

سالنامه‌ی نقد

اسفند ۱۴۰۲ - اسفند ۱۴۰۳





نقد اقتصاد سیاسی - نقد بنواری - نقد اپدولوژی

www.naghd.com

سالنامه‌ی نقد

۱۴۰۳-۱۴۰۲



naghd.site@gmail.com



www.facebook.com/naghd.site



www.t.me/naghd_com



www.instagram.com/naghd_com

در طراحی تصویر روی جلد از اثر سانتوز چاوز هنرمند شیلیایی استفاده شده است.

فهرست مطالب

۶	در آستانه‌ی سال هشتم فعالیت «نقد»
۸	بخش (۱)
۹	نگاهی به مفهوم «سرمایه‌داری سیاسی»
۲۳	پیرامون «بیانیه»ی نخستین «نقد»
۴۴	فراتر از نظریه‌ی امپریالیسم
۶۸	اقتصاد، سیاست و تئوری بحران
۸۳	سمپوزیوم درباره‌ی «امپراتوری سرمایه» اثر الِن میکسینز وود
۹۵	کارل مارکس و اعتراضات دهقانان
۱۰۰	نقد مارکسیسم غیرسیاسی
۱۰۷	مقدمه به ترجمه‌ی فارسی نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی
۱۱۴	زنان: طولانی‌ترین انقلاب
۱۴۹	«امپریالیسم جدید» واقعاً از چه نظر جدید است؟
۱۶۵	احزاب چپ پس از انقلاب‌های بدون رهبر و پوپولیسم
۱۸۰	رُدبرتوس و نظریه‌ی رانت
۱۹۱	دام‌چاله‌های واکاوی رئالیستی سرمایه‌داری جهانی
۲۱۵	درآمدها و مزد
۲۲۸	تجاوز جنسی، خشونت جنسی و سرمایه‌داری
۲۷۴	تبارهای مبارزات مردمان پیرامونی
۲۹۸	شالوده‌های اقتصادی امپریالیسم معاصر
۳۲۱	شِمای مارکسی بازتولید ساده
۳۳۹	امپریالیسم «جدید»؟
۳۶۶	تاریخ نجات‌مان نمی‌دهد
۳۸۱	در نقد مارکسیسم فرهادپور
۳۹۶	«مارکسیسم در مقابل اخلاق‌گرایی»
۴۱۰	ریکاردو، ارزش و زمان کار (نظریه‌های ارزش اضافی - جلد دوم)
۴۲۱	امپریالیسم قدیمی و جدید

- ۴۴۱ پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی.....
- ۴۶۰ مسیر گرامشی: از «شخم‌زن» به «کود» تاریخ.....
- ۴۷۷ حقیقتی جهان‌شمول.....
- ۴۸۶ «نظریه‌ی بازتولید اجتماعی»، بازتولید اجتماعی و تولید خانگی.....
- ۵۰۳ پاسخی به منتقدان.....
- ۵۳۵ سرمایه: فرآیند رابطه‌ی اجتماعی - نکاتی در حاشیه‌ی مطالعه‌ی گروندریسه.....
- ۵۵۸ گوهرها و زلم‌زیموها در امپراتوری.....
- ۵۸۳ خشونت و مردانگی: رویکردی مارکسیستی.....
- ۵۹۷ مارکسیسم و جنبش‌های اجتماعی.....
- ۶۱۷ امپراتوری هارت و نگری.....
- ۶۳۳ گردش پول.....
- ۶۴۷ امپراتوری و انبوهه.....
- ۶۵۹ بازنگری جنسیت، نژاد و طبقه در مفهوم کار.....
- ۶۷۵ نه به اعدام.....
- ۶۸۶ مدخلی بر ویراست دوم سرمایه.....
- ۷۰۶ انتخاب ترامپ چه معنایی دارد؟.....
- ۷۱۳ امپراتوری و امپریالیسم.....
- ۷۳۲ لیبرالیسم چپ پسامدرن.....
- ۷۶۰ فاشیسم متأخر و دولت ترکیه: مسائل استراتژی.....
- ۷۹۰ درباره‌ی پروژه‌ی بین‌الملل مارکسیستی - فمینیستی: پروژه‌ای در جریان.....
- ۸۰۳ بخش (۲).....**
- ۸۰۴ گرگ‌ومیش صهیونیسم.....
- ۸۵۷ جنگ بی‌پایان غزه.....
- ۸۶۶ مارکسیسم و برنامه‌ریزی فضایی.....
- ۸۷۳ غزه: نظامی کردن افراطی یک جنگ طبقاتی.....
- ۸۸۹ ضیافت هم‌خوان‌ها.....
- ۹۰۲ نومارکسیسم ایتالیایی.....
- ۹۴۶ کار خانگی، اجتماعی شدن کار خانگی و تولید ارزش اضافه.....

- ۹۵۴.....اومانيسم دموکراتیک.....
- ۱۰۰۸.....بحران پروژہی اروپایی در هزارہی سوم.....
- ۱۰۱۵.....جمهوری اسلامی و نرمالیزہ کردن شر.....
- ۱۰۳۴.....بداہت‌زدایی از مفهوم سکولاریسم.....
- ۱۰۵۷.....هم‌ونی‌ها.....
- ۱۰۸۴.....رژیم‌های جنگی بی‌پایان و نگاه اردوگاهی.....
- ۱۰۹۲.....پس از امپریالیسم‌ها.....
- ۱۱۱۴.....فلسفہی خداناباوری.....
- ۱۱۲۶.....تروتسکی در نقش رهبر نظامی.....
- ۱۱۳۷.....بازنمایی و ژرفا نزد مارکس و ویتگنشتاین.....
- ۱۱۵۱.....از کمیت تا کیفیت.....
- ۱۱۵۹.....از وام به ویرانی.....
- ۱۱۶۹.....سکولاریسم و آتئیسم.....
- ۱۱۸۳.....آدورنو چه درس‌هایی برای امروز دارد؟.....
- ۱۱۹۴.....انقلاب مداوم کج‌راہ‌رفته.....
- ۱۲۰۴.....اصلاح یا انقلاب؟.....
- ۱۲۱۷.....یهودیت، تاریخ، هویت‌ها.....
- ۱۲۳۲.....انترناسیونالیسم در زمانہ پس از سیاست‌های تودہ‌ای.....
- ۱۲۴۱.....نیروی سوگواری: دادخواهی و اشباح‌اش.....
- ۱۲۵۰.....نقد در قرن بیست و یکم.....

در آستانه‌ی سال هشتم فعالیت «نقد»

سال ۱۴۰۳ را شاید بتوان در یک جمع‌بندی کوتاه سال چشم‌اندازهای ناروشن جهان و به‌ویژه خاورمیانه نامید: قدرت‌گیری روزافزون گرایش فاشیستی راست در جهان، انتخاب ترامپ در آمریکا و جهت‌گیری‌های جدید آن در همه‌ی عرصه‌های داخلی و خارجی، عملاً جهان سرمایه‌داری را به تلاطم واداشته و موج‌های سرکش آن رفته رفته به توفانی غیرقابل‌پیش‌بینی بدل می‌شوند که آوار ویرانی‌های آن در نهایت بر سر تهی‌دستان و ستم‌دیدگان فرود خواهد آمد: قرار مذاکرات دو جانبه‌ی آمریکا و روسیه بر سر اوکراین و وعده‌ی صلحی که چپاول امپریالیستی از همان شروع مذاکرات بر آن سایه افکنده؛ آرامش موقت در غزه بدون روشن بودن دورنمای زندگی و موجودیت ساکنان چند میلیونی سرزمین فلسطین از لحاظ ابتدایی‌ترین نیازهای انسانی؛ و سوریه، با دولتی تحت‌الحمایه و مرکب از داعشی‌های نشان‌دار که مدعی گذر به آرامش و صلحی دیرپا توسط دارودسته‌ای جهادی است که با هجومی برق‌آسا به نام «انقلاب» سوریه، اما به کام اسرائیل و دیگر دولت‌های ارتجاعی منطقه، حکومت جبار و خون‌خوار بشار اسد را به زیر کشید اما در همان قدم اول بخش عظیمی از ساکنان خود یعنی کردهای شمال سوریه را نادیده گرفته است. و ایران با چشم‌اندازی به‌غایت تیره و تار: رژیم سرکوب و زندان و شکنجه و اعدام که از تأمین ساده‌ترین شرایط زندگی مردم عاجز است و ابرهای سیاه جنگ، بحران فراگیر اقتصادی و نارضایتی گسترده در شهرهای آلوده و بی‌برق که توده‌های بی‌کار و مستاصل را با گرانی سرسام‌آور و سوء‌تغذیه‌ی وحشتناک دربرگرفته است. همه چیز در حالتی از انتظار باقی مانده، انتظار نه برای آینده‌ای روشن بلکه برای سپردن سرنوشت خود به پرهیب سهمناک آینده‌ای ناروشن که در دالان‌های تاریک آن، پیش‌بینی‌های موقت یکی پس از دیگری دود می‌شوند و به هوا می‌روند.

موازنه‌ی نیروها در ایران هم در سال گذشته دستخوش تغییرات زیادی شد: در صحنه‌ی داخلی با مرگ رئیسی و روی کار آمدن دولت جدید که از حمایت کل نظام برخوردار بود، نور امیدی را در دل مدافعان وضع موجود روشن شد، اما چیزی نگذشت که واقعیت سرسخت مادی همه چیز را وارونه کرد: شکست‌های پیایی «محور مقاومت» در سه حوزه‌ی فلسطین، لبنان و سوریه و زمین‌گیر شدن آن در عراق و یمن، تحریم اقتصادی سفت و سخت آمریکا که حباب آرزوی بازگشت به برجام و بازشدن دریچه‌ی تنفس برای اقتصاد ورشکسته‌ی جمهوری اسلامی را ترکاند و صف‌بندهای جدید در صحنه‌ی داخلی که رییس‌جمهور تازه‌وارد را به نفس‌نفس زدن انداخت، تمام آرزوهای اولیه‌ی اصلاح‌طلبان و میانه‌روهای خوش‌خیال را بر باد داد. در میدان خارجی سلطنت‌طلبان رنگارنگ که با امید به استفاده از موقعیت کنونی تمام‌قد به دفاع از رضا پهلوی برخاستند، در عمل حتی از ارائه‌ی یک فراخوان ساده و نشان‌دادن قدرت ادعایی خود، چه در خارج و چه در داخل، ناتوان بودند: به واقع «کوه» — بسا پشته‌ی خاکریز — موش زاید! آنان در عمل به دسته‌ای از فحاشان

و اوباشان حرفه‌ای بدل شدند که مهم‌ترین کارشان ادرار کردن بر مزار زنده‌یاد غلامحسین ساعدی، نویسنده‌ی معروف و مخالف سیاسی حکومت پیشین بود.

در این چشم‌انداز تیره و تار، چشم امید به مبارزات مردمی دوخته شده که هر سه‌شنبه در داخل زندان‌های کشور کارزار نه به اعدام را ادامه می‌دهند؛ به کارگرانی که ماه‌هاست حقوق نمی‌گیرند و در مقابل ادارات کار فریاد اعتراض سر می‌دهند؛ به بازنشستگانی که به‌رغم کهولت سن و انواع و اقسام مشکلات شخصی شال و کلاه سر می‌کنند و در مقابل مجلس، شهرداری و سازمان‌های کار اعتراض می‌کنند؛ به خانواده‌های دادخواه که با وجود همه‌ی تهدیدها، ارباب‌ها و احکام زندان می‌کوشند روحیه‌ی مقاومت و دادخواهی را زنده نگه دارند و به زنانی که به‌رغم فشارهای مداوم هم‌چنان مسیر مبارزه با حجاب اجباری ادامه می‌دهند. روح امید در میان زنان و مردان جوانی چرخ می‌زند که شجاعانه و هر روز از خود و نظرات خود در مقابل اوباش حکومتی دفاع می‌کنند. کارزار ادامه دارد و با وجود تیره‌ترین چشم‌اندازها مقاومت و تلاش برای رقم زدن آینده‌ای انسانی پایدار است.

سالی که گذشت برای «نقد» نیز تلاشی نفس‌گیر برای تداوم حیات رسانه‌ای بود که با کم‌ترین امکانات در راه خاموش نشدن این صدا می‌جنگد؛ مبارزه‌ی روزمره در فضایی آلوده، میان روحیه‌ای مبلغ دل‌سردی و نومیدی دم‌افزون و امیدهای اندک و قدرت‌مند، که هم‌چون شعله‌های نور در دل تاریکی زبانه می‌کشند. با این همه، تلاش کردیم «نقد» را به‌هنگام نگاه داریم: کوشیدیم با انتشار مقالاتی^۱ رذالت قدرت‌های جهانی را در تحلیل‌های مشخص و نظری نشان دهیم و در این زمانه‌ی بدسگال مبلغ امید و روشنایی باشیم.

در سال هفتم فعالیت «نقد» پروژه‌ی **امپریالیسم** را در پنج بخش به پایان رساندیم. بخشی از مقالات این پروژه در قالب یک کتاب منتشر شده و بقیه در کتاب دیگری که به زودی منتشر خواهد شد در دسترس علاقه‌مندان قرار خواهد گرفت. پروژه‌ی ترجمه‌ی **انباشت سرمایه** اثر رزا لوکزامبورگ و نیز جلد دوم **نظریه‌های ارزش اضافی** اثر کارل مارکس توسط کمال خسروی از دیگر فعالیت‌های نقد در سال گذشته بود. قصد داریم سال آینده را با پروژه‌ی جدیدی به نام **دولت** آغاز کنیم که در چندین بخش منتشر خواهد شد.

همانند همه‌ی سال‌های پیش دست‌یاری به سوی همه‌ی کسانی دراز می‌کنیم که نقد اقتصاد سیاسی، نقد بت‌وارگی و نقد ایدئولوژی را برای مبارزه و حرکت به سوی جامعه‌ای آزاد و رها از سلطه و ستم و استثمار ضروری می‌دانند.

بخش (۱)

پدیدآورندگان بخش ۱ (به ترتیب الفبا):

حسن آزاد، مهرداد امامی، سمیر امین، شبنم اوغوز، ساندرا بلادورث، پل بلکلج، پراسنجیت بوز، تارا بهروزیان، کاووس بهزادی، لئو پانیچ، جیهان توغال، کمال خسروی، یاشار دارالشفاء، جان میچل رابرتس، ویلیام آی. رابینسون، فرزانه راجی، سمیه رستم‌پور، فرانک روزن‌گارتن، الیا زارو، باب سوت‌کلیف، فرانسوا شنه، ساسان صدقی‌نیا، بهرام صفایی، دلشاد عبادی، نانسی فریزر، تاقیس فوتوپولوس، آکس کالینیکوس، کارل کرش، کالین کرمیت، مارتین کروناور، جان کرینسکی، ماکسیمیلان کیسترز، الکساندروس گزیرلیس، سام گیندین، رزا لوکزامبورگ، کارل مارکس، پُل مَتیک، حسن مرتضوی، جیمز مک کیب، کریستین مونرو، جولیت میچل، الن میکسینزوود، ن. ناجی، هلن وارد، دیوید هاروی، فریگا هاگ.



نگاهی به مفهوم «سرمایه‌داری سیاسی»

۱۰ مارس ۲۰۲۴

نوشته‌ی: حسن آزاد

به تازگی در برخی اظهارنظرها، از جمله در برخی از اظهارنظرهای آقای مهرداد وهابی از مفهوم «سرمایه‌داری سیاسی» برای تحلیل ساختار سیاسی/اقتصادی حاکم بر ایران استفاده شده است. در این نوشته قصد دارم با مروری بر پیشینه‌ی تاریخی این مفهوم نشان دهم چرا این مفهوم برای تحلیل ساختار سیاسی/اقتصادی حاکم بر ایران ناکارآمد و اشتباه است. این نوشته در دو بخش تنظیم شده است: بخش نخست مروری است بر پیشینه‌ی تاریخی مفهوم «سرمایه‌داری سیاسی» و بخش دوم تلاشی است برای ارزیابی و نقد این مفهوم.

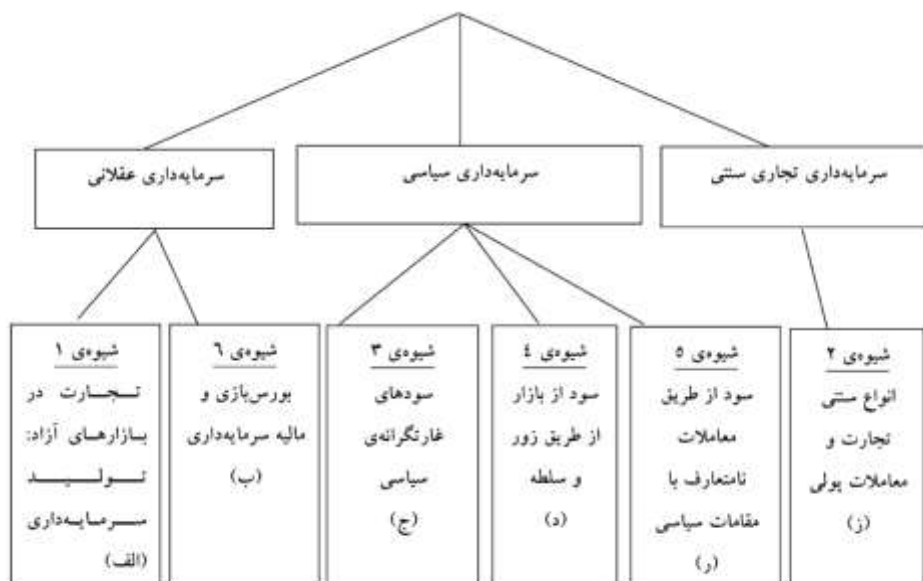
پیشینه‌ی تاریخی

در این بخش من به مرور نظراتی می‌پردازم که یا به‌صراحت اصطلاح «سرمایه‌داری سیاسی» (به معنای کسب سود با توسل به قدرت سیاسی، برخلاف سازوکارهای بازار) را به کار برده‌اند و یا مضمون سخن‌شان بر این مفهوم دلالت می‌کند:

ماکس وبر. وبر اصطلاح «سرمایه‌داری سیاسی» را برای نخستین بار در اثر مهم و مشهور خود «اقتصاد و جامعه» مطرح کرد. به نظر سوئدبرگ او سه نوع سرمایه‌داری را از یک‌دیگر متمایز می‌کند: سرمایه‌داری تجاری سنتی، سرمایه‌داری سیاسی و سرمایه‌داری عقلانی. دو شکل اول از هزاران سال پیش و هر جا که امکان مبادله و اقتصاد پولی وجود داشت، مشاهده می‌شد. اما سرمایه‌داری عقلانی و مدرن در قرن شانزدهم در غرب شکل گرفت و تاکنون در ابعادی جهانی فراگیر شده است. [۱]

«سرمایه‌داری سیاسی از زمان حمورابی وجود داشته است، هر جا که مالیات باید گردآوری می‌شد یا تدارک نیازهای سیاسی دولت مانند جنگ، دزدی دریایی، رباخواری در سطح گسترده و استعمار به معامله‌ای سودآور تبدیل می‌شد.» [۲]

به گمان وبر در دوران مدرن، سرمایه‌داری عقلانی شکل مسلط است و دو شکل دیگر صرفاً در مناطقی محدود و در دوره‌های کوتاه به‌ویژه در زمان جنگ مشاهده می‌شوند. وبر فعالیت‌های سودآور را به شش گروه تقسیم می‌کند. جدول زیر نشان می‌دهد که هر یک از انواع سرمایه‌داری شامل کدام گروه از فعالیت‌های سودآور است [۳]:



باب جسوپ با الهام از وبر سه نوع سرمایه‌داری سیاسی را از یک‌دیگر متمایز می‌کند: (۱) سود غارت‌گرانه از طریق زد و بند با احزاب، قانون‌گذاران، مقامات اجرایی و حکومتی برای تامین مالی جنگ‌ها، انقلاب‌ها و رشوه‌دهی به رهبران احزاب، (۲) کسب سود از طریق اعمال زور و سلطه و (۳) معاملات غیرعادی با مقامات سیاسی، خصوصی‌سازی و قراردادهای فسادآمیز. [۴]

به باور وبر سرمایه‌داری سیاسی غیرعقلانی است چون بر منافع خصوصی استوار است. او تحت‌تاثیر اندیشه‌های هگل مقوله‌ی عام را اساسی، ضروری و عقلانی و مقوله‌ی خاص را فرعی، تصادفی و غیرعقلانی می‌پنداشت.

او بر اساس یک پیش‌انگاشت لیبرالی تصور می‌کرد بازار به اقتصاد عمومیت می‌بخشد، آن را عقلانی کرده و فرآیند تولید و مصرف را در سراسر جامعه متعادل می‌کند. [۵]

درواقع غیرعقلانی و خصوصی‌ قلمداد کردن سرمایه‌داری سیاسی از جانب وبر تمایز آن با سرمایه‌داری مدرن را نشان می‌دهد و استفاده از این اصطلاح را برای دوران جدید محدود می‌کند.

تاکید بر این نکته حایز اهمیت است که وبر در پاسخ به منتقدان، درست بودن نظر سومبارت را درباره‌ی تمایز کیفی سرمایه‌داری مدرن نسبت به سرمایه‌داری عهد باستان و قرون وسطی می‌پذیرد:

«سومبارت به‌درستی از سرمایه‌داری صرفاً به‌عنوان یک مرحله‌ی اقتصادی در دوران جدید سخن می‌گوید و این را از بنگاه‌های منفرد سرمایه‌داری که از چهارهزار سال پیش وجود داشته‌اند متمایز می‌کند.» [۶]

معرفی آقای مهرداد وهابی پژوهش‌گر اقتصاد از وبر حاوی چند بی‌دقتی است: (۱) وبر به شش نوع فعالیت سودآور و سه نوع سرمایه‌داری اشاره می‌کند، سرمایه‌داری تجاری سنتی، سرمایه‌داری سیاسی و سرمایه‌داری مدرن. ایشان از شش نوع فعالیت و دو نوع سرمایه‌داری نام می‌برد، سرمایه‌داری سیاسی و سرمایه‌داری مدرن. (۲) وبر اشکال پیشامدرن سرمایه‌داری را به‌روشنی از اشکال مدرن آن متمایز می‌کند، در سخنان وهابی این تمایز نادیده گرفته می‌شود. (۳) وبر امکان شکل‌گیری سرمایه‌داری سیاسی را در شرایط مدرن محدود و موقتی می‌داند، اما وهابی نظرات او درباره‌ی سرمایه‌داری سیاسی را به دوران مدرن تسری می‌دهد.

فرناند برودل. مورخ شهیر فرانسوی، متعلق به نسل دوم مکتب تاریخی آنال (Annales School) و مولف اثر سه‌جلدی «تمدن مادی، اقتصاد و سرمایه‌داری، قرن ۱۵ تا ۱۸» به‌صراحت از اصطلاح «سرمایه‌داری سیاسی» استفاده نمی‌کند، اما مضمون سخنانش دال بر آن است.

او مناسبات اقتصادی را به‌طور کلی به سه سطح تقسیم می‌کند:

(۱) حیات مادی - شامل تولید و مصرف به‌عنوان فعالیت‌های روزمره و ابتدایی روابط اقتصادی. [۷]

(۲) حیات اقتصادی یا بازار - یک حوزه‌ی قانون‌مند که در سازمان‌دهی و بازتولید یک تقسیم کار فعال و آگاهانه مشارکت دارد. [۸]

(۳) سرمایه‌داری یا سرمایه‌داری واقعی (ضد بازار *contre-marché*). برودل سطح سوم، یعنی سرمایه‌داری را از دو سطح دیگر، به‌ویژه سطح دوم یعنی بازار کاملاً متمایز می‌کند [۹]:

نخست، بازار شفاف و روابط میان معامله‌گران افقی است، عرصه‌ی رقابت میان سرمایه‌های بسیار، رابطه‌ی خودبه‌خودی عرضه و تقاضا، قیمت را تعیین می‌کند. اما سرمایه‌داری غیرشفاف و خاکستری است، میدان بازی انحصارات، گروه‌های صاحب امتیاز و صاحب قدرت است. در این سطح سرمایه‌های کلان و متراکم که ترکیبی از سرمایه‌های ملی و بین‌المللی‌اند، نقش بازی می‌کنند. [۱۰]

دوم، در سطح بازار سودها کلان نیستند، اما منظم‌اند. در سطح سرمایه‌داری سودها کلان و در معاملات پرمخاطره به دست می‌آیند: «صرفاً در مواردی که سودهای بسیار کلان به دست می‌آید، می‌توان از سرمایه‌داری سخن گفت، این امر برای گذشته به همان میزان صادق است که برای زمان کنونی.» [۱۱]

سوم، برودل برای دولت نقشی دوگانه قائل است: نقش تنظیم‌کننده (Regulator) یعنی ایجاد شرایط مساعد برای عمل کرد بازار و نقش تضمین‌کننده (Garantor) حمایت از انحصارات و صاحبان امتیاز برخلاف روابط خودجوش بازار. [۱۲] صرف‌نظر از درستی و دقت نظرات برودل که بحث درباره‌ی آن فرصت دیگری می‌طلبد، او باور دارد که سرمایه‌داری برخلاف بازار عمل می‌کند و با تکیه بر قدرت و حمایت دولتی به سودهای کلان دست می‌یابد.

گابریل کولکو. تاریخ‌نگاری از چپ نو که یکی از تالیفات او درباره‌ی دوره‌ای از تاریخ آمریکاست؛ معروف به دوره‌ی مترقی (Progressive Era) که از دهه‌های آخر قرن نوزده آغاز شد و تا دو دهه‌ی اول قرن بیست ادامه داشت. به باور او در این دوره بخشی از سرمایه‌داران بزرگ تلاش می‌کردند با جلب

حمایت دولت سرمایه‌های خود را در برابر نتایج غیرقابل پیش‌بینی رقابت وسیع از طرف سرمایه‌داران متوسط و کوچک حفاظت کنند. دولت هم برای انجام پروژه‌های بزرگ مثل احداث راه‌آهن به هم‌کاری آنان نیاز داشت.

کولکو «سرمایه‌داری سیاسی» را به معنای کنترل سرمایه‌داری بزرگ بر سیاست تعریف می‌کند:

«سازمان‌دهی اقتصاد و حوزه‌های وسیع‌تر سیاسی و اجتماعی تا صاحبان سرمایه فرصت داشته باشند در محیطی مطمئن و قابل پیش‌بینی عمل کرده و در پروژه‌های درازمدت بتوانند سودی معقول کسب کنند.» [۱۳]

سرمایه‌داری سازمان‌یافته. بعد از جنگ جهانی دوم نقش دولت در اقتصاد به شکل اجرای سیاست‌های کینزی افزایش یافت، یعنی دولتی کردن برخی صنایع استراتژیک و حمایت از بعضی شرکت‌ها. این موضوع در دهه‌ی ۱۹۷۰ تحت‌عنوان «سرمایه‌داری سازمان‌یافته» مورد تحلیل و بحث قرار گرفت. البته اولین بار اصطلاح «سرمایه‌داری سازمان‌یافته» را رودلف هیلفردینگ، مارکسیست اتریشی به کار برد. به نظر او سرمایه‌داری از اواخر قرن هجده وارد چنین مرحله‌ای شده بود.

تکرار نقل‌قولی از مشاوراقتصادی نیکسون در سال ۱۹۷۱ فضای حاکم بر بحث‌های دهه‌ی هفتاد را روشن‌تر می‌کند:

«این کشور در راستای یک اقتصاد کاملاً تنظیم‌شده گام برمی‌دارد. طی ده سال آتی پنجاه درصد تولید صنعتی ما تحت کنترل حکومت قرار خواهد گرفت.»

«واشینگتن آهنگ رشد صنایع خانه‌سازی، هواپیمایی و راه‌آهن را تعیین می‌کند. نگاه کنید به ورشکستگی پن‌سنترال، ملی کردن بخشی از صنعت راه‌آهن، پرداخت بدهی لاک‌هید، مداخله‌های مکرر در صنایع هواپیمایی، هم‌کاری حکومت با آی تی تی در شیلی و در داخل امریکا و میزان قابل‌ملاحظه‌ای از نفوذ متقابل میان حکومت نیکسون و منافع شرکت‌های معین.» [۱۴]

در این دوره اریک اولین رایت، جامعه‌شناس مارکسیست امریکایی از «سیاسی شدن فزاینده‌ی فرآیند انباشت» به‌عنوان یکی از تضادهای ویژه‌ی سرمایه‌داری پیش‌رفته نام می‌برد. [۱۵]

راندال هولکام. استاد اقتصاد در دانشگاه فلوریدا، از اعضای برجسته‌ی موسسه‌ی میزس، رئیس سابق انجمن پابلیک چویس و انجمن تکامل اقتصاد اتریش، مولف کتاب‌های متعدد، از جمله «سرمایه‌داری سیاسی» (۲۰۱۸).

به باور او سرمایه‌داری سیاسی یک نظام اقتصادی و سیاسی است که در آن نخبگان اقتصادی و سیاسی برای تامین منافع متقابل با یک‌دیگر همکاری می‌کنند. (او به طبقات و اقشار اجتماعی باور ندارد و جامعه را به توده‌ها و نخبگان تقسیم می‌کند. [۱۶] او در این اثر تلاش می‌کند مشارکت نظریه‌پردازان گرایش پابلیک چویس (گزینه‌ی عمومی) را در تدوین اصطلاح سرمایه‌داری سیاسی ارائه کند. در این نوشته فرصت پرداختن به این نکات وجود ندارد و من صرفاً به اختصار به چند نکته‌ی مهم اشاره می‌کنم.

هولکام از چهار نظام انتخاباتی و سیاسی نام می‌برد: دموکراسی انتخاباتی مبتنی بر رای اکثریت، نظام چندحزبی مبتنی بر رای اکثریت، کثرت‌گرایی جانب‌دارانه (یک نظام انتخاباتی که از ابتدا امکانات و تسهیلاتی برای نخبگان اقتصادی در آن وجود دارد) و سلطه‌ی مستقیم نخبگان اقتصادی. به باور او دو شکل آخر، یعنی کثرت‌گرایی جانب‌دارانه و سلطه‌ی نخبگان اقتصادی بهترین شرایط را برای شکل‌گیری سرمایه‌داری سیاسی فراهم می‌کنند. [۱۷]

طبق تعریف هولکام رژیم‌های فاشیستی در آلمان و ایتالیا در فاصله‌ی بین دو جنگ در شمار انواع سرمایه‌داری سیاسی قرار دارند. در سال ۱۹۶۱ آیزنهاور در مورد مجتمع نظامی-صنعتی به‌عنوان یک نوع سرمایه‌داری سیاسی هشدار می‌داد. او به نقل از دیوید استاکمن و جوزف استیگلیتز سرمایه‌داری حامی‌پرور (Crony Capitalism) را نیز در شمار انواع سرمایه‌داری سیاسی قرار می‌دهد. [۱۸]

با فروپاشی کشورهای نوع شوروی، فوکویاما دموکراسی لیبرال و اقتصاد بازار را به‌عنوان نتیجه‌ی تکامل نظام‌های اقتصادی و سیاسی و پایان تاریخ اعلام کرد (۱۹۹۲). اما به نظر هولکام و دیگر نظریه‌پردازان مکتب پابلیک چویس مدل سرمایه‌داری سیاسی روایت دیگری را بیان می‌کند، چون بین اقتصاد بازار و حکومت دموکراتیک تنشی اساسی وجود دارد. هایک نیز به این تنش اشاره کرده و نقش حکومت در توزیع منابع و ثروت را راهی به سوی بردگی معرفی می‌کند. [۱۹]

بنا به نظر هولکام اقتصاد بازار بر پایه‌ی حقوق مشخص و روشن مالکیت و تعامل افرادی استوار است که با موافقت و آزادانه وارد مبادله با یک‌دیگر می‌شوند (او البته فراموش می‌کند که بخش وسیعی به خاطر اجبار اقتصادی نیروی کار خود را می‌فروشند)، اما در حکومت دموکراتیک اکثریت از طریق روندهای

سیاسی و برخلاف تمایل اقلیت در مورد توزیع منابع و ثروت تصمیم‌گیری می‌کنند. به باور هولوکام تنش بین دموکراسی و دولت با قدرت گرفتن دولت شدت می‌یابد و سرمایه‌داری لیبرال به سرمایه‌داری سیاسی بدل می‌شود، روندی که در قرن بیست‌ویکم به شکل فزاینده‌ای قابل مشاهده است. [۲۰]

در میان مارکسیست‌ها باب جسوپ و رابرت برنر نیز این اصطلاح را به کار برده‌اند.

باب جسوپ. به نظر جسوپ انباشت بازارمحور تحت تاثیر عوامل متعدد مانند بحران‌های اقتصادی، تضادهای طبقاتی و کنش متقابل بین بازار جهانی و دولت، از لحظه‌های فراقضادی تعیین‌کننده مانند حقوق و سیاست جدا می‌شوند و بازتولید سرمایه بر اساس یک توازن جدید بین بازار و دولت به‌عنوان لحظه‌های مکمل رابطه‌ی سرمایه شکل می‌گیرد. توازنی جدید به نفع افزایش نقش دولت که «سرمایه‌داری سیاسی» نامیده می‌شود. [۲۱]

جسوپ بر این باور است که مارکس نیز در تحلیل‌های تاریخی و سیاسی خود به این تغییر توازن اشاره کرده است. (مانند بررسی *La Société Générale du Crédit Mobilier* در «هجدهم برومر لویی بناپارت و استعمارگرایی»).

او «سرمایه‌داری سیاسی» را شامل انواع گوناگونی می‌داند:

«سرمایه‌داری دولتی، دولت‌های رانتی، دولت‌های توسعه‌گرا، دولت‌های رقابتی، دولت‌های استثنایی (مانند دیکتاتورهای نظامی یا فاشیستی)، اقتدارگرایی دیوان‌سالارانه، کورپوراتیسم دولتی.» [۲۲]

می‌توان به این موارد، «حامی‌پروری (Cronyism)» و «خویشاوندپروری (Nepotism)» را نیز اضافه کرد. [۲۳]

رابرت برنر. در شماره‌ی ۱۳۸ نشریه‌ی نیولفت ریویو در نوامبر/دسامبر ۲۰۲۲ مقاله‌ای از رابرت برنر و دیلن رایلی منتشر شد تحت‌عنوان «هفت‌ت‌ز درباره‌ی سیاست امریکا» که در آن به برآمد یک رژیم جدید انباشت به نام «سرمایه‌داری سیاسی» اشاره می‌کنند. در این نوشته فرصت توضیح این هفت‌ت‌ز وجود ندارد، اما من تلاش می‌کنم متناسب با موضوع به برخی نکات مهم اشاره کنم:

به نظر این نویسندگان از دهه‌ی نود و به‌ویژه از آغاز ۲۰۰۰ به علت کاهش نرخ سود در امریکا، حتی در پویاترین بخش‌های «نیواکانومی» (و هم‌چنین در اروپا) امکان‌سازش طبقاتی و توزیع مجدد از طرف سرمایه به سوی کار بسیار دشوار شده است، بنابراین حکومت‌ها (دموکرات و جمهوری خواه) به توزیع دوباره

و از لحاظ سیاسی مدیریت‌شده‌ی از پایین به بالا اقدام می‌کنند: هزینه‌های کلان برای کمک به بانک‌ها و صنایع خصوصی، کاهش مالیات‌ها، خصوصی‌سازی اموال عمومی، کاهش نرخ بهره و اقداماتی از این دست. برنر و رایلی این بازتوزیع از لحاظ سیاسی مدیریت‌شده را «سرمایه‌داری سیاسی» می‌نامند.

امتیازدهی و جذب کارگران سفیدپوست و تحصیل کرده (بالا تر از مدرک بچلر) برای شکاف‌اندازی و پایین نگه داشتن مزد و امتیازات سایر لایه‌های طبقه‌ی کارگر در واقع وجه دیگری از انباشت در سرمایه‌داری سیاسی است.

برنر پیش‌تر هم در گفت‌وگویی با رادیو ژاکوبن در سال ۲۰۲۰ و در یک سخنرانی در سال ۲۰۲۱ در دانشگاه ماساچوست در پاسخ به هاروی به سیاسی شدن فرایند انباشت سرمایه‌داری به‌عنوان نوعی عقب‌گرد به فئودالیسم اشاره کرد. این ارزیابی با توجه به این‌که در طول تاریخ سرمایه‌داری دولت همواره به اشکال گوناگون در فرایندهای تولید، گردش و انباشت دخالت داشته است، قضاوتی عجیب و پرسش‌برانگیز به شمار می‌آید. [۲۴]

بعد از انتشار مقاله‌ی برنر و رایلی، مقالات متعددی در انتقاد از او به‌ویژه در سه نشریه‌ی ژاکوبن، بروکلین ریل و نیولفت ریویو منتشر شد که دخالت دولت در اقتصاد را امری متعارف می‌دانستند که در شرایط تاریخی مختلف به اشکال گوناگونی انجام گرفته است و در واقع مفهوم «سرمایه‌داری سیاسی» تحول جدید و ویژه‌ای را بیان نمی‌کند. و همچنین انتقاداتی به نظر برنر و رایلی در مورد پایین بودن نرخ سود مطرح شد.

توضیحات بالا نشان می‌دهد گرایش‌های مختلف فکری هر یک از منظرهای متفاوت مفهوم سرمایه‌داری سیاسی را به کار برده‌اند بدون این‌که بتوان تلاش آن‌ها را گام‌های پیوسته با نگاهی واحد یا حداقل دارای وجوهی مشترک در جهت تکامل و دقت بیش‌تر بخشیدن به مفهوم سرمایه‌داری سیاسی به شمار آورد (این گرایش‌های متفاوت تنها در یک نکته اشتراک نظر دارند: تاکید بر افزایش نقش قدرت سیاسی در کسب سود). به نظر من آقای وهابی این نکته را ناگفته می‌گذارد و موضع خود را نسبت به این گرایش‌های گوناگون توضیح نمی‌دهد.

نقد و بررسی مفهوم «سرمایه‌داری سیاسی»

این بخش شامل سه انتقاد است: **نخست**، عام بودن بیش از حد، **دوم**، نادیده گرفتن خصلت طبقاتی دولت و **سوم**، محدودیت‌های کاربرد این مفهوم برای ساختار سیاسی در ایران.

نخست. مفهوم «سرمایه‌داری سیاسی» مفهومی است بسیار عام که شامل موارد متفاوت و حتی متناقض می‌شود: از اشکال پیشامدرن «سرمایه‌داری» در زمان حمورابی (وبر) تا سرمایه‌داری قرن بیست‌ویکم (هولکام)، از سرمایه‌داری توسعه‌گرا (ژاپن و بره‌های آسیایی) تا دولت‌های ورشکسته (آفریقا)، از «سرمایه‌داری سازمان‌یافته»ی بعد از جنگ جهانی دوم (رایت) تا سرمایه‌داری‌های ناکارآمد و فاسد (هولکام و جسوپ)، از سرمایه‌داری دموکراتیک (هولکام) تا فاشیسم و دیکتاتورهای نظامی (جسوپ و هولکام)، از سرمایه‌داری با نرخ بالای سود (بعد از جنگ جهانی دوم) تا سرمایه‌داری با نرخ پایین سود (برنر و رایلی). بدین ترتیب این مفهوم مصداق‌های متعدد و گوناگونی دارد و ما را به موارد معین و مشخص هدایت نمی‌کند. نادیده گرفتن تمایز میان اشکال پیشامدرن سرمایه‌داری سیاسی با شکل‌های مدرن آن از طرف آقای وهابی این عام بودن و ابهام را بیش‌تر می‌کند.

جوامع گوناگونی که تنها وجه مشترک میان آن‌ها «کسب سود با استفاده از قدرت سیاسی» است. این وجه اشتراک به ما نمی‌گوید استفاده از قدرت سیاسی امری مثبت و ضروری است (برای حل بحران‌های اقتصادی و سیاسی یا توسعه‌ی اقتصادی) یا امری منفی و مخرب (حمایت سیاسی و مالی از هواداران و نزدیکان حکومتی). قدرت سیاسی دارای ساختاری دموکراتیک است (دولت‌های دموکراتیک اروپای غربی بعد از جنگ جهانی دوم) یا غیردموکراتیک (رژیم‌های فاشیستی در ایتالیا و آلمان). نتیجه‌ی بالا بودن نرخ سود است (دولت‌های اروپای غربی بعد از جنگ) یا پایین بودن نرخ سود (سرمایه‌داری‌های پیش‌رفته‌ی قرن بیست‌ویکم) و نمونه‌های متعدد دیگری که این مفهوم را بدون تعیین و تمایز در بر می‌گیرد.

در پاره‌ای موارد این اصطلاح بر یک پیش‌فرض لیبرالی استوار است و بازار را به تنهایی برای بازتولید و انباشت سرمایه کافی می‌داند و نقش همواره مکمل دولت را نادیده می‌گیرد. در میان صاحب‌نظران نام‌برده، جسوپ به‌درستی بر نقش مکمل دولت تاکید می‌کند و افزون بر آن تضادهای شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، تضادهای طبقاتی و تاثیرات متقابل بازار جهانی و اقتصاد داخلی را به‌عنوان عوامل موثر بر تغییر توازن بین بازار و دولت معرفی می‌کند.

به بیان روشن، کسب سود و انباشت در جامعه‌ی سرمایه‌داری همواره هم از طریق بازار و هم به مدد قدرت سیاسی و مداخله‌ی دولت انجام می‌پذیرد، مسئله همان‌گونه که جسوپ می‌گوید توازن بین این دو روش و بررسی عوامل موثر بر تغییر این توازن است. با این روش می‌توانیم به جای یک فرمول کلی و مبهم حدود این تغییر توازن، ساختار قدرت سیاسی و نحوه‌ی عمل کرد آن را تعیین بخشیده و مشخص کنیم.

دوم. نادیده گرفتن خصلت طبقاتی دولت. طرفداران «سرمایه‌داری سیاسی» غالباً (غیرمارکسیست‌ها)، بر پیش‌فرض «بی‌طرفی» دولت تکیه می‌کنند و به خصلت طبقاتی دولت باور ندارند. به نظر آن‌ها در شرایط دموکراتیک و حق رای برابر شهروندان، دولت بازتاب مطالبات بخش‌های مختلف جامعه‌ی مدنی و نماینده و حافظ منافع عمومی است.

بحث دولت و خصلت طبقاتی آن موضوعی است بسیار مفصل که درباره‌ی آن کتاب‌ها و مقالات بسیاری به نگارش درآمده است، پرداختن به آن نه در حوصله‌ی نوشته‌ی حاضر می‌گنجد و نه ارتباطی با موضوع کنونی دارد. من تلاش می‌کنم در این جا به چند نکته‌ی اصلی به اختصار اشاره کنم:

گردانندگان دستگاه دولتی در جامعه‌ی سرمایه‌داری حفظ منافع طبقه‌ی مسلط اقتصادی را در رأس وظایف خود قرار می‌دهند (به دلایل متعدد: خود از عناصر طبقه‌ی مسلطاند، تحت‌تأثیر فرهنگ و ایدئولوژی طبقه‌ی مسلط یا قدرت اقتصادی آن قرار دارند، تحت‌تأثیر الزامات ساختاری و تبعیت از منطق نظام سرمایه‌داری عمل می‌کنند)، اما این امر بدون حفظ هژمونی سیاسی و شرایط بازتولید اجتماعی (آموزش و بهداشت و نظایر آن) ممکن نیست و بدین‌جهت با منافع عمومی درهم تنیده است.

به بیان کوتاه، ارتباط میان دولت و منافع طبقه‌ی مسلط یا نتیجه‌ی تأثیر مستقیم قدرت اقتصادی طبقه‌ی مسلط بر نهادهای دولت است یا در اثر پیوند ساختاری نهادهای دولتی با مناسبات اقتصادی تأمین می‌شود.

الف) رابطه‌ی مستقیم یا ابزاری. طبقه‌ی مسلط با استفاده از قدرت اقتصادی قادر است وسایل ارتباط جمعی، مراکز مهم آموزشی، گروه‌های فشار پرنفوذ، تأمین مالی تبلیغات انتخاباتی، مقام‌های دولتی و عواملی از این دست را به خدمت خود بگیرد.

ب) پیوند ساختاری. جامعه‌ی سرمایه‌داری کلیت یا سیستمی است که اجزای آن در پیوند و تأثیرات متقابل با یک‌دیگر قرار دارند و از منطق معینی پیروی می‌کنند. هر حکومتی تا زمانی که این روابط را دگرگون نکند برای اجرای سیاست‌های اقتصادی خود باید از منطق درونی آن تبعیت کند: رشد اقتصادی، ایجاد اشتغال، کاهش تورم و مقابله با بحران‌ها و مشکلات کلان اقتصادی، بدون در نظر گرفتن قواعد عمومی نظام سرمایه‌داری ممکن نیست.

تحقیقات و داده‌های آماری نیز خصلت طبقاتی دولت را تأیید می‌کنند:

در سال ۲۰۱۱ یازده هزار گروه فشار (لابی) در واشنگتن دی سی به ثبت رسیده بود. پنجاه و سه درصد از این گروه‌ها صرفاً مدافع منافع سرمایه‌داری و تنها یک درصد از این گروه‌ها منافع اتحادیه‌های کارگری را نمایندگی می‌کردند. [۲۵]

مطالعات گیلبرت (۲۰۱۵) نشان می‌دهد در قرن بیستم، دوسوم اعضای تمام کابینه‌ها در امریکا یا مدیر شرکت‌های صنعتی بودند یا مدیر بانک‌های سرمایه‌گذاری و یا وکیل این شرکت‌ها. [۲۶]

تحقیقات الزسر (۲۰۱۸) و همکاران، در مورد مجلس ملی آلمان (بوندس‌تاگ) از سال ۱۹۸۰ تا ۲۰۱۳ نشان می‌دهد که مصوبات این نهاد عمدتاً به نفع طبقات ثروت‌مند بوده و مطالبات طبقات فرودست نادیده گرفته شده است. [۲۷]

مطالعات پرسون (۲۰۲۳) درباره‌ی سوئد نشان می‌دهد از ۱۹۹۰ تا ۲۰۲۰ که هنوز دولت رفاه دست‌نخورده بود و سیاست‌های نئولیبرالی در آستانه‌ی اجرا قرار داشتند، سیاست‌های دولتی بیش‌تر با منافع طبقات پُردرآمد هم‌ارتباطی داشتند و این هم‌ارتباطی (Correlation) در دوره‌های حکومت راست مرکز بیش‌تر از دوره‌هایی بود که حکومت سوسیال‌دموکرات بر سر کار بود. [۲۸]

در پایان، بررسی‌های لوپو و وارنر (۲۰۲۲) در ۵۲ کشور طی یک دوره‌ی ۳۱ ساله نشان می‌دهد که نمایندگان مجلس در این کشورها بیش‌تر منافع طبقات ثروت‌مند را مد نظر قرار می‌دهند تا مطالبات طبقات کم‌درآمد را. [۲۹]

سوم. کاربرد این مفهوم برای ساختارسیاسی/اقتصادی ایران.

در این بخش روی سخنم بیش‌تر با آقای مهرداد وهابی است که این اصطلاح را برای تحلیل ساختار سیاسی/اقتصادی حاکم بر ایران به کار برده است.

نخست، ایران یک ساختار سیاسی/اقتصادی بسیار ویژه و حتی منحصربه‌فرد دارد که مفهوم بسیار عام سرمایه‌داری سیاسی و ابهامات ناشی از این مفهوم نمی‌تواند بیان‌گر ویژگی‌های آن باشد. به‌عنوان نمونه، رژیم پهلوی و «جمهوری اسلامی» هر دو بنا به تعریف سرمایه‌داری سیاسی به شمار می‌آیند.

دوم، مفهوم مورد استفاده باید بتواند رژیم برآمده از انقلاب ۵۷ و تغییرات آن را از مرحله‌ی شکل‌گیری تا کنون به‌طور پیوسته بیان کند. اصطلاح سرمایه‌داری سیاسی از چنین ظرفیتی برخوردار نیست.

به نظر من اصطلاح «بنپارتیسم» برای تحلیل ساختار سیاسی/اقتصادی رژیم برآمده از انقلاب ۵۷ مناسب‌تر است: در انقلاب ۵۷ ائتلافی از روحانیت شیعه (به‌ویژه طرفداران ولایت فقیه)، هیئت‌های موتلفه‌ی اسلامی (هم‌چون نمایندگان بازار و خرده‌بورژوازی سنتی) و برخی گرایش‌های دیگر اسلام سیاسی و تهی‌دستان شهری (توده‌های کنده‌شده از شرایط مادی تولید و بازتولید خود) با رهبری خمینی در جامعه‌ای که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری به شیوه‌ی تولید مسلط بدل شده بود، قدرت را به دست گرفت. بدیهی است که ناهم‌خوانی این شکل از قدرت سیاسی با مناسبات غالب، موجب بروز مشکلات فراوان در سطح خرد و کلان اقتصادی می‌شود. تغییر بلوک قدرت و جابه‌جایی گروه‌ها در سلسله‌مراتب آن از زمان انقلاب تاکنون موضوع مفصلی است که نیاز به نوشته‌ای جداگانه دارد، اما ناهم‌خوانی قدرت سیاسی با مناسبات اقتصادی علی‌رغم نوسانات اندک، هم‌چنان ادامه یافته و حتی بیش‌تر شده است.

منابع

[1]. Weber, Max. General Economic History. 1961, ch.2

[2]. Weber, Max. Economy and Society; An Outline of Interpretive Sociology. Bedminster Press, 1968. p.480

[۳]. منبع شماره ۲، ص ۵-۱۶۴.

Richard Swedberg. 1998. Max Weber's Vision of Economic Sociology. Journal of Socio-Economics, Volume 27, No. 4, pp. 53.5-5.55

[4]. Bob Jessop, Political Capitalism, Economic and Political Crises, and Authoritarian Statism, 2015, Spectrum Journal of Global Studies Vol.7, Issue 1

[5]. John Ganz, 2023, Notes on "Political Capitalism", PDF.

[6]. Chalcraft, David, and Austin Harrington. 2001 The Protestant Ethic Debate Weber's Replies to His Critics, 1907-1910. Liverpool University Press, P.50

[7]. Fernand Braudel, Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme, XVe–XVIIIe Siècle, Paris, 1979, 1, 617.

Fernand Braudel, Capitalism and Material Life, 1973, 441-5.

[8]. Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme, XVe–XVIIIe Siècle, Paris, 1979, 2, 243

[9]. Civilisation matérielle, Economie et Capitalisme, XVe–XVIIIe Siècle, Paris, 1979, 2,469

[۱۰]. منبع شماره ۷، ص ۱۶

[۱۱]. منبع شماره ۹

[۱۲]. منبع شماره ۸، ص ۳-۴۲۱.

[13]. Gabriel Kolko, The Triumph of Conservatism, 1963, p,3-5

[14]. Andrew Elrod, “The Burglaries Were Never the Stories”, n+1 online, 13 July 2022

[15]. Erik Olin Wright, Class, Crisis and the State, London 1978, P. 236

[16]. Randall G. Holcombe, Political Capitalism, Cambridge, 2018, p.1

[۱۷]. همان منبع، ص ۵۶

[۱۸]. همان منبع، ص ۱۶۰

[۱۹]. همان منبع، فصل هشتم

[۲۰]. همان منبع، ص ۱۹۷-۱۹۵

[21]. Bob Jessop, Political Capitalism, Economic and Political Crises, and Authoritarian Statism, 2015, Spectrum Journal of Global Studies Vol.7, Issue 1

[۲۲]. همان منبع شماره ۲۱

[۲۳]. بنا به تعریف سرمایه‌داری سیاسی، در رژیم‌های دیکتاتوری که پایه‌ی مشروعیت آن‌ها به‌شدت کاهش یافته است.

[24]. Tim Barker, Some Questions About Political Capitalism, New Left Review 140/141, Mar-Jun 2023

[25]. Total lobbying from “Lobbying Database,” <https://www.opensecrets.org/lobby/>; business total tabulated from “Alphabetical Listing of Industries,” https://www.opensecrets.org/lobby/list_indus.php

[26]. Dennis Gilbert, The American Class Structure in an Age of Growing Inequality, 9th ed. (Sage Press, 2015), 183.

[27]. Elsässer, Lea, Svenja Hense and Armin Schäfer. 2018. Government of the People, by the Elite, for the Rich: Unequal Responsiveness in an Unlikely Case. Universität Osnabrück. Mimeo.

[28]. Persson, Mikael and Mikael Gilljam. 2017. “Who Got What They Wanted?” Department of Political Science, University of Gothenburg. Mimeo.

[29]. Lupu, Noam and Zach Warner. 2022. “Affluence and Congruence: Unequal Representation around the World.” *The Journal of Politics*, 84(1):276–290.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-3Zq>



پیرامون «بیانیه»ی نخستین «نقد»

۱۳ مارس ۲۰۲۴

نوشته‌ی: کمال خسروی

توضیح «نقد»: متن پیش رو بازنوشت گفتاری از کمال خسروی در سال ۱۳۶۸ در توضیح و تشریح «بیانیه»ی آغاز کار «نشریه‌ی نقد» (اسفند ۱۳۶۸ تا بهمن ۱۳۷۷) برای جمع کوچکی از علاقمندان است. اهمیت این گفتار، در کنار آشنایی بیش‌تر و نزدیک‌تر با دیدگاه‌های خسروی و زمینه‌های سیاسی و تئوریک که به انتشار این نشریه منجر شد، گزارش تجربه‌ای است که امروز نیز می‌تواند چالش بسیاری از تلاش‌های سیاسی و نظری باشد. به‌روز بودن بسیاری از پرسش‌ها، آشکارترین گواه این چالش است.

در پایان این نوشته متن «بیانیه‌ی نشریه‌ی نقد» (۱۳۶۸) ضمیمه شده است.

موضوع بحث امروز، **بیانیه‌ی نشریه‌ی «نقد»** است که قرار است به‌زودی منتشر شود.

در مقدمه‌ی این بحث، پیش از این که وارد توضیح بعضی از مباحث طرح شده در بیانیه بشوم، مایل‌م روشن کنم که روی سخن این بیانیه طبیعتاً با کسانی‌ست که نقاط عزیمت طرح‌شده در این بیانیه را در اساس می‌پذیرند و این نقاط عزیمت را، به‌عنوان وجه ممیز خود از دیگر جریان‌های سیاسی و تئوریک، تلقی می‌کنند. ببینیم منظور از تئوریک بودن و سیاسی بودن چیست؟

شکل عالی و ایده‌ال کار مورد نظر این است که جریان فکری و انتقادی‌ای که قرار است شکل بگیرد و کارش را در این نشریه آغاز کند، به‌عام‌ترین اصول و پیش‌فرض‌هایی که تا این لحظه‌ی معین در بیانیه طرح شده، به‌عنوان مواضعی پذیرفته‌شده و درونی‌شده نگاه کند و این نشریه را در واقع ارگانی برای انعکاس آرا و عقاید و بحث‌های جریان فکری و انتقادی خود بداند.

البته جای خیال‌پردازی نیست، چون تا جایی که اطلاع دارم، ما از این شکل ایده‌آل بسیار دوریم. کادری معین از نویسندگان، محققان یا پژوهش‌گران مبارزی که امروز بتوانند این نشریه را به‌لحاظ نظری کاملاً تغذیه و تقویت کنند، هنوز به‌طور واقعی وجود ندارد، ولی امید و چشم‌انداز کار در این است که فعالیت‌های — مثل مجموعه کارهایی که ما از سال‌ها پیش انجام می‌دهیم — یک جریان فکری و انتقادی، مایل باشد نتیجه‌ی پژوهش‌ها و بحث‌های انتقادی‌اش را در «نقد» انتشار دهد.

واضح است که این جریان می‌بایست اصول و پیش‌فرض‌های معین و روشنی داشته باشد تا بتوانیم آن را یک جریان تئوریک و سیاسی بنامیم. تئوریک بودنش امری است بدیهی؛ به‌دلیل این که هم اساسی خود را صرف پژوهش و نقد در زمینه‌های تئوریک یک تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه می‌کند. اما وقتی می‌گوییم سیاسی، یعنی جریانی مبارزاتی که در عین حال که خطوط تمایز خود را روشن می‌کند، ناقد جریان‌های فکری مخالف خود است و این نقد را در مجادلات تئوریک، یعنی در حضور سیاسی‌اش عرضه می‌کند. به این ترتیب در معنای عام کلمه جریانی‌ست سیاسی. ببینیم چرا به معنای عام کلمه سیاسی است و نه به معنای خاص. به این دلیل که این جریان نمی‌تواند یک حزب یا تشکل یا گروهی سیاسی باشد. به این دلیل که یک تشکل سیاسی می‌بایست یک برنامه‌ی مشخص، معین و روشن، یک سازمان یا تشکیلات سیاسی و در نتیجه روابط معین سیاسی داشته باشد، در عین حال برنامه‌ها و قلمرو کارش از نظر اعمال سیاست‌ها در جامعه‌ی معین روشن باشد. به نظر من تا جایی که به من و عموماً این مرحله از کار در اوضاع فعلی برمی‌گردد، در مورد بسیاری از این پرسش‌ها، پاسخی وجود ندارد. و همان‌طور که بعداً در توضیح بیانیه خواهیم دید، اساساً کسی که مدعی داشتن چنین برنامه‌ای در این دوران باشد، باید به‌شدت در آن تردید کرد. پس به این معنی، این جریان **سیاسی** است، چراکه فقط خود را به یک سری مطالعات

آکادمیک به معنی فقط خواندن و انتشارشان محدود نمی‌کند، بلکه سیاسی به این معنی است که اهداف سیاسی، اهداف انقلابی را دنبال می‌کند.

در توضیح پیش‌فرض‌های تئوری انتقادی، این مقدمه، بدهت و روشنی بیش‌تری پیدا خواهد کرد. اساساً جریانی که خود را جریانی هوادار تئوری انتقادی یا در واقع معتقد به نقد معرفی می‌کند و پیش‌فرض‌های دیدگاه تئوری انتقادی را می‌پذیرد، می‌داند که این مفهوم در خود تئوری انتقادی نهفته است که کار این تئوری نه فقط تبیین و توضیح بعضی مسائل است، بلکه در عین حال پیش‌برد یک مبارزه‌ی نقادانه هم هست. امروزه شاید بتوان گفت که این نشریه و این جریان انتقادی، عمده‌ترین یا بخش وسیعی از اهداف مبارزاتی‌اش، برخورد‌های نظری است؛ یعنی نقد دیدگاه‌های مختلف چه در جنبش بین‌المللی، و چه در صورت لزوم، نقد دیدگاه‌های سیاسی روشن‌فکران چپ ایرانی. پس به این ترتیب این نشریه می‌خواهد نماینده‌ی نظری جریانی باشد که امروز خود را به‌عنوان یک گرایش در تئوری انتقادی معرفی می‌کند و معتقد است که برای این که یک تئوری انتقادی و جریان انتقادی بتواند وجود داشته باشد و شکل بگیرد، قبول یک‌سری از عام‌ترین حداقل‌ها لازم است. زمانی که کسی نخواهد از این عام‌ترین حداقل‌ها حرکت کند، در واقع به این معنی است که اساساً در قلمرو تئوری انتقادی جا نمی‌گیرد.

توضیح بیانیه

به نظر من امروزه در جریان‌هایی فکری که در رابطه با مسائل ایران، به ویژه در رابطه با مسائل جهان به‌طور کلی، نظراتی را طرح می‌کنند، یک تاکید بر سر مفهومی به اسم «ویژگی» وجود دارد. یعنی نقطه عزیمت استدلال‌شان برای نتیجه‌گیری‌های سیاسی این است که معتقدند این مسئله یا موقعیت، مسئله‌ای یا موقعیتی «ویژه» است. برای روشن شدن چند نمونه می‌آورم: مثلاً این که ایران در حال حاضر در یک شرایط کاملاً «ویژه» ای به‌سر می‌برد که مستلزم راه‌حل‌های «ویژه» است و این راه‌حل‌ها از تئوری مارکس قابل استنتاج نیستند؛ نمونه‌ی دیگر: وضع طبقه‌ی کارگر ایران وضعیتی «ویژه» است و نمی‌توان در توصیف مسائل طبقه‌ی کارگر ایران، از معیارهای عامی که مثلاً در کتاب «طبقات اجتماعی و قدرت سیاسی» پولانزاس، به‌دست داده شده، راه‌حلی استنتاج کرد. پولانزاس یونانی بوده، پس ربطی به طبقه‌ی کارگر ما ندارد و طبقه‌ی کارگر ما در ایران یک طبقه‌ی کارگر «ویژه» است.

ما این‌جا یک سوال طرح می‌کنیم: آیا ما، چون یک روشن‌فکر چپ هستیم، پس «ویژه» ایم؟ یعنی این خصیصه‌ی چپ بودن، که باعث تمایز ما از دیگران می‌شود، ما را «ویژه» می‌کند؟ یا مثالی دیگر، چون ما در موقعیت اجتماعی/تاریخی معینی در جامعه‌ی ایران قرار گرفتیم و این‌گونه شکل گرفتیم، و محصول جبهه‌ی ملی و حزب توده و دوران استالینسم و کمینترن هستیم، به این دلیل خصوصیت «ویژه» به ما

اطلاق می‌شود؟ آیا به این دلایل «ویژه» ایم؟ یا این که، به خاطر چپ بودن و واقعیت جامعه‌ی ما، به خاطر تاثیر و تاثر، و تقابل و دیالکتیکِ بین این دو موقعیت است که پس وضعیت «ویژه» ای داریم؟ مشکل من با این گونه بحث‌ها این است: اساساً مشکلی نیست که ما هر پدیده‌ای را «ویژه» بدانیم، چراکه در واقع هم هر پدیده‌ای ویژه است. به خصوص اگر بخواهیم جامعه‌ی ایران را در نظر بگیریم، واقعاً هم با اتفاقاتی که رخ داده و تاریخی که پشت سر گذاشته، یا با نگاهی تاریخی به روشن‌فکران چپ ایران، و بررسی وقایع اخیر، می‌توان گفت که جامعه‌ی ایران و روشن‌فکران چپ ما، «ویژه» اند. در کم‌تر جایی یا شاید بتوان گفت هیچ جایی در دنیا چنین اتفاقاتی نیافتاده. پس در نتیجه کار دشواری نیست که ما موقعیت خودمان را، و بعد خودمان را به‌عنوان روشن‌فکر چپ، خاص یا «ویژه» بدانیم. پیش از این که روشن کنیم که این گونه طرز تلقی‌ها چه ایرادات و اشکالاتی دارند، می‌توان یک نکته را طرح کرد.

این که ما خود را ویژه بدانیم، به هیچ‌وجه تعین و تعریفی دقیق نیست. زمانی که فقط گفته می‌شود من خاص هستم و با بقیه فرق دارم، نه تنها این ویژگی لزوماً چیزی را لااقل به تمامی روشن نمی‌کند، بلکه این ادعا در واقع به معنی کشیدن مرزهای خود با دیگران، فقط از طریق ممتاز کردن و ارجح کردن، یا برتری از دیگران است.

می‌توان گفت کسی که خود یا موقعیت خود را ویژه می‌داند، در واقع مرزها و دیواره‌های شخصیت خود را به‌روی رخنه‌ی چیزی که هگل آگاهی ناخوش (unglückliches Bewußtsein) می‌نامد، می‌بندد، چرا که این فشار یا توفان این دیواره‌ها یا جداره‌ها را ویران می‌کند. شاید اگر به توضیح آگاهی ناخوش بپردازیم، این کنایه روشن‌تر شود؛ آگاهی ناخوش یعنی آگاهی به درگذرندگی، آگاهی به ناجاودانگی. آگاهی به این که هر وضعیت یا موقعیت معین و ویژه‌ای، دیگر آن چنان که هست، باقی نمی‌ماند. اما آگاهی خوش، آگاهی‌ای است ایدئولوژیک، همواره ایستا، آگاهی‌ای تثبیت‌کننده که تکاپو و پویایی ندارد. آگاهی ناخوش، آگاهی‌ای آزاردهنده و ناراحت‌کننده است، چرا که دال بر این است که من نوعی درگذرنده است، و این دیواره‌ها و مرزها خواهند شکست و این هویت فرو خواهد ریخت. پس این درگذرندگی برای من نوعی آگاهی‌ای ناخوش تلقی می‌شود زیرا برای این که هستی داشته باشد، باید حرکت کند و به چیز دیگری تبدیل شود. با این توضیح از آگاهی ناخوش، می‌توانم بگویم پس کسی که خود یا موقعیتی را ویژه می‌داند، معمولاً از آن عوامل و عناصر و دلایلی که دیواره‌های این ویژگی را می‌شکنند و درگذرنده بودن این وضع را نشان می‌دهند، آزار می‌بیند.

اما ما می‌خواهیم نشان دهیم که چرا آن جاهایی که گفته‌اند تاریخی ویژه است و در موقعیت و وضعیت گروه‌هایی اجتماعی، ویژگی وجود دارد، تکاپو و پویایی تاریخاً این ویژگی را ویران کرده و در واقع بر

فراز این ویژگی، پرچم ناپویزی را در عامیتی **طبقاتی، انسانی و تاریخی** برافراشته. ببینیم منظور از ۱- عامیتی طبقاتی، ۲- تاریخی و ۳- انسانی چیست؟

یک کارگر را در نظر بگیرید. او می‌تواند بگوید که من ویژه‌ام، چرا که با کارگر بغل دستی‌ام فرق دارم، یا متعلق به لایه‌ای هستم که نسبت به لایه‌ی بعدی ویژه است؛ کاملاً درست می‌گوید، هر کدام اختصاصات خودشان را دارند. یا در مقایسه‌ی طبقه‌ی کارگر دو کشور می‌گویند که با یک‌دیگر فرق دارند. پس هر موقعیتی واقعاً ویژه است، اما در متن کدام عامیت ویژه است؟ یک موقعیت در متن یک عامیت، عام است و دیگر ویژه نیست. یک کارگر در مقایسه با کارگر بغل دستی‌اش به واسطه‌ی جایگاه طبقاتی‌شان دیگر ویژه نیست و مسائل‌شان مسائل مشابهی است. یک لایه از طبقه‌ی کارگر ممکن است با لایه‌ی دیگری از طبقه‌ی کارگر در حوزه‌هایی تفاوت داشته باشد، اما به مثابه‌ی طبقه‌ی کارگر با هم تفاوتی ندارند و هر دو لایه در مقابل مسائل و معضلات و مشکلات مشترکی قرار می‌گیرند که دیگر ویژگی این لایه‌ها نسبت به یک‌دیگر در آن مطرح نیست. یا ویژگی طبقه‌ی کارگر دو کشور در مقایسه با هم در عامیت طبقه‌ی کارگر جهانی و مسائلی که در سطح جهانی در برابر طبقه‌ی کارگر قرار می‌گیرد، باز هم ویژگی‌شان را از دست می‌دهند.

پس، اتفاقاً باید بر ویژگی‌ها تاکید کرد، اما در عین حال نباید فراموش کرد که این ویژگی‌ها در متن کدام عامیت هستند. پس از طرفی می‌بایست بر عامیت‌ها تاکید کرد، اما به یاد داشته باشیم که در عین حال ویژگی‌ها وجود دارند.

به نظر من کسانی که بر ویژگی‌ها تاکید می‌کنند و عامیت را فراموش می‌کنند، حافظین وضع موجودند. امروزه تمام جریانات سوسیال دموکراتیک و تمام جریانات معتقد به مرحله‌ی انقلاب دموکراتیک و انواع و اقسام جریانات سیاسی، همگی تماماً نقطه عزیمت استدلال‌شان این است که ایران وضعیتی ویژه دارد. به خاطر این که از این ویژگی حرکت می‌کنند و آن تئوری عامی را که در واقع باید از نظر تاریخی درست باشد، کنار می‌گذارند. برعکس. عده‌ای مانند سوسیال دموکرات‌ها یا سازمان‌های سیاسی دیگری که می‌گویند سوسیالیسم عالی است و حتماً باید به وجود آید و شکی هم در آن نیست، ما هم هوادار سوسیالیسم هستیم، اما شما وضع ایران را در نظر بگیرید، هنوز به زور بر سر زنان چادر می‌کنند، آیا می‌خواهید سوسیالیسم را در **این جامعه** بسازید؟ به این ترتیب عده‌ای باز با تکیه بر این ویژگی، عامیت را فراموش می‌کنند و عده‌ای دیگر با تکیه بر عامیت، ویژگی را فراموش می‌کنند. یا امروزه به عنوان مثال عده‌ای می‌گویند از آن جایی که در جامعه‌ی ایران، سرمایه‌داری حاکم است، پس انقلاب سوسیالیستی است.

در حالی که ما می‌دانیم که این جامعه ویژگی خاص خود و مسائل ویژه‌ی خاص خود را دارد، و ما نمی‌توانیم از عامیت حرکت کنیم و این ویژگی‌ها را رها کنیم.

به نظر من گرایش انتقادی گرایشی است که متکی بر دیالکتیک بین ویژگی‌ها و عامیتِ ناظر بر این ویژگی‌هاست، نه به تنهایی متکی بر عامیت است و نه فقط بر ویژگی‌ها. چرا روی این مسئله تاکید می‌کنم؟ و چرا به نظر من یک جریان انتقادی امروزه باید با این مقدمه کارش را شروع کند؟ به این دلیل که امروزه می‌بینیم که بسیاری از گرایش‌های به اصطلاح چپ، چه در محیط و جامعه‌ی روشن‌فکری ما و چه در کشورهای دیگر جهان، کم‌کم دارند امکان یک تئوری انتقادی را که در یک دوره‌ی معین اجتماعی/تاریخی معتبر باشد، به فراموشی می‌سپارند. این گرایش‌ها معتقدند که ما احتیاجی به یک تئوری انتقادی نداریم، هر شهر، کشور و هر جامعه‌ای می‌تواند راه‌حلی برای مسائل و مشکلاتش پیدا کند. اصلاً تئوری یعنی چه؟ ما اساساً نمی‌توانیم برای همه‌ی جهان یک تئوری داشته باشیم!

در حالی که بنا به تشریحات گفته شده، هرچند ما می‌دانیم که سرمایه‌داری مثلاً پرتغال با سرمایه‌داری اسپانیا و امریکا و ژاپن فرق دارد، اما در عین حال باید توجه کرد که در متن یک عامیت، فرقی با هم ندارند. فرض کنید اگر ما توانسته باشیم قوانین عام تولید سرمایه‌داری را بشناسیم، در آن صورت در رابطه با این قوانین عام تولید سرمایه‌داری، پرتغال و ژاپن هیچ فرقی با هم ندارند، اگرچه دو نوع سرمایه‌داری اند و ویژگی‌های خاص خود را دارند. پس به این ترتیب تاکید بر این است که نباید فراموش کنیم که تئوری انتقادی می‌تواند وجود داشته باشد، و لزومی ندارد و نباید به یک سری تجربه‌های پراکنده در موارد مختلف تجزیه شود و تقلیل یابد.

عامیت تاریخی هم مسئله‌ای بسیار پراهمیت است. با این که امروزه جامعه‌ی ما از اشکال زندگی سنتی ماقبل سرمایه‌داری — اگر نخواهیم فتودالی بگوییم — به اشکال سرمایه‌داری و جامعه‌ی مدرن گذار کرده، باز هم بسیاری بر این ویژگی تکیه می‌کنند که پس ایران یک مسیر کاملاً ویژه را طی کرده. بنا بر مقدماتی که تا به حال طرح کردیم، می‌گوییم این حرف کاملاً درست است، ولی نباید فراموش کرد که این مسیر طی شده در ایران، در بسیاری از عوامل که به عوامل دوران گذار از جوامع ماقبل سرمایه‌داری به جوامع سرمایه‌داری مربوطند، مشترک‌اند. در این جا یک عامیت وجود دارد که فقط مختص جامعه‌ی ایران نیست. فرقی نمی‌کند در یک جامعه، چه ایران باشد چه انگلستان یا هر جای دیگر، در گذار از جامعه‌ی ماقبل سرمایه‌داری به جامعه سرمایه‌داری، می‌بایست مولدین مستقیم به کسانی تبدیل شوند که فقط دارنده نیروی کار خود هستند؛ این که باید تمام پیوندهای ایدئولوژیک، پیوندهای سنتی، قبیله‌ای و رسته‌ای درهم شکسته شود و جامعه متمیزه شود، این تغییرات (از جمله) «ویژگی» **مشترک** تمامی این دوران‌های گذار

است و فقط خصوصیت و ویژگی جامعه‌ی ایران نیست. واضح است که به‌عنوان مثال شکل‌گیری طبقه‌ی کارگر در جوامع مختلف می‌تواند کاملاً متفاوت باشد، یا این که در چه مقطع زمانی یا با چه سازمان‌دهی‌ای شکل می‌گیرد، بازهم می‌تواند کاملاً متفاوت باشد و تردیدی در آن نیست که سوابق طبقه‌ی کارگر در جوامع مختلف، متفاوت است. اما ما زمانی از طبقه‌ی کارگر شکل گرفته در هر جامعه صحبت می‌کنیم که طبقه‌ی کارگر، خود را به‌مثابه‌ی طبقه در برابر دارندگان ابزار تولیدی — که شکل ارزش به خود گرفته‌اند — قرار داده باشد، آن‌گاه، دیگر این ویژگی عام است و اگر قانونی بر این ویژگی عام صادق باشد، آن قانون برای همه‌ی این جوامع صادق است.

باید توجه داشت که تئوری، در یک مقطع معین اجتماعی/تاریخی، باید عام باشد — بعداً توضیح می‌دهیم — پس به این ترتیب ویژگی‌ها می‌توانند گاهی از اوقات در بستری از عامیت طبقاتی، گه‌گاه در بستر عامیت تاریخی، و سرانجام حتی زمانی در بستر عامیت انسانی وجود داشته باشند.

بینیم عامیت انسانی به چه معنی است. ممکن است مسائل و مشکلات تک تک افراد در کشورهای مختلف با هم فرق داشته باشند، اما همگی ما ممکن است یک مسئله‌ی انسانی مشترک داشته باشیم که در یک دوره‌ی معین اجتماعی/تاریخی باز عام باشد؛ مثلاً این که هر انسانی باید حق آزادی بیان داشته باشد، اساساً ربطی به یک کشور خاص در جهان ندارد. در مسئله‌ی حق آزادی بیان، بین انسان‌های دنیا هیچ تفاوتی نیست و این قانون می‌بایست برای تمامی انسان‌ها در هر جامعه‌ای که می‌خواهند باشند، صادق باشد. پس به این ترتیب ما به‌عنوان فرد برای داشتن آزادی در یک عامیت انسانی حل می‌شویم.

مطالبی را که تا این‌جا به‌عنوان مقدمه طرح شد، به صورت اصول^۱ تدوین شده‌اند که در بخش سوم بیانیه آمده است، که به‌موقع بیش‌تر به آن می‌پردازم.

اگر امروز، در سال ۱۳۶۸، روشن‌فکری معتقد است دچار بحران و کم‌دانشی است، و خود را ویژه می‌داند، نباید فراموش کند که در بعضی موارد، مسائل روشن‌فکر این دوران با مسائل روشن‌فکران بعد از کودتای ۲۸ مرداد فرقی ندارند، یا با مسائل روشن‌فکران در مواجهه با چرخش به غرب در ایران و یا با معضلات روشن‌فکر دوران مشروطیت فرقی ندارند.

کافیست بحث‌های فعلی روشن‌فکران ایرانی — عمدتاً در فرانسه — درباره‌ی سه راه‌حل برای جامعه ایران را با بحث‌های دوران مشروطیت، مقایسه کنید، تمامی بحث‌های دوران مشروطه عیناً با همین سه راه‌حل مطرح می‌شدند: ۱- راه‌حل سوسیالیسم، یا ۲- راه‌حل جامعه‌ای مدرن با مدل غربی، و یا ۳- جامعه‌ی اسلامی؟

پس می‌توان دید که درست است که من روشن‌فکر در سال ۱۳۶۸، خیلی با آقاخان کرمانی و میرزا ملکم خان فرق دارم و هردوی ما به‌خودی‌خود ویژه‌ایم، اما در متن یک عامیت، با هم مشترکیم، هردو در یک مقوله‌ی عام می‌گنجیم؛ این عامیت جنبه‌ای است که نباید فراموش کرد.

پس ویژگی وضعیت زمانه‌ی ما به‌لحاظ تاریخی و اجتماعی، به‌طور کلی این است که از یک‌طرف، تئوری انتقادی در بحران است، یعنی یک تئوری انتقادی شایسته‌ی جامع و مانع و کامل درباره‌ی جامعه وجود ندارد، از طرف دیگر، چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان هم در بحران است؛ پروژه‌ی سرمایه‌داری نوع غربی به بن‌بست رسیده، پروژه‌ی نوع جهان‌سومی و پروژه‌ی جامعه‌ی نوع شوروی هم به بن‌بست رسیده و هیچ‌کسی راه‌حلی واقعی و انقلابی در مقابل این بن‌بست‌ها ندارد؛ پس از یک طرف چشم‌انداز تاریخی دچار بحران است: ما شاهد این بودیم که در مقطع قرن بیستم، چشم‌انداز تاریخی دچار بحران نبود، عده‌ای می‌دانستند که یک راه‌حل بهتری وجود دارد که آن را انتخاب کردند. موضوع بحث در این جا این نیست که آن راه‌حل بهتر چه محتوایی داشت، و آیا آن چه به عمل درآمد، همان چیزی بود که آن عده می‌خواستند، یا نه، موضوعی که در این جا اهمیت دارد، این است که در هر حال بحرانی نسبت به چشم‌انداز تاریخی وجود نداشت و اتفاقاً مبارزان درگیر با توان مبارزاتی و خستگی‌ناپذیری هم تلاش‌شان را می‌کردند. کافی است سوسیال دموکراسی آلمان، شوروی و بعد هم انقلاب‌های اسپانیا و مجارستان و غیره را در نظر بگیریم که چه تلاش عظیمی برای متحقق کردن این چشم‌انداز تاریخی داشتند. امروزه اما چشم‌انداز تاریخی در بحران است و هیچ‌کسی پروژه‌ای برای آینده، آن طور که مثلاً پروژه‌ی سوسیالیسمی که در مقطع قرن بیستم وجود داشت، ندارد.

پس دیگر نه یک چشم‌انداز تاریخی روشنی وجود دارد و نه یک تئوری انتقادی‌ای که جواب‌گو باشد، اما چشم‌انداز تاریخی و تئوری انتقادی دو سر رابطه‌ی دیالکتیکی‌اند، انگار هر دو به یک زبان‌اند؛ اگر یک تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه می‌داشتیم، شاید می‌توانستیم یک چشم‌انداز تاریخی بسازیم، و اگر در مقابل ما چشم‌اندازی تاریخی گشوده می‌شد، چه بسا می‌توانستیم یک تئوری انتقادی توانا بسازیم. پس به این ترتیب امروزه **دیالکتیک بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان، ویژگی زمانه‌ی ماست** و این چیزی است که زمانه‌ی ما را از زمانه‌های دیگر جدا می‌کند. اما بلافاصله باید تاکید کرد — بنا به استدلال‌هایی که تا این جا داشتیم — هرچه را که ویژه می‌نامیم، در عین حال باید بگوییم در متن کدام عامیت ویژه است. تاریخ ما در یک بن‌بست به‌سر می‌برد، این ویژگی‌اش است، اما در متن عامیت بن‌بست‌های تاریخی. می‌دانیم که اولین بار نیست که این بن‌بست‌ها، در تاریخ بشر پیش می‌آیند؛ تاریخ بشر در موارد متعددی به بن‌بست برخورد، در موارد بسیار زیادی آلترناتیو چشم‌اندازهایش مبهم شدند، جامعه‌ی کهن به بن‌بست رسیده و چشم‌اندازی برای یک جامعه نوین هم وجود نداشته.

پس ما عامیتی به اسم بن‌بست‌های تاریخی داریم که یکی از این اشکال ویژه‌ی این بن‌بست‌ها، بن‌بست کنونی ما است که، عبارتست از دیالکتیک بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان. پس به این ترتیب اگر می‌گوییم ویژگی زمانه‌ی ما این است، این ویژگی را با توجه به عامیت ناظر بر آن، که عبارت از بن‌بست‌های تاریخی‌ست، عنوان می‌کنیم. در عین حال، چون تئوری فقط روشن‌گر نیست و نقاد هم هست، باید به خود این تئوری به دیده‌ای نقادانه نگاه کرد: تا جایی که به بحران تئوری انتقادی برمی‌گردد، این یک سرِ دیالکتیک است، و سرِ دیگر این دیالکتیک، چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان، یعنی پراتیک‌های انسانی است. خود پراتیک‌های انسانی هم، از یک طرف نقاداند و راه‌حل ارائه می‌کنند، اما از طرف دیگر اغلب در قالب پیش‌بینی‌شده‌ی چشم‌انداز نمی‌گنجند. یعنی از پیش‌بینی ما نسبت به واقعیت، در بسیاری موقعیت‌ها فراتر می‌روند و خود این پراتیکِ ناقد، به‌واقع نقطه‌ی امید است. توجه داشته باشید که مقوله‌ی سازمان‌دهی شورایی — که امروزه به‌مثابه‌ی تئوری پذیرفته شده است، و تاریخش نوشته شده و اسم سازمان‌دهی شورایی را به‌خود اختصاص داده — فقط در اثر حرکت پراتیکِ خودزاینده در دوره‌ای از مبارزات طبقه‌ی کارگر در اواسط قرن ۱۹ شکل گرفت، یعنی شکلی از سازمان‌دهی به‌شکل خودجوش شکل گرفت که بعداً در کمون تحول پیدا کرد و به پراتیکی ارتقاء یافت که در طی یک پروسه به معیاری به اسم سازمان‌دهی شورایی تحول یافت.

در واقع خودِ انکشاف پراتیک باعث شد که به‌مثابه‌ی راه‌حلی در مقابل تئوری قرار بگیرد. به این ترتیب وقتی می‌گوییم که بن‌بست کنونی ما دو سرِ دیالکتیک بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی‌ست، یعنی، از یک طرف معتقدیم که تئوری نقاد است و هم‌زمان باید به آن به دیده‌ی نقادانه نگاه کرد، و از طرف دیگر به پراتیک هم امیدواریم، چراکه پراتیک ممکن است در بحران، دریچه‌ای برای چشم‌اندازهایی باز کند که بحران را بشکند و در واقع تئوری را نجات دهد. یا برعکس، تئوری ممکن است راه‌حل‌هایی را طرح کند که درهایی، رو به‌سوی پراتیک باز کند. به این ترتیب باید توجه داشت که در کار نقد، نقطه‌ی عزیمت ما، بحران چشم‌اندازهای تاریخی است، ولی با حل بحران جامعه‌ی ایران، کار تمام نمی‌شود. برای ما حل بحران تاریخی جامعه ایران می‌تواند تازه دریچه‌ای به روی جهان باز کند. با مثال‌هایی تاریخی شاید منظور روشن‌تر شود.

انقلاب اکتبر با شکل و شیوه‌ی انقلاب بلشویکی که در جامعه‌ای مانند روسیه اتفاق افتاد، الگو و راه‌حلی در اختیار بسیاری از انقلاب‌ها در کشورهای مختلف قرار داد، بحث راجع به خوب یا بد بودن این الگو و راه‌حل نیست. مسئله این‌جاست که شکسته شدن یک بن‌بست در آن‌جا، چشم‌اندازها و دریچه‌هایی را به روی بن‌بست‌های پراتیک و تئوریک که در جوامع دیگر وجود داشت، باز کرد. یا شکل و شیوه‌ی انقلاب

نوع چینی، انقلابی که در واقع با ابتکار دهقانان صورت گرفت، چه‌گونه زمینه‌هایی برای ایجاد جنبش‌هایی در دیگر نقاط دنیا ایجاد کرد.

نقد عبارت است از درگیری با موضوع خود. در عصر کنونی، نقد هم‌زمان با سه دشمن روبه‌روست. یکی، جریاناتی که بانی نظام سیاسی/اجتماعی مسلط در عصر حاضرند؛ در جوامعی مثل ما باید با دو گروه دیگر نیز مبارزه کرد: از یک طرف کسانی که در واقع نوید یک آزادی دست‌کاری‌شده از نوع آزادی غربی و دموکراسی نوع غربی را می‌دهند. (در پراتز بگویم که آزادی دست‌کاری‌شده، آزادی نیست، بلکه آزادی‌ای است که در پوششی ایدئولوژیک صرفاً تصور می‌شود. باید توجه داشت که آن چه در این نوع جوامع وجود دارد، آزادی‌ای دروغین نیست، بلکه در این جا همان مفهوم آزادی صوری مدنظر است، یعنی آزادی در برابر قانون.) پس گفتیم که یک عده نویددهنده‌ی دموکراسی نوع غربی هستند، و گروهی دیگر در برابر دموکراسی نوع غربی، یک رهایی عقیم‌شده و سترون به ما وعده می‌دهند، البته با توجه به وقایعی که امروزه در جوامعی مثل روسیه اتفاق می‌افتد، روشن نیست که حاکمان این جوامع چگونه می‌توانند مدعی و نویددهنده‌ی رهایی باشند، چرا که خود این جوامع به اسم رهایی و به اسم جامعه‌ی به‌اصطلاح «سوسیالیستی» — این که ماهیتاً چه بودند، بسیار ناروشن است — در واقع دچار بحران و عقیم‌شدگی و بن‌بست‌هایی بودند که هنوز هم ما شاهد آن هستیم. پس جریان «نقد»، به‌عنوان گرایشی در تئوری انتقادی — که قرار است از فعالین و روشن‌فکران ایرانی شکل بگیرد — در عین حال هم با وضع موجود، و بنیان آن دست به‌گریبان است، هم با کسانی که هنوز هم وعده‌ی رهایی‌ای عقیم‌شده می‌دهند و سرآخر با کسانی که آزادی دست‌کاری‌شده را وعده می‌کنند.

به این ترتیب نقد، یک وظیفه است که کسی باید انجامش بدهد. وظیفه‌ی ویژه‌ای است که عده‌ای در این عصر باید به‌عهده بگیرند. اما این وظیفه از کسانی که عهده‌دار آن شدند، رسول و ناجی ویژه‌ای نمی‌سازد. هر کسی می‌تواند این وظیفه را به‌عهده بگیرد. به این ترتیب ما برای این کار خود، رسالت ویژه‌ای قائل نمی‌شویم، این وظیفه‌ی ویژه را می‌خواهیم به‌عهده بگیریم.

نشریه‌ی «نقد»

پس از این مقدمه‌ی کلی و کوتاه، حالا سوال می‌کنیم که قلمرو کار و موضوع نشریه‌ی نقد چیست؟

نشریه‌ی نقد می‌خواهد به‌عنوان ادای سهمی در این زمینه کار خود را شروع کند که از یک طرف با کار در رابطه با مسائل تئوریک سعی کند به رفع بحران تئوری انتقادی خدمتی کرده باشد، و از طرف دیگر با نقد ایدئولوژی‌ها به سر دیگر این تقابل بپردازد. همان‌طور که گفتیم این‌ها دو سر یک دیالکتیک است، یعنی تلاش‌های تئوریک به نقد ایدئولوژی‌ها خدمت می‌کنند، و نقد ایدئولوژی‌ها خدمت می‌کنند به نقد تئوریک.

باید توجه داشت که این دو با هم فرق دارند؛ مثلاً فرض کنیم که من نوعی در یک تلاش تئوریک عام در جست‌وجوی دست‌یابی به راه‌حلی در تئوری انتقادی باشم، این تلاش می‌تواند ابزاری باشد برای نقد ایدئولوژی‌ای معین. و همین‌طور برعکس، فردی دیگر، ممکن است دست به نقد یک ایدئولوژی معین بزند، که این نقد در موردی خاص و معین خدمتی خواهد بود به انکشاف تئوری انتقادی در طرف دیگر. پس به این ترتیب کار نشریه‌ی نقد تلاشی است در این دو قلمرو: اول، در قلمرو تئوری که در یک حوزه‌ی اجتماعی/تاریخی معین عام است، و دوم، در قلمرو موارد خاص.

در ادامه سعی می‌کنم به نکاتی که لازم به توضیح است، فقط اشاره‌وار پردازم. ما به‌عنوان روشن‌فکران چپ یک دوره‌ای با بحران و شکست مواجه شدیم. در یک دوره‌ای بخش‌هایی از ما به این نتیجه رسیدند که باید به فعالیت تئوریک و جست‌وجوی تئوریک پردازند. امروزه این جست‌وجوها به نتیجه رسیده، یعنی دیگر تلاش برای جست‌وجوی تازه‌ی تئوری صورت نمی‌گیرد، بلکه در واقع گرایشی شکل گرفته و سعی در تقویت آن گرایش دارد. مثلاً عده‌ای خود را حول دفاع از بیانیه‌ی حقوق بشر متمرکز کرده‌اند و همه‌ی تلاش‌های تئوریک و پراتیکی خود را بر مسئله‌ی امانیسم متمرکز می‌کنند؛ عده‌ای برای تدارک سوسیال دموکراسی در ایران تلاش می‌کنند؛ و عده‌ای در تدارک سازوکار یک لیبرالیسم اقتصادی/سیاسی در ایران هستند؛ و عده‌ای فقط کارشان را محدود به جامعه‌شناسی جامعه‌ی ایران می‌کنند، یعنی بررسی مقاطع معین تاریخی، اجتماعی از جامعه‌ی ایران یا امتزاجی از این دو.

این‌ها پروژه‌هایی است که تاکنون شکل گرفته، و نماینده‌ها و ارگان‌های‌شان هم کم‌وبیش روشن است. حالا یک تئوری جریان انتقادی اگر نمی‌خواهد متعلق به هیچ‌یک از این جریانات باشد، و اگر می‌خواهد به تلاش‌های انتقادی خود ادامه دهد، می‌بایست قائل به یک‌سری پیش‌فرض‌های عام برای ادامه‌ی حرکت خود باشد. پیش از این که به توضیح این پیش‌فرض‌های عام پردازیم، باز هم قلمرو کار نشریه را مقداری بیش‌تر روشن می‌کنیم.

یکی از قلمروهای کار نشریه این است که سعی کند با بررسی زمینه‌ها و تاریخ تئوری انتقادی — یعنی تئوری‌ای که می‌خواست ناقد موضوع خود باشد، یا به‌زبان روشن‌تر، تئوری‌ای که با مارکسیسم شروع می‌شود — تلاش‌های این تئوری و گرایش‌های این تئوری را معرفی و نقد کند. مسلماً با تأکید بر این که در این بررسی انتقادی باید بسیار دقیق بود و از کلی‌گویی‌ها و ابهامات و انتقاداتی که امروزه بسیار مرسوم است، پرهیز کرد. برای کسانی که از دهه‌ی شصت تاکنون به کار و فعالیت نظری مشغول‌اند، فقط مبهم‌گویی درباره‌ی اشکالات مارکسیسم، دیگر کافی نیست. امروزه باید به‌دقت روشن شود که اشکال و ابهام کجاست؛ این ابهامات و اشکالات در کدام قلمرو و مبحث است؛ در کدام تجربه‌ی تاریخی است، و یا دلایلش در کدام تجربه‌ی تاریخی است. یعنی حداقل باید در قلمرو تئوریک به‌دقت روشن کنیم که

وقتی از اشکال و ابهام در مارکسیسم حرف می‌زنیم یعنی چه؟ و یعنی کجا؟ وقتی گفته می‌شود که چپ به شکست رسید یعنی چه؟ امروزه باید با درکی ماتریالیستی این معضلات را بررسی کرد و نقد کرد؛ درک ماتریالیستی به این معنی است که ما نقاط عزیمت را بررسی کنیم و ببینیم چرا اگر ما خود را در همان موقعیت اجتماعی/تاریخی چپ قرار می‌دادیم، یا همان‌طور فکر می‌کردیم که چپ در آن دوران می‌اندیشید، آیا می‌توانستیم به نتایج دیگری برسیم؟ درک ماتریالیستی یعنی این که بررسی کنیم که چرا در آن موقعیت، این نتایج اجتناب‌ناپذیر بودند. چرا غیر از این چیزی نمی‌توانست حاصل شود. باید توجه داشت که منظور سیر تحول تاریخی نیست، بلکه منظور خودِ روشن فکر چپ است. یعنی این که اگر ما خود را در آن موقعیت بگذاریم و صادقانه بررسی کنیم که چه درکی از این تئوری انتقادی داشتیم، چقدر از مارکسیسم خبر داشتیم، چقدر از ابزارها و اشکال و انواع سازمان‌دهی مبارزه خبر داشتیم، چه شناختی از طبقه‌ی کارگر جامعه‌ی ایران داشتیم، آیا صادقانه می‌توانستیم به نتایج دیگری برسیم؟

به این ترتیب کار نشریه پژوهش و نقد در همین قلمروهاست. در عین حال امیدوارم که نویسندگان و فعالان این نشریه، این نوع عقب‌ماندگی تاریخی تئوریک روشن‌فکران چپ ایران را نه تنها دلیلی برای درج‌ازدن و رکود وضعیت چپ‌ها به حساب نیاورند، بلکه این کمبود را یکی از دلایل اساسی برای تلاشی دائمی در جهت رفع آن‌ها، و تلاش برای گشودن چشم‌اندازهای تازه ارزیابی کنند. چرا که بر اساس نقاد بودن پراتیک، ما تجربه‌ی یک پراتیک بسیار درخشان را در چپ داریم و در جامعه‌ی خود شاهد یک تغییر عظیم بوده‌ایم. پس تلاش ما می‌بایست ارائه‌ی راه‌حل‌های تئوریک با مبانی محکمی برای طرح نظرات و استدلال‌های دقیق در سطح جنبش بین‌المللی باشد. در نتیجه اگر تلاش‌های تئوریک ما بتواند با موفقیت عجین باشد، چه بسا بتوانیم حتی راه‌حلی را برای تئوری انتقادی در حیطه‌ی بین‌المللی باز کنیم.

عام‌ترین نقاط عزیمت

نکته‌ی دیگر مبحثی مهم درباره‌ی پیش‌فرض‌های تئوری انتقادی است. عام‌ترین پیش‌فرض‌های یک تئوری انتقادی عبارت‌اند از: ۱) تئوری انتقادی فقط بر مبنای ماتریالیسم ممکن است. این یک پیش‌فرض عام است که من و شما باید بتوانیم بر اساس آن توافق کنیم که تئوری انتقادی‌ای که می‌خواهد ناقد موضوعش باشد، فقط بر اساس یک درک ماتریالیستی نسبت به جامعه و به زندگی ممکن است و با درکی ایده‌آلیستی امکان‌پذیر نیست. این که هر یک از ما درکی ماتریالیستی را چگونه می‌فهمد، و این درک می‌تواند واجد چه نقاط عزیمتی باشد، می‌تواند موضوع بحث باشد. اما من معتقدم درکی ایده‌آلیستی که، در تلاش برای تحقق ایده‌هایی پیش‌فرض گرفته شده باشد و این ایده‌ها را ماورای تاریخی، یا یا فرا-

اجتماعی بداند، نمی‌تواند در حوزه‌ی تئوری انتقادی قرار بگیرد. چراکه تئوری انتقادی در نقد موضوعش دخیل است، ناقد موضوعش است، در نتیجه نمی‌تواند اصولش فراتاریخی باشد. درباره‌ی این که درک ماتریالیستی تاریخی چه پیوندی با تئوری انتقادی دارد، در بحثی که راجع به تزه‌های مارکس درباره‌ی فوئرباخ داشتیم، توضیحات بسیار دقیقی درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی ارائه شد. البته ممکن است ما بر سر این پیش‌فرض عام با هم توافق داشته باشیم، اما قبول کنیم که در این عصر می‌توانیم دیدگاه‌های متفاوتی درباره‌ی ماتریالیسم تاریخی داشته باشیم. به این ترتیب این اولین پیش‌فرض عام در تئوری انتقادی است.

پیش‌فرض ۲). تئوری، نسبت به موضوع تئوری مقدم است، از قبل وجود دارد؛ یعنی همواره ما وقتی به سراغ بررسی یک جامعه یا تئوری می‌رویم، با دست خالی و ذهن خالی کار بررسی را شروع نمی‌کنیم. هرچند این پیش‌فرض درست است، اما باید توجه داشت که تئوری ما در مقاطع اجتماعی و تاریخی معین معتبر است؛ اگر این مقطع اجتماعی/تاریخی تغییر کند، این تئوری هم تغییر خواهد کرد و می‌تواند درست‌اش را از دست بدهد. به‌عنوان نمونه، می‌توانیم فرض بگیریم — این مثال صرفاً یک فرض است و هیچ دقتی در این مثال نیست — که تا پایان جنگ جهانی دوم، تئوری مارکسیسم که برای بررسی جامعه، که نسبت به جامعه پیش‌آ بود، درست و معتبر بود، ولی از بعد از این دوره، شرایط اجتماعی/تاریخی عوض شده و این تئوری دیگر معتبر نیست. پس باید توجه داشت که اولاً تئوری نسبت به موضوعش پیش‌آست؛ ثانیاً، این تئوری فقط در یک مقطع معین اجتماعی/تاریخی درست است و در صورت تغییر این دوران اجتماعی/تاریخی می‌تواند دیگر اعتبار نداشته باشد. اما باید توجه داشت که این تئوری‌ای که نسبت به موضوعش پیش‌آست، خود، محصول یک‌سری پراتیک‌های اجتماعی/تاریخی است، یعنی تاریخ، فعالیت‌های اجتماعی و پراتیک‌هایی وجود داشته است تا این تئوری ساخته شده است، که امروزه این تئوری بر موضوعش مقدم است. مثلاً فرض کنید اگر امروز بخواهیم جامعه‌ی ایران را بررسی کنیم، آن‌گاه بر اساس یک تئوری مارکسیستی که از قبل وجود دارد، به نقد و بررسی این جامعه می‌پردازیم، اما خود این تئوری محصول یک‌سری مبارزات اجتماعی و پراتیک‌های اجتماعی بوده است تا در یک دوره‌ی معینی این امکان برای تدوین این تئوری برای مارکس فراهم آمده و به‌وسیله‌ی مارکسیست‌های دیگر ادامه داده شده است. پس به این ترتیب درست است که خود تئوری، محصول پراتیک‌های اجتماعی/تاریخی است، یا به زبانی دیگر تاریخیت دارد، اما مانع از این نیست که این تئوری نسبت به موضوعش پیش‌آ باشد. فرض کنید ما با یک تئوری پیش‌آیی به نقد جامعه‌ای می‌پردازیم، اتفاقاً همان نقد جامعه، باعث تغییر در تئوری ما شود. حالا اگر بخواهیم با این تئوری تغییر یافته به نقد و بررسی جامعه دیگری بپردازیم، در این صورت باز هم تئوری نسبت به جامعه‌ی بعدی پیش‌آست. پس این هم دومین پیش‌فرض عام در تئوری انتقادی.

زمانی که تئوری به مثابه‌ی تئوری انتقادی یا علم اجتماعی مطرح می‌شود، در هر دوره‌ی اجتماعی/تاریخی، عام و پیوسته است. فکر می‌کنم احتمالاً درباره‌ی تئوری ابهامی وجود نداشته باشد، اما عام و پیوسته بودنش لازم به توضیح است. قبلاً در همین بحث، در مقدماتی این موضوع به نحوی روشن شد و در این جا، نتایجش را مطرح می‌کنیم. اگر واقعاً یک تئوری انتقادی وجود داشته باشد، می‌بایستی در یک دوره‌ی اجتماعی/تاریخی عام باشد؛ و نباید راجع به جامعه‌ای درست باشد و راجع به جامعه‌ای دیگر نادرست. مثلاً راجع به اروپای غربی و امریکا که جزء جوامع سرمایه‌داری‌اند، تئوری‌ای در این عصر وجود دارد که مدعی شناخت قوانین عام جوامع سرمایه‌داری است، اما اگر این تئوری شامل بعضی از جوامع دیگر نشود، در آن صورت آن جامعه دیگر سرمایه‌داری نیست و بیرون از قلمرو این تئوری واقع است. پس این قوانین عام تدوین شده باید در مورد تمامی این نوع از جوامع درست باشند؛ عام بودن تئوری، یعنی در یک مقطع اجتماعی/تاریخی معین باید همه‌ی موضوعات خود را دربرگیرد. پس تا این جا معنی عام بودن روشن است، گفتیم دومین خصیصه‌ی این تئوری پیوسته بودن است؛ یعنی این تئوری هم در خود پیوسته است و گزاره‌ها و بحث‌های این تئوری با هم متناقض نیستند، و ثانیاً یک سیر تاریخی تئوری وجود داشته است. یعنی این که این تئوری هر بار در پروسه‌ای طولانی مدت بارها دگرذیسی یافته، تا این که امروزه به این شکل درآمده است. یعنی ما دائماً از دست‌مایه‌های تئوریک گذشته استفاده می‌بریم و دائماً یک پیوستگی تاریخی در تئوری هم وجود دارد.

ما از این پروسه‌ی استدلال به این نتیجه می‌رسیم که وقتی تئوری عام و پیوسته است، بنابراین به این معنی است که قابل تقلیل به تجربه‌ی معین نیست. اما اگر گفته شود تئوری یعنی این که باید برای هر واقعه که امروز در فلان تاریخ معین و فلان جامعه‌ی معین اتفاق افتاده است، یک تئوری داشت و برای جامعه‌ی دیگر، تئوری دیگری، آن وقت باید گفت این پروژه‌ی جامعه‌شناسی است. در حالی که گفتیم تئوری انتقادی باید عام باشد و همه‌ی موضوعات خود را در یک دوره‌ی اجتماعی/تاریخی معین دربرگیرد. اما به واسطه‌ی تاریخت تئوری نمی‌تواند زمان شمول و جهان شمول باشد. یعنی نمی‌تواند برای همه‌ی زمان‌ها و مکان‌ها درست باشد. به این ترتیب یک تئوری انتقادی بر لبه‌ی تیغ تیزی حرکت می‌کند که دو طرفش دره است. در یک طرف دره ممکن است به پوزیتیویسم و تجربه‌گرایی و امپریسیسم درغلط، و در طرف دیگر به فلسفه‌ی تاریخ و ایده‌آلیسم سقوط کند. اما همواره در تاریخ این دو جریان، با وجود هراس از موضع مقابل، به آن دیگری تبدیل شدند؛ یکی برای این که ایده‌آلیست نباشد، به تجربه‌گرایی صرف بدل شده و عامیت تئوری را فراموش کرده، و دیگری برای این که تجربه‌گرایی صرف نباشد، ویژگی را فراموش کرده و فقط به فلسفه‌ی تاریخ اتکا کرده است. تئوری انتقادی یا نقد، خطی است که از این وسط می‌گذرد. تئوری انتقادی نقد دیالکتیکی این دو جریان است؛ همان طور که قبلاً گفتیم، دیالکتیک بین

عامیت و ویژگی‌ها. از آن جایی که تئوری در مقاطع اجتماعی/تاریخی معین عام و پیوسته است و در این مقاطع معین است که معتبر است، نه قابل **تقلیل** به تجربه‌های ویژه در این جا و آن جاست، و نه قابل **تعمیم** به یک فلسفه‌ی تاریخ جهان‌شمول و زمان‌شمول است. تجربه‌ها یک سرِ دیالکتیک تغییر تئوری‌اند؛ یعنی اگر یک تجربه‌ی تازه به‌دست‌آمده، به‌عنوان عاملی تازه در پراتیک، در تضاد با یک تئوری موجود نتواند آن تئوری را تأیید کند، شروع به تغییر تئوری می‌کند. پس ما تجربه‌های ویژه را بی‌بها و کم‌بها نمی‌دانیم، اما در جایگاه خود قرار می‌دهیم.

به همین دلیل هم هست که قلمرو کار نشریه در عین حال که بحث درباره‌ی تئوری‌ها و نقد تئوری‌هاست، می‌بایست شامل ارئه‌ی تجربه‌های واقعی دست اول حرکات اجتماعی در تاریخ ایران، بخصوص بعد از قیام، یا تحلیل‌هایی نسبت به دوره‌های قبل از آن باشد.

پیش‌فرض (۳) و (۴). تئوری نسبت به موضوعش صرفاً روشن‌گر نیست یا فقط درکی اثباتی/ایجابی نسبت به موضوع خود ندارد، بلکه در عین حال ناقد موضوع خود است، نگاهی ستیزجویانه به موضوع مورد بررسی‌اش دارد؛ یعنی تئوری نسبت به موضوعش بی‌تفاوت نیست و پیش‌فرض (۴) عبارت است از این که، تئوری بی‌طرف نیست، بلکه نسبت به موضوعش کاملاً و آگاهانه جانب‌دار است. خود تئوری، یک طرف دعوا را می‌سازد.

اصل (۵) یا پیش‌فرض عام پنجم. نقد، به یک روش متکی است. نکته‌ای که باید به آن توجه کرد این است که تمام این بحث‌ها درباره‌ی اصل‌ها و پیش‌فرض‌ها، مورد مشاجره هستند و مورد قبول همه نیستند؛ عده‌ای می‌گویند چرا باید اساساً روشی برای بررسی داشت؟ کار تحقیق و پژوهش چه نیازی به روش دارد! ولی این افراد حتی اگر خودشان آگاه نباشند، در هر حال، با روشی کار مطالعه و بررسی و تحقیق را انجام می‌دهند. به این ترتیب این‌ها مباحثی مورد مشاجره‌اند. من معتقدم که نقد متکی است بر یک روش، روشی که پیش از شروع کار وجود دارد؛ بررسی یک موضوع با یک روش و به‌وسیله‌ی روش. در ضمن اما، ما می‌دانیم که روش نقد از موضوع نقد جدا نیست. یعنی روش نقد نمی‌تواند کاملاً مستقل از موضوع نقد باشد. مثلاً در بررسی جامعه‌ی معینی، واضح است که به هر حال این روش می‌بایست با آن جامعه‌ی معین ارتباط داشته باشد. یعنی روش نسبت به موضوعش بی‌تفاوت نیست، به‌ویژه در علوم اجتماعی/تاریخی یا در تئوری انتقادی. اما این که روش نقد از موضوع نقد جدا نیست، باز مانع از این نمی‌شود که روش نسبت به موضوعش مقدم باشد. همان‌طور که قبلاً گفتیم، اگر ما در بررسی و نقد جامعه‌ی معینی، با روش معینی، در پروسه‌ی نقد دریاپییم که روش ما غلط بوده است و این جامعه و موضوع معین می‌بایست با روش دیگری بررسی شود، برمی‌گردیم و با روش جدیدی به کار ادامه دهیم، در این حالت، باز هم روش نسبت به

موضوعش مقدم است و همین‌طور الی آخر. به این ترتیب این‌که روش نقد از موضوع نقد جدا نیست، مانع نخواهد شد که روش نقد به موضوع نقد مقدم باشد. در این‌جا مایلیم برای کسانی‌که نسبت به ایراد هگل در مقدمه‌ی فنومنولوژی — به این‌جا نبودن روش و موضوع نقد، و مسئله‌ی تقدم و تأخرشان — حضور ذهن دارند، پاسخ دهیم.

هگل می‌گوید اگر بگوییم که روش مقدم بر موضوع وجود دارد، به تسلسل درمی‌افتیم. اما چرا؟ او می‌گوید: شما می‌خواهید به روشی جامعه را بررسی کنید، اما نسبت به درستی یا نادرستی روش خود شک دارید. شما می‌گویید پس باید روش خود را بررسی کنم! اما شما ادعا کردید که از قبل باید برای بررسی یک موضوع روش داشت. حالا با آن روشی که قبلاً داشتید، بیایید این روش را بررسی کنید. بعد ممکن است به آن روشی که می‌خواهد این روش را بررسی کند، شک کنید و همین‌طور الی آخر، و این تسلسلی قهقراپی است رو به عقب. پس گفتن این‌که، روش نسبت به موضوع مقدم است، ما را به تسلسل می‌اندازد.

پاسخ: اولاً گفتیم، این‌که روش نقد از موضوع نقد جدا نیست را قبول داریم، اما این مانعی نمی‌شود که روش نسبت به موضوع مقدم باشد. پاسخ به ایراد هگل این است که در مورد دوم اما موضوع بررسی تغییر می‌کند و آن وقت دیگر تسلسلی وجود ندارد و اشتباه هگل این‌جاست. من وقتی بخواهم یک جامعه‌ی معین را بررسی کنم به یک روش از پیش احتیاج دارم، روشی که مقدم بر این جامعه است. حالا اگر در این روش شک کنم و دوباره بخواهم این روش را بررسی کنم، اکنون موضوع بررسی من، خود روش است و دیگر جامعه نیست. پس به‌دلیل متفاوت بودن موضوع بررسی، در این‌جا تسلسلی که هگل می‌گوید، به‌وجود نمی‌آید.

این نکته‌ای است که باید به تفصیل در فرصتی دیگر به آن بپردازیم. در این‌جا فقط مایل بودم پاسخی به این ایراد داده باشم، اگرچه بعید می‌دانم کسانی باشند که این ایراد را به این نظر بگیرند.

پیش‌فرض ۶) در واقع تکرار چیزی است در مقدمه؛ این‌جا آن را تکرار می‌کنیم تا از آن دو نتیجه بگیریم. ما معتقدیم که تئوری انتقادی، از یک طرف در دیالکتیک با بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان قرار دارد. از این‌جا نتیجه می‌گیریم: از آن‌جایی که تئوری انتقادی در بحران است، پس هیچ تئوری توانایی که بتواند ایدئولوژی‌های موجود را نقد کند، وجود ندارد و باید تلاش کرد و آن را ساخت. به همین دلیل هم، تئوری‌های موجود را هم نمی‌پذیریم. اگرچه شخصاً معتقدم که در اندیشه‌ی مارکس و در تجربیات جنبش مارکسیستی، عناصر بسیار قوی و پایه‌هایی بسیار استوار برای تدوین یک تئوری انتقادی وجود دارند. تأکید من بر مارکس و تجربه‌ی جنبش مارکسیستی، به‌دلیل استنباط من از عناصر پایدار و استوار در اندیشه‌ی مارکس و تجربیات جنبش مارکسیستی است. به عبارت دیگر، به‌خاطر قلمرو گسترده‌ی موجود از تجربیات

و دانشی که می‌توان در آن‌ها عناصر پایداری برای تدوین این تئوری انتقادی پیدا کرد، همان‌طور که گفتم عناصری ارزنده مثلاً در اندیشه‌ی مارکس، در تجربه‌های جنبش مارکسیستی و طبیعتاً در اندیشه‌ی کسانی که خود را مارکسیست می‌دانستند، مشخصاً لنین، تروتسکی و بعد در نسل رزا لوکزامبورگ، گرامشی، و بعد در نسل مارکسیسم غربی مانند لوکاچ، گُرش و دیگران یا به‌طور کلی اندیش‌مندانی که خود را مارکسیست می‌دانستند، و یا در تجربیات جنبش مارکسیستی مثل انقلاب روسیه و انقلابات اروپای شرقی مثل انقلاب مجارستان و انقلاب آلمان و غیره. البته منکر این موضوع نیستیم که ممکن است متفکرانی در حوزه‌های غیرمارکسیستی هم وجود داشته باشند که واقعاً در حیطه‌ی اندیشه، عناصری قابل اتکاء برای تدوین یک تئوری انتقادی عرضه کرده باشند.

برگردیم به بحث، به سرِ دیگر دیالکتیک. از آن‌جایی که معتقد به بن‌بست چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان هستیم، می‌گوییم هیچ‌یک از جوامع را در شکل کنونی خود، چه جوامع غربی یا سرمایه‌داری، یا به اصطلاح جهان سوم — یا هرچیزی که به این نوع جوامع اطلاق می‌شود — و جوامع پیرامونی و چه جوامع نوع شوروی را جوامعی آزاد — که انسان به‌عنوان موجودی آزاد و رها در آن‌ها زندگی کند — نمی‌دانیم. این یک نکته، و نکته‌ی دوم این که این جوامع بدون تغییری بنیادین در شالوده‌ها، پایه‌ها و اساس خود، امکان تبدیل شدن به یک جامعه‌ی رهاشده را ندارند. علت این که من در این جا واژه‌ی انقلاب را به کار نمی‌برم و به جایش از پایه‌ها و شالوده‌ها استفاده می‌کنم، به مفهوم بحران تئوری انتقادی برمی‌گردد. چرا که انقلاب و انقلابی خود دچار بحران است و گفتن کلمه‌ی انقلاب چیزی را عوض نمی‌کند، اما وقتی که می‌گوییم تغییر رادیکال در بنیادها، راه را برای این که مفهوم بنیادهای یک جامعه را، و تغییر رادیکال در آن‌ها را بشناسیم، باز می‌گذاریم. پس تئوری انتقادی وظیفه‌اش این است که بنیادهای یک جامعه را بشناسد و بداند تغییر رادیکال در این بنیادها چیست. برای روشن شدن موضوع و فقط به‌عنوان مثال فرض بگیریم: ممکن است امروز گرایش در تئوری انتقادی نظرش این باشد که در جوامع به اصطلاح سرمایه‌داری، بنیادهای این جوامع، روابط تولید آن جامعه‌اند و زمانی این جوامع امکان تغییری رادیکال دارند که، این روابط تولید، یا شیوه‌ی تولید در آن‌ها عوض شود. اما ممکن است همین گرایش، در مورد جوامع نوع شوروی نظرش این باشد که بنیادها در شوروی، روابط و شیوه‌ی تولید نیست، چیز دیگری است، مثلاً شکل سازمان‌دهی سیاسی جامعه است، پس باید این شکل را تغییر داد. این نوع از بحث، در واقع راه را برای تفسیر باز نمی‌گذارد، اما راه را برای کنکاش‌های تئوری انتقادی باز می‌گذارد، یعنی این که ما باید چگونه بنیادهای یک جامعه را تعیین و تعریف کنیم، یا چگونه می‌توان نقاط تغییر رادیکال و بنیادین را در این جوامع پیدا کرد، تا این جوامع بتوانند به‌سوی جامعه‌ای از انسان‌های رهاشده قدم بردارند.

مهر ۱۳۶۸، سپتامبر ۱۹۸۹

بیانیه‌ی نشریه‌ی «نقد» (۱۳۶۸)

آیا ما به‌عنوان روشن‌فکر چپ ایرانی در شرایط ویژه‌ای هستیم؟ آیا این ویژگی ماست به‌عنوان روشن‌فکر چپ یا ویژگی شرایط اجتماعی/تاریخی ماست؛ یا از دیالکتیک این دو موقعیت ناشی شده است؟ و آیا باید بر این اساس برای خود وظیفه‌ای ویژه قائل شویم؟

دشوار نیست که با اتکا بر آنچه روشن‌فکر چپ ایرانی دست‌کم در یک دهه‌ی اخیر انجام داده و یا با آنچه بر او رفته است، برایش نوعی ویژگی دست‌وپا کنیم و دشوار نیست که با استناد به موقعیت جامعه‌ی ایران، تاریخش، تحولات اخیرش و جایگاهش در روابط جهانی آن را ویژه بنامیم.

اما ویژه خواندن خود به‌عنوان روشن‌فکر چپ یا موقعیت اجتماعی/تاریخی خود، همواره سازنده‌ی تعینی دقیق نیست. بسا که تنها میل سررشتی روشن‌فکرانه را ارضاء کند که همواره با تعیین جغرافیایش، خود را از دیگران و دیگر چیزها ممتاز می‌کند تا جدارهای قلعه‌ی هویتش نفوذناپذیر باقی بمانند، چون واحه‌ای از دانایی در برهوت نادانی غبطه‌برانگیز باشد و رسول و ناجی و پیام‌آور دیده شود، همواره خود و موقعیتش را خطیر بیندارد و روزنه‌ها را بر بادِ شورانگیزِ آگاهی ناخوش [unglückliches Bewußtsein] ببندد.

اما، تکاپوی تاریخ، بسیار زمان‌ها که قلعه‌های هویت ویژه را ویران ساخته و بر خرابه‌های آن، بیرق ناویژگی را در عامیتی طبقاتی، عامیتی تاریخی و عامیتی انسانی برافراشته است. نشان داده است که مرزهای آن هویت ویژه که من را از من‌های دیگر و روزگار من را از روزگاران دیگر جدا می‌کرده است، چه لغزنده بوده‌اند. نشان داده است که ویژگی من، تنها در متن عامیتی که روشن‌فکران ۳۶ سال پیش و ۶۸ سال پیش و ۱۰۰ سال پیش خود را ویژه می‌خواندند، ویژه بوده است. پس ویژگی خود، ویژگی شرایط خود و زمانه‌ی خود، و از آن‌جا ویژگی وظیفه‌ی خود، نخست بی‌چشم‌داشت به دیالکتیک این ویژگی‌ها با عامیت ناظر بر آن‌ها، و دوم بی‌توجه به جنبه‌ی انتقادی دو سر تقابل در این دیالکتیک، امکان‌پذیر نیست.

دیالکتیک بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان، ویژگی زمانه‌ی ماست. نخست، بر بستر عامیت بن‌بست‌های تاریخی، و دوم، بر پایه‌ی این باور که تئوری، هم

نقاد است و هم باید به دیده‌ی نقاد در آن نگریست و پراتیک، هم سرشتی نقاد دارد و هم همواره در قالب چشم‌داشت ما نمی‌گنجد.

بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان، نقطه‌ی عزیمت نقد است، اما حل بحران اجتماعی/تاریخی جامعه‌ی ما نقطه‌ی رسیدن و پایان نیست؛ بسا که حل بحران ویژه‌ی ما، چشم‌اندازی عام بر بن‌بست زمانه‌ی ما بگشاید. نقد، تنها راه‌یابی نیست. جدالی است پنجه در پنجه با این بحران و با بانیان آن. چه آن‌ها که پاس‌داران وضع موجود زمانه‌ی ما هستند و چه آن‌ها که مبشران «آزادی» دستکاری‌شده و «رهایی» مثله‌شده و سترون برای جامعه‌ی ما هستند.

در یک کلام، نقد وظیفه‌ی ویژه‌ای است، اما از ما رسولانی ویژه نمی‌سازد.

نشریه‌ی «نقد»، به‌مثابه‌ی ادای سهمی در نقد تئوری انتقادی به‌مثابه‌ی یک سرِ تقابل دیالکتیکِ آن با بحران چشم‌انداز تاریخی؛ و نقد ایدئولوژی‌ها به‌مثابه‌ی سرِ دیگرش، کار خود را بدین دلیل آغاز می‌کند که:

امروز، دیگر یک جریان انتقادی نمی‌تواند تنها به ادعاهایی گنگ و نادقیق چون «شکست چپ سنتی»، «ضرورت بازبینی»، «اشکالات و ابهامات مارکسیست‌ها و مارکسیسم»، «بحران» و... اکتفا کند؛ زیرا پرسه زدن‌های فکری چندساله‌ی اخیر — پرسه‌زدن‌هایی که برای ما روشن‌فکران چپ ایرانی که در چارچوب دگماتیسم؛ ناآشنایی (یا دست‌کم آشنایی اندک) با سیر اندیشه‌ی انتقادی در جهان، مبانی تئوری انتقادی و پیشرفت‌های تئوریک در سطح جهانی؛ روایتی سرودم بریده از مارکسیسم و ناآشنایی (یا دست‌کم آشنایی اندک) با تاریخ و شرایط ویژه‌ی جامعه‌ی خود اسیر بوده‌ایم، اجتناب‌ناپذیر است — اندک اندک این‌جا و آن‌جا به نتایجی رسیده‌اند. پروژه‌ی جامعه‌شناسی جامعه‌ی ایران، تدارک نظریه‌ی لیبرالیسم سیاسی و اقتصادی در ایران، تدارک نظری و سازمانی نوعی سوسیال دموکراسی برای ایران و دفاع از معیارها و اصول بیانیه‌ی حقوق بشر، گرایش‌هایی شکل گرفته از پرسه زدن‌های چندساله‌ی اخیرند.

در نتیجه یک جریان انتقادی امروز باید **عام‌ترین پیش‌فرض‌های** خود را روشن کند تا بر اساس آن‌ها:

الف- به معرفی زمینه‌ها و پیشینه‌های تئوری انتقادی، بن‌بست‌ها و بحران‌هایش بپردازد و از طریق انتقال تجربه‌ی نزدیک به یک قرن مبارزه‌ی نظری و عملی در افق و خیزهای مبارزه‌ی طبقاتی، حتی‌الامکان از اتلاف انرژی مبارزان در پرسه زدن‌های فکری — و از خستگی و دل‌زدگی، به‌عنوان یکی از نتایج بسیار محتمل این پرسه زدن‌ها — جلوگیری کند.

ب- توان خود را در راه روشن کردن جایگاه‌ها و مرزهای دقیق «اشکالات» و «ابهامات» به کار گیرد، مباحث و نقاط عزیمت «شکست» را جست‌وجو کند و با روشی ماتریالیستی توضیح دهد که چرا این «شکست» بر پایه‌ی آن مبنا استوار است و چرا راهی اجتناب‌ناپذیر از آن نقطه‌ی عزیمت بوده است.

ج- با اتکاء به دیالکتیکِ موقعیت ویژه‌ی ما و ویژگی زمانه‌ی ما، در گشودن چشم‌اندازهای تازه‌ی به‌رویی تئوری انتقادی بکوشد، از تکرارها و نسخه‌برداری‌ها بپرهیزد، نقش خود را در راه‌گشایی تئوریک جدی بگیرد و با اتکاء به دانشی که آموخته می‌شود و تجربه‌ای که از سر گذشته است — آن‌هم به بهای گزاف از دست رفتن ارزنده‌ترین مبارزان و انقلابیون — در کشف قلمروهای تازه و شیوه‌های نوین مبارزه با استبداد و استثمار گستاخ و جسور باشد.

عام‌ترین پیش‌فرض‌های یک جریان انتقادی به نظر ما عبارتند از:

۱- تئوری انتقادی تنها بر بنیادی ماتریالیستی ممکن است.

۲- تئوری به‌مثابه‌ی ساختمانی مقدم به موضوع خود، تنها در چشم‌اندازهای معین اجتماعی/تاریخی معتبر است. مقدم بودن تئوری، خود محصول پراتیک‌های اجتماعی/تاریخی است، اما این تاریخت مانع از مقدم بودن آن نیست.

۳- تئوری، به‌مثابه‌ی علم اجتماعی یا تئوری انتقادی، در هر دوره‌ی معین اجتماعی/تاریخی **عام و پیوسته** است. به‌عبارت دیگر، نه قابل **تقلیل** به تجربه‌های ویژه در حوزه‌ی اجتماعی و تاریخی است، و نه قابل **تعمیم** به فلسفه‌ی تاریخی جهان‌شمول و زمان‌شمول. تجربه‌های ویژه، به‌عنوان سرِ دیگر دیالکتیکِ تحول تئوری، در تقابل با انباشت تئوری‌های پیشین، **یکی** از عوامل تغییر و تحول آن هستند.

۴- تئوری، به‌مثابه‌ی علم اجتماعی یا تئوری انتقادی، درکی پوزیتیو از موضوعش نیست، بلکه نسبت به آن نقاد هم هست.

۵- نقد متکی است بر روش؛ تغییراتی که موضوع نقد در روش ایجاد می‌کند — بر این اساس که روش نقد از موضوع نقد جدا نیست — ضرورت پیش‌آیی روش را منتفی نمی‌سازد.

۶- بن‌بست کنونی، همانا، دیالکتیک بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان است. در نتیجه:

الف- هیچ تئوری توانایی که قدرت نقد ایدئولوژی‌های موجود را داشته باشد، وجود ندارد؛ اگرچه کماکان مباحث استواری برای آن در اندیشه‌ی مارکس و تجربه‌ی جنبش مارکسیستی یافت می‌شوند؛ و از

همین‌رو، نقد اندیشه‌های مارکس، مارکسیست‌ها و تجربیات جنبش مارکسیستی باید در دستور کار تئوری انتقادی باشد.

ب- هیچ‌یک از جوامع جهان حاضر، شکلی از زندگی اجتماعی آزاد انسان نیستند؛ و هیچ‌یک بدون تغییرِ رادیکال در شالوده‌های‌شان، امکان بدل شدن به چنین جامعه‌ای را ندارند.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-3ZV>



فراتر از نظریه‌ی امپریالیسم سرمایه‌داری جهانی و دولت فراملی

۳۱ مارس ۲۰۲۴

نوشته‌ی: ویلیام آی. رایبسون

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی

توضیح نقد: با انتشار این مقاله، سومین بخش از پروژه‌ی امپریالیسم به پایان می‌رسد که معطوف به بررسی نظرات دیوید هاروی، به‌ویژه کتابش *امپریالیسم جدید* و منتقدان آن بود. در مقالات بخش بعدی آرا و نظرات الن میک‌سینز وود، به‌ویژه کتابش *امپراتوری سرمایه* و منتقدان آن بررسی می‌شود.

چکیده: سرمایه‌داری جهانی سده‌ی بیست‌ویکم در نظریه‌های «امپریالیسم جدید» هنوز از «سرمایه‌های بومی» تشکیل می‌شود و آن اقتصادهای ملی متمایز و پویای سیاسی جهان را تلاش‌های ایالات متحد

برای خنثی کردن کاهش هژمونی در میان رقابت تشدید یافته‌ی امپریالیست‌ها هدایت می‌کنند. این نظریه‌ها شواهد تجربی درباره‌ی فراملی شدن سرمایه و نقش برجسته‌ی فزاینده‌ی دستگاه‌های دولتی فراملی را در تحمیل سلطه‌ی سرمایه‌داری فراتر از منطق نظام میان‌دولتی نادیده می‌گیرند. در این مقاله استدلال می‌کنم که مداخله‌گرایی ایالات متحد انحراف از جهانی شدن سرمایه‌داری نیست، بلکه پاسخی است به بحران آن. مناسبات طبقاتی سرمایه‌داری جهانی اکنون چنان عمیقاً درون هر دولت-ملتی نقش بسته است که تصویر کلاسیک امپریالیسم به منزله‌ی رابطه‌ی سلطه‌ی خارجی منسوخ شده است. پایان بسط گسترده‌ی سرمایه‌داری پایان دوران امپریالیستی سرمایه‌داری جهانی است. منطق سرسخت انباشت جهانی اکنون عمدتاً درون مجموعه نهادهای سیاسی کنترل‌ناپذیری است که از طریق آن گروه‌های حاکم می‌کوشند آن را مدیریت کنند. ما به یک نظریه‌ی گسترش سرمایه‌داری درباره‌ی فرآیندها و نهادهای سیاسی که از طریق آن‌ها چنین گسترشی رخ می‌دهد، مناسبات طبقاتی و پویای فزاینده‌ی این گسترش نیاز داریم.

مقدمه

بنا به نظریه‌های «امپریالیسم جدید» که در سال‌های پس از وقایع سپتامبر ۲۰۰۱ تکثیر شده‌اند، ایالات متحد درصدد گسترش امپراتوری جهانی و تعدیل کاهش هژمونی خود در میان رقابت تشدید یافته‌ی امپریالیست‌هاست. برخی استدلال می‌کنند که مداخله‌گرایی یک‌جانبه‌ی ایالات متحد ادعاهای قبلی مبتنی بر حرکت به سمت نظم جهانی جهانی شده و نظریه‌های نادرست جهانی شدن را رد می‌کند. [۱] این نظریه‌ها بر بستر جان‌سخت فرضیه‌هایی استوار است و اگر بناست به ریشه‌های پویای اجتماعی و سیاسی جهانی سده‌ی بیست‌ویکم دست یابیم باید از میان برداشته شوند. این فرضیه‌ها که در اظهارات کلاسیک لنین و هیلفردینگ ریشه دارند، متکی‌اند بر فرض وجود دنیایی از سرمایه‌ها و اقتصادهای ملی رقیب، تضاد بین قدرت‌های اصلی سرمایه‌داری، بهره‌کشی از مناطق پیرامونی توسط این قدرت‌ها و چارچوبی متمرکز بر دولت-ملت برای تحلیل پویای جهانی. هیلفردینگ، در مطالعه‌ی کلاسیک خود درباره‌ی امپریالیسم، سرمایه‌ی مالی، استدلال کرد که انحصارهای سرمایه‌داری ملی برای دسترسی به بازارهای بین‌المللی به دولت روی می‌آورند و مداخله‌ی دولت ناگزیر به رقابت‌های شدید سیاسی - اقتصادی میان دولت-ملت‌ها می‌انجامد. [۲] لنین، در جزوه‌ی ۱۹۱۷ خود، امپریالیسم: بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری، بر ظهور مجتمع‌های مالی-صنعتی ملی تأکید می‌کند که تلاش می‌کنند جهان را بین خود از طریق دولت-ملت‌های مربوطه‌ی خویش تقسیم و بازتقسیم کنند. رقابت میان این سرمایه‌های ملی رقیب منجر به رقابت میان دولت‌ها، کشمکش‌های نظامی و جنگ میان کشورهای اصلی سرمایه‌داری شد.

هیلفردینگ، لنین و دیگرانی که جهان اوایل سده‌ی بیستم را تحلیل می‌کردند، این چارچوب تحلیلی مارکسیستی را درباره‌ی سرمایه‌های ملی رقیب شکل دادند و اقتصادسیاسی‌دانان بعدی آن را از طریق نظریه‌های وابستگی و نظام جهانی، نظریه‌ی روابط بین‌الملل رادیکال، مطالعات مداخلات آمریکا و غیره به سده‌ی بیستم منتقل کردند. این چارچوب منسوخ سرمایه‌های ملی رقیب هم‌چنان بر ناظران پویش‌های جهان در اوایل سده‌ی بیست‌ویکم تاثیر می‌گذارد. ادعای زیر توسط کلار نمونه‌ای است از این رویکرد: «منظورم از ژئوپولیتیک یا رقابت ژئوپولیتیکی، منازعه بین قدرت‌های بزرگ و قدرت‌های بزرگ مشتاق برای کنترل قلمرو، منابع و موقعیت‌های مهم جغرافیایی مانند بندرها و لنگرگاه‌ها، آب‌راه‌ها، سیستم‌های رودخانه‌ای، واحه‌ها و سایر منابع ثروت و نفوذ است. امروزه ما شاهد ظهور مجدد ایدئولوژی ژئوپولیتیکی بی‌شمارانه در میان کادرهای رهبری قدرت‌های بزرگ هستیم ... بهترین راه برای دیدن آن چه امروز در عراق و جاهای دیگر رخ می‌دهد، منشوری است ژئوپولیتیک.» [۳] چنین تفکری زمینه را برای موجی از آثار «امپریالیسم جدید» فراهم می‌کند که از ۲۰۰۱ ظاهر شده است. [۴]

اما سرمایه‌داری از زمان لنین، هیلفردینگ و بوخارین اساساً تغییر کرده است. ما به مرحله‌ی فراملی کیفیتاً جدیدی در تکامل مستمر سرمایه‌داری جهانی وارد شده‌ایم که مشخصه‌ی آن شماری تغییرهای بنیادی در نظام سرمایه‌داری است، از جمله: ظهور سرمایه به‌واقع فراملی و ادغام هر کشور در یک نظام جهانی جدید تولید و مالی؛ ظهور یک طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی جدید (TCC) یعنی یک گروه طبقاتی که به جای بازارها و مدارهای ملی، در بازارها و مدارهای انباشت جهانی جدید پایه دارد؛ ظهور دستگاه‌های دولت فراملی (TNS) و ظهور روابط بدیع قدرت و نابرابری در جامعه‌ی جهانی. پویش این مرحله‌ی نوظهور سرمایه‌داری جهانی را نمی‌توان از دریچه‌ی تفکر دولت-ملت محور درک کرد. نمی‌گوییم که دولت-ملت دیگر مهم نیست، بلکه نظام دولت-ملت‌ها به عنوان واحدهای متعامل مجزا — نظام بین‌دولتی — دیگر اصل سازمان‌دهنده‌ی توسعه‌ی سرمایه‌دارانه یا چارچوب نهادی اصلی‌ای نیست که نیروهای اجتماعی و طبقاتی و پویش‌های سیاسی را شکل می‌دهد. [۵]

اسطوره‌ی اقتصادهای ملی و واقعیت سرمایه‌ی فراملی

ویژگی بارز نظریه‌های «امپریالیسم جدید» این فرض است که سرمایه‌داری جهانی در سده‌ی بیست‌ویکم از «سرمایه‌های بومی» و اقتصادهای ملی متمایزی تشکیل شده که با یک‌دیگر در تعامل هستند، و هم‌زمان این تحلیل «رنالیستی» از سیاست جهانی که دولت‌ها با پی‌گیری «منافع ملی» خود عامل به جریان انداختن این سیاست هستند. مثلاً، گوان در مطالعه‌ی بارها نقل‌شده‌اش به نام **قمار جهانی: تلاش واشنگتن برای تسلط بر جهان** [۶]، پیوسته به «سرمایه‌داری آمریکایی»، «سرمایه‌داری

آلمانی»، «سرمایه‌داری ایتالیایی»، «سرمایه‌داری فرانسوی» و از این قبیل ارجاع می‌دهد؛ هر یک از آن‌ها نظام اقتصادی قابل تشخیص و متمایزی است که طبقات سرمایه‌دار ملی سازمان‌یافته‌ای را که درگیر مجموعه‌ای از روابط رقابتی ملی‌اند به‌نحو متمایزی برجسته می‌کند. الن میکسینز وود در رساله‌ی مهم دیگری درباره‌ی «امپریالیسم جدید»، **امپراتوری سرمایه**، تصدیق می‌کند که «سازمان ملی اقتصادهای سرمایه‌داری سرسختانه باقی مانده‌اند.» [۷]

آیا همان‌طور که وود، گوان و دیگران مطرح می‌کنند، اگرچه ذره‌ای شواهد تجربی ارائه نمی‌دهند، باید **فرض کنیم** که همانند مرحله‌های قبلی نظام سرمایه‌داری جهانی سرمایه در راستای خطوط ملی سازمان می‌یابد و توسعه‌ی سرمایه در شکل دولت-ملت متوقف شده است؟ چارچوب بین دولتی/دولت-ملت پژوهش‌گران «امپریالیسم جدید» را موظف می‌کند که با مفهوم بدون معضل «منافع ملی» پوشش‌های سیاسی جهانی را تبیین کنند. «منافع ملی» به چه معناست؟ مارکسیست‌ها تاریخاً مفهوم «منافع ملی» را به عنوان ترفندی ایدئولوژیک به نفع منافع طبقاتی و گروه‌های اجتماعی رد کرده‌اند. «اقتصاد ملی» چیست؟ آیا کشوری است با بازار بسته؟ مدارهای تولید متکی بر قلمرو حفاظت‌شده؟ سیطره‌ی سرمایه‌های ملی؟ یک نظام مالی ملی مجزا و منفرد؟ هیچ کشور سرمایه‌داری در جهان با این توصیف منطبق نیست.

شواهد تجربی زیادی وجود دارند که **فراملی‌شدن** سرمایه را نشان می‌دهند. این شواهد قویاً نشان می‌دهند که شرکت‌های بزرگ فهرست **فورچون ۵۰۰** در اواخر قرن بیستم دیگر شرکت‌های آمریکایی نبودند و به‌طور فزاینده‌ای نماینده‌ی گروه‌های سرمایه‌داری فراملی به شمار می‌آمدند. [۸] نه واقعیت فراملی‌شدن را می‌توان به مجادله گرفت و نه اهمیت آن را برای نظریه‌های کلان اجتماعی و تحلیل پوشش‌های سیاسی-اقتصادی جهان. برای کشف مجموعه‌های بی‌پایانی از شواهد برای تکمیل انباشت داده‌های نظام‌یافته در مورد فراملی‌سازی، فقط کفایت عناوین روزانه‌ی رسانه‌های جهانی را جمع‌آوری کرد. برای مثال، ساموئل پالمیسانو، رئیس و مدیر عامل آی‌بی‌ام، در مقاله‌ای در ژوئن ۲۰۰۶ در **فایننشال تایمز لندن** اظهار داشت که استفاده از کلمه‌ی «شرکت چندملیتی» نشان می‌دهد «تفکر ما پیرامون آن چقدر قدیمی است». او ادامه می‌دهد:

«مدل کسب و کار نوظهور سده‌ی بیست و یکم در واقع "چندملیتی" نیست. این نوع جدید سازمان — ما در آی‌بی‌ام آن را "شرکت یک‌پارچه‌ی جهانی" می‌نامیم — در ساختار و عملیات خود بسیار متفاوت است. ... در مدل چندملیتی، شرکت‌ها ظرفیت تولید محلی را در بازارهای کلیدی ایجاد کردند، در حالی که سایر وظایف را به صورت جهانی انجام می‌دادند. ... شرکت‌های چندملیتی آمریکایی مانند جنرال موتورز،

فورد و آی‌بی‌ام کارخانه‌هایی ساختند و سیاست‌های استفاده از نیروی کار محلی را در اروپا و آسیا برقرار ساختند، اما تحقیق و توسعه و طراحی محصول را عمدتاً در «کشور اصلی» نگه داشتند.» [۹]

گسترش شرکت‌های چندملیتی به این شیوه، بر خلاف فراملی‌سازی اخیر، بین‌المللی‌سازی را تشکیل می‌دهد:

«در مقابل، بنگاه یکپارچه‌ی جهانی، استراتژی، مدیریت و عملیات خود را برای ادغام تولید — و ارائه‌ی ارزش به مشتریان — در سراسر جهان شکل می‌دهد. این امر با فناوری‌های مشترک و استانداردهای تجاری مشترک، که بر پایه‌ی زیرساخت‌های فناوری اطلاعات و ارتباطات جهانی ساخته شده‌اند، ممکن شده... نوآوری امروزه ذاتاً جهانی است.» [۱۰]

آی‌بی‌ام به نوبه‌ی خود یکی از بزرگ‌ترین سرمایه‌گذاران در هند است که به یک پلاتنفرم اصلی برای ارائه‌ی خدمات فراملی به اقتصاد جهانی تبدیل شده. اگر تمرکززدایی و پراکندگی فرآیندهای تولید در سراسر جهان معرف پیشروترین بخش موج اولیه‌ی جهانی شدن بود، موج کنونی شامل تمرکززدایی و پراکندگی جهانی خدماتی مانند پردازش داده‌ها، ادعای خسارت، اپراتورهای تلفن، مراکز تماس، تولید نرم‌افزار، بازاریابی، روزنامه‌نگاری و انتشارات، تبلیغات و بانک‌داری است که اکنون از طریق شبکه‌های پیچیده‌ی برون‌سپاری، مقاطعه‌کاری و اتحادهای فراملی بین شرکت‌ها انجام می‌شود. آی‌بی‌ام از ۹۰۰۰ کارمند در هند در ۲۰۰۴ به ۴۳ هزار نفر (از ۳۲۹ هزار نفر در سراسر جهان) در ۲۰۰۶ رسید و این هزاران کارگر شرکت‌های محلی‌ای را در برنمی‌گیرند که آی‌بی‌ام یا شرکت‌های شریک آی‌بی‌ام هندی با آن‌ها قراردادهای مقاطعه‌کاری بسته‌اند. [۱۱] برخی از زمینه‌های رشد آی‌بی‌ام در هند از ادغام‌های بین آی‌بی‌ام و شرکت‌هایی که قبلاً توسط سرمایه‌گذاران هندی به عنوان شرکت‌های برون‌سپاری راه‌اندازی شده بودند، مانند دخش ای سرویسز دهلی نو (Dagsh eServices of New Delhi) که پس از ادغام با آی‌بی‌ام از ۶ هزار کارمند به ۲۰ هزار کارمند پشتیبان رسید، به وجود آمده. به این ترتیب، و در نمونه‌های بی‌شماری دیگر در سراسر جهان، گروه‌های سرمایه‌داری ملی به مدارهای جهانی انباشت و تشکیل طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی جدید کشیده می‌شوند.

رویکردم به سرمایه‌داری جهانی با تزه‌های قدیمی کارل کائوتسکی نظیر «ولترا امپریالیسم» یا «ابرامپریالیسم» وجه اشتراک اندکی یا تقریباً هیچ اشتراکی ندارد. کائوتسکی در مقاله‌ی خود در ۱۹۱۴، **ولترا امپریالیسم** [۱۲]، پنداشت که سرمایه در ذات خود **ملی** باقی می‌ماند و مطرح کرد که سرمایه‌های ملی به جای رقابت در **سطح بین‌المللی** ساخت‌وپاخت می‌کنند، در حالی که نظریه‌ام درباره‌ی طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی جدید تأکید می‌کند که تضاد بین سرمایه‌ها در سطح محلی است، اما چنین رقابتی در

عصر جهانی شدن شکل‌های جدیدی به خود می‌گیرد که لزوماً به عنوان رقابت ملی بیان نمی‌شود. تزی طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی جدید نشان نمی‌دهد که دیگر سرمایه‌های ملی و منطقه‌ای وجود ندارد، یا این که طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی جدید از نظر داخلی متحد، عاری از کشمکش است و پیوسته به عنوان یک بازی‌گر سیاسی منسجم عمل می‌کند. با این وجود، طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی جدید خود را به عنوان یک گروه طبقاتی بدون هویت ملی و در رقابت با سرمایه‌های ملی تثبیت کرده. تضاد بین بخش‌های ملی و فراملی سرمایه وجود دارد. علاوه بر این، رقابت میان مجموعه‌های خوشه‌ای فراملیتی چنان شدید است که برای تعقیب منافع خود به مجراهای نهادی متعددی از جمله چندین دولت ملی روی می‌آورند. به عنوان مثال، به گفته‌ی رای، آی‌بی‌ام و سهام‌داران و شرکای محلی هندی آن برای قراردادهای برون‌سپاری خدمات با شرکت راه‌حل‌های فناوری شناختی (Cognizant Technology Solutions)، شرکتی مستقر در تینک، نیوجرسی، و رقبای اصلی آی‌بی‌ام در شبه‌قاره هند، رقابت می‌کنند. رقابت بین آی‌بی‌ام و شرکت راه‌حل‌های فناوری شناختی را نمی‌توان رقابتی بین سرمایه‌های ملی کشورهای متمایز در نظر گرفت و هر دو گروه به ایالات متحد و دولت هند روی می‌آورند تا نسبت به رقبا برتری پیدا کنند.

شی‌عواری و اصالت نظریه در نظریه‌های «امپریالیسم جدید»: ناهم‌خوانی‌های دیوید هاروی

غالب نظریه‌پردازان «امپریالیسم جدید» به درجات مختلف اذعان دارند که تغییراتی رخ داده، و به‌ویژه، سرمایه جهانی‌تر شده. با این حال، سرمایه در این روایت‌ها فراملی نشده بلکه «بین‌المللی» است. این روایت‌ها به توضیح نظم بین‌المللی می‌پردازند، که بنا به تعریف، کانون تمرکزشان را بر پویش‌های بین‌دولتی و نه فراملی می‌گذارد. این نیاز به انطباق واقعیت فراملی کردن سرمایه در چارچوب دولت-ملت‌مدار برای تحلیل پویش‌های سیاسی جهان، نظریه‌های «امپریالیسم جدید» را به دوگانه‌نگاری اقتصاد و سیاست سوق می‌دهد.

دیوید هاروی، در رساله‌ی برجسته‌ی این آثار، *امپریالیسم جدید*، استدلال می‌کند که سرمایه اقتصادی است و جهانی می‌شود، اما دولت‌ها سیاسی هستند و منطق قلمرویی خودمداری را دنبال می‌کنند. [۱۳] نظریه‌ی هاروی با این مفهوم شروع می‌شود:

«نکته‌ی اساسی این است که منطق‌های قلمرویی و سرمایه‌دارانه‌ی قدرت را متمایز از یک‌دیگر در نظر بگیریم... بنابراین، رابطه‌ی بین این دو منطق را باید بغرنج و اغلب متناقض (یعنی دیالکتیکی) دانست... تا رابطه‌ای مبتنی بر عملکرد یا رابطه‌ای یک‌سویه. این رابطه‌ی دیالکتیکی زمینه را برای واکاوی امپریالیسم سرمایه‌دارانه بر حسب تلاقی این دو منطق متمایز اما درهم‌تنیده‌ی قدرت فراهم می‌کند.» [۱۴]

با این حال، رویکرد هاروی نه رویکردی دیالکتیکی بلکه مکانیکی است. ابعاد مختلف واقعیت اجتماعی در رویکرد دیالکتیکی جایگاه «مستقلی» ندارند، چرا که هر وجه از واقعیت عنصری است **درونی** از کل بزرگ‌تری که آن را برمی‌سازد. ابعاد متمایز واقعیت اجتماعی ممکن است **از نظر تحلیلی متمایز** باشند، اما به عنوان عناصر درونی فرایندی فراگیرتر **از نظر درونی در هم نفوذ کرده و متقابلاً بر سازنده** هم هستند، به طوری که، مثلاً، اقتصاد/سرمایه و سیاست/دولت **وجه درونی** مناسبات سرمایه‌داری به شمار می‌آیند.

قابل توجه است که هاروی چنین تفکیکی را قائل است، زیرا تاریخ اندیشه‌ی انتقادی مدرن — از پولانی تا پولانزاس و از جمله گرامشی، بگذریم از ۵۰ سال نظریه‌پردازی ماتریالیستی تاریخی درباره‌ی دولت — هم تفکیک **صوری** (ظاهری) سپهر اقتصادی و سپهر سیاسی در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، و هم این توهم را که چنین تفکیکی ارگانیک یا واقعی است نشان داده. [۱۵] تبارشناسی این تفکیک به ظهور بازار و اجبار اقتصادی ظاهراً «محض» آن می‌رسد. این تفکیک در اندیشه‌ی اجتماعی با فروپاشی اقتصاد سیاسی، ظهور اقتصاد کلاسیک و علوم اجتماعی بورژوازی، و تکه‌تکه شدن دانش‌رشته‌ها ظاهر می‌شود. [۱۶] چنین تفکیک سپهر اقتصادی از سپهر سیاسی، مشخصه‌ی کارکردگرایی ساختاری بود که بر بخش بیش‌تر علوم اجتماعی اواسط سده‌ی بیستم سیطره داشت. کارکردگرایی ساختاری به شیوه‌ای مشابه با مفهوم موردنظر هاروی درباره‌ی منطق‌های جداگانه دولت و سرمایه که ممکن است منطبق باشند یا نباشند، سپهرهای مجزای کلیت اجتماعی را از هم جدا کرد و به هر زیرسپهری استقلال کارکردی اعطا کرد که به لحاظ بیرونی با زیرسپهرهای دیگر مرتبط به نظر می‌رسند.

هاروی هیچ برداشت صریحی از دولت ارائه نمی‌دهد، اما اذعان می‌کند که رفتار دولت «به این بستگی دارد که دولت چگونه و توسط چه کسی بر ساخته شده است.» [۱۷] با این حال منطق دوگانه‌ی دولت و سرمایه، فرآیند سیاست‌گذاری در دنیای واقعی را نادیده می‌گیرد که در آن دولت به عقب گسترش می‌یابد، در نیروهای جامعه مدنی استوار است و به روش‌های بی‌شماری با خود سرمایه در هم آمیخته شده است. باید پرسید که نیروهای اجتماعی فراملی چگونه می‌توانند بر بازسازی نهادهای دولتی تأثیر بگذارند. تا جایی که جامعه‌ی مدنی — نیروهای اجتماعی — و سرمایه در حال فراملیتی‌کردن تحلیل ما از دولت هستند، نمی‌تواند در سطح دولت-ملت ایستا باقی بماند. تنگنای اساسی‌ای که ما باید در توضیح پدیده‌های مرتبط با «امپریالیسم جدید» به آن توجه کنیم، مدیریت سیاسی — یا حکومت — سرمایه‌داری جهانی است. چالش نظری این است که چگونه می‌توان اعمال سلطه‌ی سیاسی را در رابطه با نهادهای موجود

گروه‌های مسلط و مجموعه‌ای از روابط تاریخی در حال تغییر میان نیروهای اجتماعی درک کنیم — یعنی در عصر کنونی، امر سیاسی و اقتصادی چگونه بیان می‌شود؟ این نیاز به برداشتی از عاملیت و نهادها دارد. اما غالب آثار مرتبط با «امپریالیسم جدید» به جای ارائه‌ی یک هستی‌شناسی از عاملیت و نحوه‌ی عملکرد آن از طریق نهادهای تاریخی شکل گرفته، این نهادها را شی‌ءواره می‌کنند. نهادها فقط الگوهای نهادینه‌شده — یعنی کدگذاری‌شده‌ی — تعامل بین نیروهای اجتماعی‌اند که وجوه مختلف مناسبات مادی‌شان را ساختاربندی می‌کنند. وقتی پویای جهان را بر حسب نهادهایی توضیح می‌دهیم که وجود یا عاملیتی مستقل از نیروهای اجتماعی دارند، این نهادها را شی‌ءواره می‌کنیم. نظریه‌های حالت بحرانی و اقتصاد سیاسی بین‌المللی گرامشیاپی [۱۸]، به‌رغم محدودیت‌هایشان، به ما آموخته‌اند که داستان با نیروهای اجتماعی واجد بستری تاریخی به عنوان عاملان جمعی آغاز می‌شود و به پایان می‌رسد. همان‌طور که منتقدانم ادعا می‌کنند، [۱۹] نقد چارچوب تحلیلی دولت-ملت، به سیاق موردنظر، نادیده گرفتن دولت-ملت نیست، بلکه به معنای شی‌ءوارزدایی از آن است. مقوله‌های شی‌ءواره‌کننده منجر به تحلیل‌های واقع‌گرایانه از قدرت دولتی و نظام بین‌دولتی می‌شود. واقع‌گرایی می‌پندارد که اقتصاد جهانی به اقتصادهای ملی متمایز تقسیم می‌شود که با یک‌دیگر تعامل دارند. هر اقتصاد ملی یک توپ بیلیارد است که با اقتصادهای دیگر برخورد می‌کند. سپس این تصویر بلیاردی برای توضیح پویای سیاسی جهانی براساس دولت-ملت‌ها به عنوان واحدهای متعامل گسسته (نظام بین‌دولتی) به کار می‌رود.

هاروی می‌گوید دولت با بازگشت به رویکرد واقع‌گرایانه، «برای دفاع از منافع خود و دستیابی به اهداف خود در کل جهان مبارزه می‌کند.» [۲۰] اما هاروی به این شی‌ءواره شدن دولت اکتفا نمی‌کند. او یک شی‌ءوارگی قلمرویی اضافی را وارد بحث می‌کند، به نحوی که روابط قلمروی در روابط اجتماعی درون‌ماندگار می‌شود. هاروی می‌نویسد: «ثروت و رفاه سرزمین‌های خاص به قیمت فقر و تنگدستی سرزمین‌های دیگر افزایش می‌یابد.» [۲۱] این تصویری است به غایت شی‌ءواره — «سرزمین‌ها» به جای گروه‌های اجتماعی «ثروت» (ارزش‌های انباشته‌شده) دارند و از «رفاه» برخوردارند. هاروی از این طریق برای پیش‌برد تز خود درباره‌ی «امپریالیسم جدید» به فضا به عنوان یک نیروی اجتماعی/سیاسی در قالب قلمرو وجودی مستقل می‌بخشد. کانون بحث این نیست که چگونه نیروهای اجتماعی هم در فضا و هم از طریق نهادها سازمان‌دهی می‌شوند. در عوض به نظر هاروی، قلمرو وجود قائم به ذات مستقلاً پیدا می‌کند، منطقی فاعلی. به ما گفته می‌شود که «هستومندهای قلمرودار» کارکردهای تولید، تجارت و غیره دارند. آیا «هستومندهای قلمرودار» واقعاً این کارها را انجام می‌دهند؟ مگر در دنیای واقعی افراد و گروه‌های اجتماعی به تولید، تجارت و غیره نمی‌پردازند؟ و این فعالیت‌ها را از طریق نهادهایی انجام می‌دهند و به واسطه‌ی آنها می‌توانند فعالیت‌های خود را به عنوان عامل سازمان‌دهی، نظام‌مند و

مشخص کنند. گروه‌های اجتماعی در دوران مدرن از طریق شکل نهادی خاص دولت-ملت مبتنی بر سرزمین، گرد می‌آیند و سازمان‌دهی می‌شوند. اما این شکل نهادی خاص نه قائم به ذات حیاتی از آن خود به دست می‌آورد و نه تغییرناپذیر است. دولت-ملت‌ها به وجود خود ادامه می‌دهند، اما ماهیت و معنای آن‌ها با دگرگونی روابط و ساختارهای اجتماعی تحول می‌یابد. به‌طور خاص، به عنوان نهادهای فراملی.

هاروی با تکیه بر بینش‌های لوفور، مارکس، لوکزامبورگ و دیگران، مفهوم بسیار زایای ترمیم‌های فضایی (یا مکان‌مند-زمان‌مند) را ارائه کرد تا بفهمد چگونه سرمایه به‌طور لحظه‌ای تضادها (به‌ویژه بحران‌های فوق‌انباشت) را در یک مکان با جابه‌جایی آن‌ها به جاهای دیگر از طریق گسترش جغرافیایی و بازسازمان‌دهی فضایی حل می‌کند. هاروی به پیروی از اظهارنظر معروف مارکس که انباشت گسترده‌ی سرمایه مستلزم «نفی مکان از طریق زمان» است، اصطلاح «فشردگی زمان-مکان» را با اشاره به جهانی شدن به عنوان فرآیندی ارائه کرد که شامل غلیان جدیدی از فشردگی زمان و مکان در نظام سرمایه‌داری جهانی است. [۲۲]

اما «مکان‌ها» به‌خودی‌خود هیچ وجود یا معنایی ندارند. این افراد هستند که در مکان‌های خاصی زندگی می‌کنند و جابه‌جا می‌شوند (به معنای واقعی کلمه) و ترمیم‌های مکان‌مند-زمان‌مند را انجام می‌دهند. «روابط مبادله‌ای نامتقارن» که در مرکز تأکید هاروی بر پایه‌ی قلمروی «امپریالیسم جدید» قرار دارند، باید بر روابط تبادل قلمرویی موردنظر هاروی متکی باشد. اما فقط این نیست: آن‌ها باید مبادلات قلمرویی دولت-ملت باشند. اما روابط مبادله‌ای روابط اجتماعی‌اند، یعنی مبادلات بین گروه‌های اجتماعی خاص. هیچ چیزی در مفهوم مبادلات نامتقارن وجود ندارد که با حکم و دستور به آن‌ها جلوه‌ی قلمرویی بدهد. دلیلی وجود ندارد که **فرض کنیم مبادلات نابرابر لزوماً مبادلاتی هستند** بین سرزمین‌های متمایز، و از آن کم‌تر به‌طور مشخص بین دولت‌های ملی متمایز. این که آن‌ها چنین جلوه‌ای را به دست می‌آورند یا نمی‌آورند، یک تحلیل تاریخی، تجربی و اقترانی است. مطمئناً روابط مکانی بین نیروهای اجتماعی در طول تاریخ تا حد زیادی به میانجی قلمرو بوده است؛ روابط مکانی روابط قلمرویی تعریف شده است. اما این قلمروسازی به هیچ وجه در روابط اجتماعی نهفته نیست و ممکن است اهمیت آن با پیشرفت جهانی شدن محو شود.

هر نظریه‌ی جهانی شدن باید به موضوع مکان و فضا، از جمله روابط فضایی متغیر میان نیروهای اجتماعی و نحوه‌ی مکان‌مندی مناسبات اجتماعی بپردازد. به رغم موجی از گزاره‌های نظری، از «فضای جریان‌ها» ی کاستل که جای‌گزین «فضای مکان» شده [۲۳]، و ایجاد «فاصله‌ی زمانی-مکانی» گیدنز به‌منزله‌ی «زدودن» مناسبات اجتماعی از قلمرو سرزمینی و گسترش آن‌ها در سراسر جهان به روش‌هایی که ممکن

است اصطکاک قلمروی را از بین ببرد [۲۴] این کار به‌طور رضایت‌بخشی انجام نشده است. این مفهوم از بازیگربندی در حال تکوین و جدید زمان و فضای اجتماعی محور تعدادی از نظریه‌های جهانی شدن است. این مفهوم به نوبه‌ی خود به موضوع نظری بزرگ‌تر رابطه‌ی ساختار اجتماعی با فضا، مفهوم فضا به عنوان مبنای مادی پراتیک‌های اجتماعی و تغییر رابطه‌ی بین قلمرومداری/جغرافیا، نهادها و ساختارهای اجتماعی تحت جهانی شدن اشاره می‌کند. پرسش اساسی در اینجا راه‌هایی است که جهانی شدن ممکن است پویای فضایی انباشت و ترتیبات نهادی که از طریق آن اتفاق می‌افتد را دگرگون کند. **سوژه — به معنای واقعی کلمه، یعنی کارگزاران/سازندگان جهان اجتماعی — فضای جهانی نیست، بلکه افراد در آن فضاها هستند.** بنابراین، آنچه محوری است، بازیگربندی فضایی مناسبات اجتماعی فراتر از چارچوب دولت-ملت/بین‌دولتها است، اگر در واقع حتی فراتر از قلمرو نباشد.

دولت‌ها روابط اجتماعی نهادینه‌شده و بازی‌گران قلمرودار هستند تا جایی که آن مناسبات اجتماعی قلمرومدار می‌شوند. دولت-ملت‌ها مناسبات اجتماعی هستند که از لحاظ تاریخی قلمرومدار شده‌اند، اما این مناسبات بنا به تعریف قلمرو ارضی نیستند. تا آن‌جا که ایالات متحد و سایر دولت‌های ملی فرآیندهای اجتماعی و اقتصادی قلمروزدا را ترویج می‌کنند، بازی‌گران قلمرودار **نیستند**. هنگامی که دولت ایالات متحده جابه‌جایی جهانی فرآیندهای انباشت را که قبلاً در قلمرو ایالات متحده متمرکز شده بود، ترویج می‌کند، نمی‌توان آن را اقدام قلمرومدار در نظر گرفت. رویکرد هاروی برای توضیح چنین رفتاری در تضاد است، زیرا بنا به تعریف او، دولت ایالات متحده باید بزرگ‌نمایی قلمرو خود را ترویج کند. هاروی مشاهده می‌کند که وقتی در توسعه‌ی سرمایه‌داری، بانک‌داری ملی جای‌گزین بانک‌داری محلی شد، «جریان آزاد سرمایه‌ی پولی در سراسر فضای ملی، پویای منطقه‌ای را تغییر داد.» [۲۵] به همین منوال می‌توان استدلال کرد که جریان آزاد سرمایه در سراسر فضای جهانی، این پویاها را در مقیاس جهانی تغییر می‌دهد.

به سوال مان برگردیم: چرا هاروی منطق‌های جداگانه‌ای برای اقتصاد و سیاست — برای سرمایه و دولت پیشنهاد می‌کند؟ با تفکیک امر سیاسی و اقتصادی، او قادر است ادعا کند که جهانی شدن در واقع پویای فضایی انباشت را دگرگون کرده است — از این رو سرمایه جهانی می‌شود — اما ترتیبات نهادی چنین انباشت جهانی به عنوان دولت-ملت قلمرومدار باقی می‌ماند. دولت منطق مستقل خود را دارد که آن را وارد رابطه‌ای خارجی با سرمایه جهانی می‌کند. در اینجا به دام اصالت نظریه می‌افتیم. اگر با این فرض **تئوریک شروع کنیم** که جهان از دولت‌های ملی مستقل و قلمرودار تشکیل شده و این شکل نهادی-سیاسی خاص چیزی است درون‌ماندگار در دنیای مدرن — وود این فرض را به صراحت به عنوان **قانون**

سرمایه‌داری در نظر می‌گیرد؛ از نظر هاروی این امر ضمنی به نظر می‌رسد — پس جهان در حال تغییر سده‌ی بیست‌ویکم باید با فرمان نظری در این شرایط توضیح داده شود. واقعیت باید به گونه‌ای ساخته شود که با برداشت نظری از یک نظم سیاسی و نهادی بین دولتی و مبتنی بر دولت-ملت تغییرناپذیر مطابقت داشته باشد. اما از آن‌جا که هاروی واقعیت جهانی شدن سرمایه را تصدیق می‌کند، بنابراین مجبور است منطق آن سرمایه‌ی جهانی‌کننده را از منطق دولت‌های قلمرودار جدا کند؛ او مجبور است یا ساختار نظری را به کلی کنار بگذارد یا آن را بر اساس دوگانه‌انگاری امر اقتصادی و امر سیاسی، سرمایه و دولت بنا کند.

نظریه باید واقعیت را روشن کند، نه این‌که واقعیت را با آن مطابقت دهد. دام این اصالت نظریه (theoreticism)، پروراندن تحلیل‌ها و گزاره‌هایی است که با مفروضات نظری مطابقت داشته باشند. از آن‌جایی که نظریه‌های متداول چارچوبی از یک نظام بین‌دولتی را تشکیل می‌دهند که از دولت‌ها، اقتصادها و سرمایه‌های ملی رقیب تشکیل شده، بنابراین واقعیت قرن بیست‌ویکم باید به گونه‌ای تفسیر شود که این واقعیت با این چارچوب مطابقت داشته باشد. قائل شدن چنین اصالتی برای نظریه نظریه‌پردازان «امپریالیسم جدید» را به دوگانه‌گرایی اسکیزوفرنیک منطق‌های اقتصادی و سیاسی وا می‌دارد. در هر صورت، هاروی خود را در بن‌بستی گرفتار کرده که این دام را برحسته می‌کند. به‌رغم اذعان او به فراملی شدن سرمایه، نتیجه می‌گیرد که منطق سیاسی/قلمرویی دولت ایالات متحد اکنون در برابر دولت-ملت‌های رقیب با تلاش برای گشودن فضا برای تخلیه‌ی مازاد سرمایه‌ی ملی، و از این رو امپریالیسم جدید ایالات متحد، پیش رانده می‌شود. این عدم‌انسجام در استدلال هاروی بازتاب تضادی عمومی در آثار «امپریالیسم جدید» است: دوگانه‌انگاری امر اقتصادی و سیاسی، سرمایه و دولت، با این ادعا که دولت ایالات متحد در خدمت سرمایه (ی ملی ایالات متحد) عمل می‌کند، نفی می‌شود.

سرمایه‌داری جهانی و دولت فراملی

نظریه‌های «امپریالیسم جدید» سیاست خارجی ایالات متحد را در رابطه با فرض واقع‌گرایانه‌ی رقابت میان سرمایه‌های ملی و در رقابت سیاسی و نظامی متعاقب آن بین دولت-ملت‌های اصلی واکاوی می‌کنند. هاروی ادعا می‌کند که «ایالات متحد بازارهای سرمایه را در سراسر جهان به زور می‌گشاید تا امتیازهای خاصی را ... در اختیار مؤسسات مالی ایالات متحد قرار دهد». آریگی می‌گوید ایالات متحد با درگیر شدن در سیاست مداخله‌گرایی شدید افول هژمونیک خود را تعدیل می‌کند. [۲۶] فاستر می‌گوید: «رقابت بین کشورهای سرمایه‌داری محور چرخ امپریالیستی باقی مانده است.» «در دوره‌ی کنونی امپریالیسم هژمونیک جهانی، ایالات متحد بیش از هر چیز درگیر گسترش قدرت امپریالیستی خود تا حد امکان و تابع کردن

بقیه‌ی جهان سرمایه‌داری به منافع خود است.» [۲۷] هنر وود تأکید می‌کند که سیاست خارجی ایالات متحد در سال‌های اخیر به‌نحو غربی معطوف به احیای قدرت نسبی سرمایه‌داران «آمریکایی» بوده است؛ [۲۸] و وود می‌نویسد: «اتحادیه‌ی اروپا قدرت اقتصادی بالقوه قدرت‌مندتری از ایالات متحد دارد.» [۲۹]

با این حال، در بررسی باور وود، مطالعه‌ی تجربی اقتصاد جهانی آشکار می‌کند که شرکت‌های فراملی هم در داخل و هم خارج از مرزهای قلمرو اتحادیه‌ی اروپا فعالیت می‌کنند، سرمایه‌گذاران فراملیتی از همه‌ی کشورها هر روزه تریلیون‌ها یورو و دلار خرید و فروش می‌کنند و سرمایه‌گذاران اروپایی همان قدر در مدارهای فراملی انباشت که به‌طور جدایی‌ناپذیری اقتصاد «ایالات متحد» را در می‌نوردد عمیقاً ادغام شده‌اند که سرمایه‌گذاران آمریکایی در مدارهایی که اقتصاد «اتحادیه‌ی اروپا» را در می‌نوردد. این سرمایه‌داران فراملی در سراسر مرزهای ایالات متحد و اتحادیه اروپا فعالیت می‌کنند و در تثبیت اقتصاد «ایالات متحد» و «اتحادیه‌ی اروپا» و موسسات مالی «آنها» منافع مادی و سیاسی دارند. هنگامی که مفهوم واقع‌گرایانه‌ی جهانی از اقتصادهای ملی و سرمایه‌های ملی را تکذیب می‌کنیم، توالی منطقی در استدلال‌ورزی «امپریالیسم جدید» مانند خانه‌ای پوشالی فرو می‌ریزد، زیرا کل این عمارت بر اساس این مفهوم بر ساخته شده. با درک واقعیت سرمایه‌ی فراملی می‌توانیم سیاست خارجی ایالات متحد را در رابطه‌ی ارگانیکش با ساختار و ترکیب واقعی نیروهای اجتماعی مسلط در نظام سرمایه‌داری جهانی درک کنیم.

ادعای من مبنی بر این که دستگاه‌های دولت فراملی در حال ظهورند، به این معنا نیست که نهادهای فراملی مانند صندوق بین‌المللی پول یا سازمان تجارت جهانی جای‌گزین دولت ملی می‌شوند یا — به گفته‌ی وود — دولت ملی را بلاموضوع می‌کنند. به بیان دقیق‌تر، دولت ملی به ساختار نهادی فراملی بزرگ‌تری بدل می‌شود که شامل روابط پیچیده‌ی جدید بین دولت‌های ملی و نهادهای فراملی از یک سو و نیروهای طبقاتی و اجتماعی متنوع از سوی دیگر است، و از لحاظ کارکردی در آن جذب می‌شود. از آنجایی که دولت‌های ملی توسط نیروهای سرمایه‌داری فراملی تسخیر می‌شوند، در خدمت منافع فرایندهای انباشت جهانی قرار می‌گیرند و نه محلی. برای مثال، دولت فراملی نقش کلیدی در تحمیل مدل نئولیبرالی بر جهان سوم قدیمی و در نتیجه در تقویت روابط طبقاتی سرمایه‌داری جهانی ایفا کرده است.

تعداد کمی از مفسران پیشنهاد می‌کنند که دولت-ملت در حال ناپدید شدن است، یا سرمایه می‌تواند اکنون بدون دولت وجود داشته باشد یا توانسته وجود داشته باشد. اظهارنظر وود و دیگران مبنی بر این که سرمایه‌ی جهانی به دولت‌ها (ی محلی) نیاز دارد، نه بدیع است و نه چالش‌برانگیز. من، و بسیاری دیگر، طی سال‌های

متممادی استدلال کرده‌ام که تناقض بنیادی سرمایه‌داری جهانی این است که به دلایل تاریخی، جهانی‌سازی اقتصادی در چارچوب سیاسی/قدرت یک نظام دولت-ملت آشکار شده است. موضوع واقعی این نیست که آیا سرمایه‌داری جهانی می‌تواند از دولت صرف‌نظر کند یا خیر — واضح است که نمی‌تواند. بلکه موضوع این است که دولت ممکن است در یک فرآیند دگرگونی همراه با بازسازی و دگرگونی سرمایه‌داری جهانی قرار داشته باشد. سؤال این است که تا چه حد و از چه راه‌هایی ممکن است شکل‌های دولتی و پیکربندی‌های نهادی جدید ظهور کنند و چگونه می‌توانیم این پیکربندی‌های جدید را نظریه‌پردازی کنیم؟

کارکردهای حیاتی‌ای وجود دارند که دولت ملی برای سرمایه‌ی فراملی انجام می‌دهد نظیر مجموعه‌ی سیاست‌های اقتصادی محلی با هدف دستیابی به تعادل اقتصاد کلان، تهیه قوانین مالکیت، زیرساخت‌ها و البته کنترل اجتماعی و بازتولید ایدئولوژیک. با این حال، دولت‌های ملی برای سازمان‌دهی یک‌پارچگی فراملی سیاست‌های کلان اقتصادی، ایجاد زمینه‌ای واحد برای فعالیت سرمایه‌ی فراملی، تحمیل رژیم‌های تجاری فراملی، «شفافیت» فراملی و غیره از آمادگی لازم برخوردار نیستند. بر ساخت یک نظام حقوقی و تنظیم‌کننده‌ی فراملی برای اقتصاد جهانی در سال‌های اخیر وظیفه‌ی مجموعه‌ای از نهادهای فراملیتی بوده است که تجویزها و اقدامات سیاسی آن‌ها با سیاست‌های دولت ملی نئولیبرالی که نیروهای محلی فراملی‌محور آن را تسخیر کرده‌اند، هماهنگ شده است.

یک ساختار نهادی فراملی نقش برجسته‌تری در هماهنگی سرمایه‌داری جهانی و تحمیل سلطه‌ی سرمایه‌داری فراتر از مرزهای ملی ایفا کرده است. بدیهی است که صندوق بین‌المللی پول با تحمیل برنامه‌ی تعدیل ساختاری که کشورهای معینی را به روی نفوذ سرمایه‌ی فراملی، تبعیت نیروی کار محلی و استخراج ثروت توسط سرمایه‌داران فراملی می‌گشاید، هم‌چون نهاد دولتی برای تسهیل استثمار کار محلی توسط سرمایه جهانی عمل می‌کند. جزم «امپریالیسم جدید» این شیوه‌های صندوق بین‌المللی پول را به ابزار امپریالیسم «ایالات متحد» تقلیل می‌دهد. [۳۰] با این حال، من هیچ برنامه‌ی تعدیل ساختاری صندوق بین‌المللی پول را نمی‌شناسم که شرایطی را در کشور مداخله‌شده ایجاد کرده باشد که به‌جای گشایش آن کشور، کار و منابعش به روی سرمایه‌داران هر گوشه‌ای از جهان، به نفع سرمایه‌ی «ایالات متحد» باشد.

سیاست خارجی ایالات متحد را مدیران دولتی به عنوان سیاست‌گذاران مستقیم و نخبگان شرکت‌های سیاسی که طبقه‌ی حاکم را به معنای رسمی کلمه تشکیل می‌دهند، پشت سر مردم اعمال می‌کنند. با این همه، سیاست‌گذاری دولتی نیز فرآیندی است که در آن جناح‌ها و نهادهای مختلف، که دستگاه دولتی را تشکیل می‌دهند، بر تصمیم‌گیری در لحظات معین تأثیر می‌گذارند. تفاوت‌های تاکتیکی و استراتژیک و

همچنین رقابت‌های شخصی و نهادی در سطح سیاست‌گذاری مستقیم در منازعه‌های مرتبط برای کنترل سیاست نقش دارند. این پراکنش قدرت سازنده‌ی سیاست خارجی درون نخبگان و سطوح استقلال (نسبی) در میان سیاست‌گذاران مستقیم می‌تواند وجوه گذار و بازتعریف را بسیار متناقض جلوه دهد و ناظران را گیج کند، به‌ویژه زمانی که این ناظران گفتمان عمومی را گفتمان واقعی می‌گیرند یا فرض می‌کنند که کنش‌گران اجتماعی تحت تأثیر ایدئولوژی‌هایی قرار نمی‌گیرند که ممکن است در تضاد با منافع و مقاصد اساسی باشد.

بحران سرمایه‌داری جهانی و دولت ایالات متحد

امپریالیسم «ایالات متحد» به استفاده‌ی نخبگان فراملی از دستگاه دولتی ایالات متحد برای تداوم بخشیدن به تلاش برای گسترش، دفاع و تثبیت نظام سرمایه‌داری جهانی اشاره دارد. ما با **امپراتوری سرمایه جهانی** روبه‌رو هستیم و همان‌طور که در جای دیگر بحث کرده‌ام، [۳۱] ستاد مرکزی آن، به دلایل تاریخی آشکار، در واشنگتن است. پرسش‌هایی که برای نخبگان جهانی مطرح می‌شود این است: از چه راه‌هایی، تحت چه شرایط و با چه ترتیبات و استراتژی‌های ویژه‌ای باید قدرت دولتی ایالات متحد را در اختیار گرفت و به کار برد؟ چگونه می‌توان مجموعه‌های خاصی از مدیران دولتی ایالات متحد را در برابر نخبگان جهانی پاسخ‌گو و مسئول کرد، نخبگانی که در اقدامات خود غیرقابل کنترل و در سراسر جهان پراکنده‌اند و از طریق بسیاری از محیط‌های نهادی فراملی، که هرکدام دارای تاریخ‌ها و مسیرهای مشخصی‌اند، عمل می‌کنند؟

ما شاهد شکل‌های جدیدی از سلطه‌ی سرمایه‌داری جهانی هستیم که مداخله با هدف ایجاد شرایط مساعد برای نفوذ سرمایه‌ی فراملی و ادغام مجدد منطقه‌ی مداخله‌شده در نظام جهانی انجام می‌شود. مداخله‌ی ایالات متحد تغییر قدرت را از نخبگان محلی و قلمرومدار به گروه‌های جدیدی که برای پروژه‌ی فراملی مطلوب هستند، تسهیل می‌کند. نتیجه‌ی کشورگشایی‌های نظامی ایالات متحد ایجاد مناطق انحصاری برای بهره‌برداری «ایالات متحد» نیست، آن‌طور که قبلاً مثلاً در فتح آمریکای لاتین توسط اسپانیایی‌ها، آفریقای جنوبی و هند توسط انگلیسی‌ها یا اندونزی توسط هلندی‌ها و غیره در مرحله‌های آغازین نظام سرمایه‌داری جهانی شاهد بودیم. افزایش قدرت طبقاتی سرمایه ناشی از این تغییرات در سراسر جهان احساس می‌شود. ما شاهد نمایش مجدد این امپریالیسم قدیمی **نیستیم**، بلکه شاهد استعمار و استعمار دوباره‌ی مغلوب‌شدگان برای سرمایه‌داری جهانی جدید و عوامل آن هستیم. رابطه‌ی طبقاتی اساسی بین طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی و دولت ملی ایالات متحد باید در چارچوب این شرایط درک شود.

در مجموع، دولت ایالات متحد کوشیده تا نقش رهبری را به نمایندگی از منافع سرمایه‌داری فراملی ایفا کند. ناتوانی فزاینده در انجام این کار، نه به تشدید رقابت ملی، بلکه به غیرممکن بودن کار پیش‌رو با توجه به بحران مارپیچی سرمایه‌داری جهانی اشاره دارد. این بحران شامل سه بُعد مرتبط با یکدیگر است. اول، **بحران قطبیت اجتماعی** است. این نظام نمی‌تواند نیازهای اکثریت بشریت را برآورده کند یا حتی کمینه‌ی بازتولید اجتماعی را تضمین کند. دوم، **بحران ساختاری فوق‌انباشت** است. این نظام نمی‌تواند گسترش یابد زیرا به حاشیه راندن بخش چشم‌گیری از انسان‌ها از مشارکت مستقیم تولیدی، فشار نزولی بر مزدها و مصرف عمومی در سراسر جهان، و قطبی شدن درآمد، توانایی بازار جهانی را برای جذب تولید جهانی کاهش داده است. مشکل جذب مازاد موجب می‌شود تا هزینه‌های نظامی دولتی و رشد مجتمع‌های نظامی-صنعتی به خروجی مازاد و رانش جنگ‌طلبی در نظم جهانی کنونی به جزیی لاینفک از آن بدل شود. سوم، **بحران مشروعیت و اقتدار** است. میلیون‌ها و شاید حتی میلیاردها نفر در سراسر جهان مشروعیت نظام را به‌طور فزاینده‌ای زیر سوال برده و آن را با چالش‌های ضدهژمونیک گسترده‌ای مواجه ساخته‌اند.

این بحران چندبعدی سرمایه‌داری جهانی باعث ایجاد اختلافات و آشفتگی شدید در بلوک حاکم جهانی شده است. مخالفت فرانسه، آلمان و سایر کشورها با تهاجم به عراق نشان‌دهنده‌ی تفاوت‌های شدید تاکتیکی و استراتژیکی پیرامون چگونگی واکنش به بحران، تقویت نظام و حفظ گسترش آن بود. انسجام سیاسی گروه‌های حاکم همیشه در مواجهه با بحران‌های ساختاری و/یا مشروعیت به هم می‌خورد، زیرا گروه‌های مختلف استراتژی‌ها و تاکتیک‌های متفاوتی را پیش می‌برند یا به پی‌گیری فوری‌تر منافع بخشی روی می‌آورند. بورژوازی فراملی در مواجهه با چشم‌اندازهای بیش از پیش مبهم در برساختن یک هژمونی فراملی پایدار، به مفهوم گرامشایی نظام پایدار ناشی از سلطه‌ی توافقی، به دولت-ملت بازنگشته است. در عوض، نخبگان جهانی پاسخ‌های پراکنده و گاه نامنسجمی از جمله افزایش اجبار نظامی، جست‌وجوی اجماع پساواشنگتن و مناقشات داخلی تند داده‌اند. نخبگان زیرک جهانی از نظر سیاسی در سال‌های اخیر با دادوقال پروژه‌ی اصلاحات «اجماع پساواشنگتن» – به اصطلاح «جهانی‌سازی با چهره‌ی انسانی» – را به نفع نجات خود نظام ترویج می‌کرده‌اند. [۳۲] اما نخبگان دیگری در داخل و خارج این بلوک بودند که خواستار واکنش‌های رادیکال‌تری شدند.

نئولیبرالیسم در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به‌طور «مسالمت‌آمیزی» مناطق جدیدی را به روی سرمایه‌های جهانی گشود. این روند اغلب فقط از طریق اجبار اقتصادی تحقق یافت، اجباری که با قدرت ساختاری اقتصاد جهانی بر کشورهای منفرد امکان‌پذیر شد. اما این قدرت ساختاری در مواجهه با بحران سه‌جانبه‌ای

که در بالا ذکر شد کارآیی کمتری داشت. فرصت توسعه‌ی متراکم و گسترده با پایان یافتن خصوصی‌سازی‌ها، ادغام کشورهای «سوسیالیستی»، پرشدن سقف مصرف بخش‌های پردرآمد سراسر جهان، عدم تداوم مخارج از طریق توسعه‌ی اعتبارات خصوصی و غیره، از بین رفته است. فضا برای گسترش «مسالمت‌آمیز»، هم متراکم و هم گسترده، محدودتر شده است. تهاجم نظامی به ابزاری برای گشودن بخش‌ها و مناطق جدید، برای بازسازی اجباری فضا به منظور انباشت بیش‌تر بدل می‌شود. قطار نئولیبرالیسم به مداخله‌ی نظامی و تهدید تحریم‌های اجباری به عنوان لوکوموتیوی برای پیش‌راندن اجماع رو به زوال واشنگتن گره خورد. «جنگ علیه تروریسم» با ایجاد یک خروجی نظامی به ظاهر بی‌پایان برای سرمایه‌ی مازاد کسری عظیمی ایجاد می‌کند که برچیدن عمیق‌تر دولت رفاه کینزی را توجیه و ریاضت نئولیبرالی را مستحکم و شکل‌دادن به یک دولت پلیسی را برای سرکوب مخالفان سیاسی به نام امنیت مشروعیت می‌بخشد.

در دوره‌ی پس از ۱۱ سپتامبر، به نظر می‌رسد که بُعد نظامی تأثیر چندبُعدی در پیکربندی مجدد سیاست جهانی اعمال می‌کند. کاخ سفید بوش تضادهای اجتماعی و اقتصادی را نظامی و یک بسیج دائمی جنگی برپا کرد تا از طریق اجبار مستقیم به تثبیت نظام بپردازد. آیا این شاهدهی است بر امپراتوری نامیدن جدید ایالات متحد؟ برای درک لحظه‌ی کنونی و نقش ایالات متحد در آن، باید از تمرکز بر عوامل بحران‌ساز رژیم بوش فراتر برویم. به این معنا، مداخله‌گرایی و جهانی‌سازی نظامی شده، کم‌تر یک کارزار برای هژمونی ایالات متحد است تا پاسخ سیاسی متناقضی به بحران سرمایه‌داری جهانی — به رکود اقتصادی، معضلات مرتبط با مشروعیت‌سازی و ظهور نیروهای ضدهژمونیک.

به‌رغم لفاظی‌های نئولیبرالیسم، دولت ایالات متحد نقش تقریباً بی‌سابقه‌ای در ایجاد فرصت‌های سودآوری برای سرمایه‌ی فراملی ایفا می‌کند و فرایند انباشتی را به پیش می‌برد که اگر به حال خود گذاشته می‌شد («بازار آزاد») احتمالاً متوقف می‌شد. بودجه‌ی پنتاگون با نزدیک به ۵۰۰ میلیارد دلار در ۲۰۰۳، تهاجم و اشغال عراق به بهای بیش از ۳۰۰ میلیارد دلار تا ۲۰۰۶ و برنامه فضایی چند میلیارد دلاری پیشنهادی را که بر اساس پیوند ناسا، ارتش و مجموعه‌ای از منافع خصوصی شرکتی شکل گرفته، باید از این منظر دید. برخی سرمایه‌گذاری ۳۰۰ میلیارد دلاری دولت آمریکا را در سه سال اول تهاجم به عراق و اشغال آن شاهدهی بر این می‌دانند که مداخله‌ی ایالات متحد به نفع «سرمایه‌ی ایالات متحد» و به ضرر سایر سرمایه‌های ملی — مثلاً «اتحادیه اروپا» — است. با این حال، بچتل، گروه کارلایل و هالی‌برتون خود شرکت‌های خوشه‌ای سرمایه‌ی فراملی هستند. [۳۳] درست است که شرکت‌های نظامی، نفتی و مهندسی/ساختمانی، که دفتر مرکزی بسیاری از آن‌ها در ایالات متحد مستقر هستند، توانسته‌اند منافع خاص خود را از ابزارگری گستاخانه‌ی دولت آمریکا در دوره‌ی ریاست جمهوری بوش حفظ کنند. اما خود

این شرکت‌ها فراملیتی‌اند و منافع آن‌ها نه منافع «سرمایه‌ی ایالات متحد» در رقابت با سایر کشورها، بلکه منافع شرکت‌های خوشه‌ای فراملیتی خاص در اقتصاد جهانی است.

«تخریب خلاقانه»ی جنگ (و بلایای طبیعی و انسانی) چرخه‌های جدیدی از انباشت را از طریق «بازسازی» ایجاد می‌کند. و مجتمع نظامی-انرژی-مهندسی-ساختمانی یکی از آن بخش‌های سرمایه جهانی را برمی‌سازد که بیش‌ترین سود را از چنین «تخریب خلاقانه»ای می‌برد. سرمایه‌داران فراملی خود از نقش دولت آمریکا در گشودن فرصت‌های جدید برای تخلیه‌ی مازاد و ایجاد فرصت‌های سرمایه‌گذاری جدید آگاهند. یکی از مدیران سابق یک شرکت اکتشاف و مهندسی نفت مستقر در هلند توضیح داد: «ما به دنبال مکان‌هایی برای سرمایه‌گذاری در سرتاسر جهان هستیم» و سپس «می‌دانید که عراق از راه می‌رسد». [۳۴]

۳۰۰ میلیارد دلار سرمایه‌گذاری دولت آمریکا در جنگ و «بازسازی» در عراق بین سال‌های ۲۰۰۳ و ۲۰۰۶ به مجموعه‌ی وسیعی از سرمایه‌گذاران و پیمانکاران فرعی که سراسر جهان را دربرمی‌گرفت، اختصاص یافت. [۳۵] شرکت تجارت و پیمانکاری کویت، بازرگانی آلارگان کویت، گلف کترینگ و شرکت بازرگانی و ساختمانی عربستان سعودی تنها برخی از شرکت‌های مستقر در خاورمیانه بودند که همراه با شرکت‌ها و گروه‌های سرمایه‌گذار دوردستی هم‌چون آفریقای جنوبی، بوسنی و فیلیپین و هند از این گنج سرشار سهم بردند. تصویری که نمایان می‌شود تصویری است که در آن دولت ایالات متحد با بسیج منابع شبکه‌ای گسترده و فراملی برای سودآوری را تغذیه می‌کند که از لایه‌های بی‌شماری از شرکت‌های برون‌سپاری، پیمانکاری فرعی، اتحادها و روابط مشارکتی تشکیل می‌شود و از سرمایه‌داران فراملیتی در بسیاری نقاط جهان سود می‌برد. دولت ایالات متحد ابزار محوری در ماشین دولت فراملی است که به بازتولید سرمایه‌داری جهانی اختصاص یافته.

نظرات پایانی: امپریالیسم و گسترش گسترده و متراکم سرمایه‌داری

اگر جهان به اقتصادهای ملی رقیب و سرمایه‌های ملی تقسیم نشود، آیا هنوز به نظریه‌ی امپریالیسم نیاز داریم؟ آیا ارتباط معاصر با این مفهوم وجود دارد؟ در دوره‌ی پس از جنگ جهانی دوم و با تکیه بر سنت ایجاد شده توسط رزا لوکزامبورگ، مارکسیست‌ها و سایر اقتصادسیاسی‌دانان منتقد تمرکز اصلی مطالعه‌ی امپریالیسم به سازوکارهای نفوذ مراکز اصلی سرمایه‌داری در کشورهای جهان سوم و تصاحب مازاد آن‌ها معطوف شد. امپریالیسم در این معنا به این استثمار و نیز استفاده از دستگاه‌های دولتی توسط سرمایه‌های نشأت گرفته از مراکز نظام جهانی برای تسهیل این رابطه‌ی اقتصادی از طریق سازوکارهای نظامی، سیاسی و فرهنگی اشاره داشت. اگر منظور ما از امپریالیسم، فشارهای بی‌امان برای گسترش بیرونی سرمایه‌داری

و سازوکارهای سیاسی، نظامی و فرهنگی متمایز است که این گسترش و تصاحب مازاد تولید را تسهیل می‌کند، آن‌گاه این یک الزام ساختاری است که در سرمایه‌داری حک شده؛ نه سیاست مدیران دولتی مرکزی خاص (که مغلطه‌ی هابسون بود) بلکه رویه‌ای نهفته در خود نظام است.

ما به ابزارهایی برای مفهوم‌سازی، واکاوی و نظریه‌پردازی نیاز داریم که نشان دهیم چگونه این فشار گسترش طلبانه‌ای که در نظام سرمایه‌داری حک شده است، در عصر جهانی شدن بروز می‌یابد. ما از **نظر سیاسی** به این ابزارها نیاز داریم تا تقابل ما با نظام موثر واقع شود. من تا این حد با کیلی موافقم که نظریه‌ی امپریالیسم «برای درک نظم جهانی معاصر و جایگاه جنوب در آن نظم ضروری باقی می‌ماند.» [۳۶] با این حال، حتی در این وضعیت نیز امپریالیسم سرمایه‌داری در شرایط جهانی‌سازی بسیار پیچیده‌تر است تا چارچوب سهل و ممتنع شمال-جنوب/مرکز-پیرامون که معمولاً امپریالیسم از طریق آن مشاهده می‌شود. مناسبات طبقاتی سرمایه‌داری جهانی اکنون چنان عمیقاً **درون** هر دولت‌ملتی حک شده که تصویر کلاسیک امپریالیسم را به عنوان رابطه‌ی مبتنی بر سلطه‌ی خارجی منسوخ کرده. [۳۷] عدم درک این امر منجر به گرفتن نتایج سطحی و گمراه‌کننده‌ای می‌شود که به عنوان مثال، عدم تحقق پروژه‌های مردمی تحت حاکمیت حزب کارگران برزیل یا کنگره‌ی ملی آفریقا در آفریقای جنوبی را نتیجه‌ی «خیانت» رهبران آن احزاب می‌دانند یا صرفاً به این دلیل که «امپریالیسم» برنامه‌های آن‌ها را تضعیف می‌کند. موضوع امپریالیسم ملت‌ها نیست، بلکه گروه‌هایی است که قدرت اجتماعی را — از طریق **نهادهای** — برای کنترل تولید ارزش، تصاحب مازاد و بازتولید این نظم و ترتیب اعمال می‌کنند. چالش چنین فعالیت نظری این است که پرسیم: ارزش‌ها چگونه و توسط چه کسی در نظام سرمایه‌داری جهانی تولید می‌شوند (از طریق چه نهادهایی سازمان‌دهی می‌شوند)، آن‌ها چگونه تصاحب می‌شوند (از طریق چه نهادهایی)، و چگونه این فرآیندها از طریق جهانی شدن سرمایه‌داری تغییر می‌کنند؟ در طول ۵۰۰ سالی که از پیدایش نظام سرمایه‌داری جهانی می‌گذرد، استعمار و امپریالیسم به اجبار مناطق و مردم را در بستر خود ادغام کردند. این روند تاریخی «انباشت اولیه» رو به پایان است.

پایان گسترش گسترده‌ی سرمایه‌داری پایان عصر امپریالیستی سرمایه‌داری جهانی است. این نظام هنوز فضا، طبیعت و انسان‌ها را تسخیر می‌کند. سرمایه‌داری جهانی همانا انسانیت‌زدایی، نسل‌کشی، خودکشی و جنون است. اما به استثنای چند فضای باقی مانده — عراق همین اواخر، کره شمالی و غیره — جهان در نیم‌هزاره‌ی گذشته وارد این نظام شده است. منطق سازش‌ناپذیر انباشت عمدتاً در حال حاضر در مناسبات اجتماعی سراسر جهان و مجموعه نهادهای سیاسی درونی شده که از طریق آن‌ها گروه‌های حاکم سعی در مدیریت این مناسبات دارند. بنابراین ما به نظریه‌ای درباره‌ی گسترش سرمایه‌داری نیاز داریم: نظریه‌ای

درباره‌ی فرآیندهای سیاسی و نهادهایی که از طریق آن‌ها چین گسترشی رخ می‌دهد، مناسبات طبقاتی و پوشش‌های فضایی آن.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Beyond the Theory of Imperialism: Global Capitalism and the Transnational State* نوشته‌ی William I. Robinson که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[1]. See, e.g., Pozo 2006; Henwood 2003.

[2]. Hilferding 1910, p. 322.

[3]. Klare 2003, pp. 51–52.

[4]. See, inter-alia, Foster 2003, 2006; Wood 2003; Harvey 2005; Pozo 2006; Kiely 2006; Henwood 2003; Brenner 2002; Arrighi 2005; Gowan 1999; Klare 2003; Bello 2005; Monthly Review 2003).

[۵]. برای شرح و بسط این گزاره‌ها از جمله بنگرید به:

Robinson 2006b, 2007, 2005a, 2005b, 2004, 2003, 2002, 1996.

[6]. Gowan 1999, and see also 2003.

[7]. Wood 2003, p. 23.

[۸]. برای جمع‌بندی و ارزیابی از این شواهد بنگرید به:

Robinson 2004; Sklair 2001, 2002; Kentor 2005; Kentor and Jang 2003; UNCTAD various years; Carroll and Carson 2003; Carroll and Fennema 2002; Dicken 2003.

[9]. Palmisano 2006, p.19.

[10]. Palmisano 2006, p. 19.

[11]. Rai 2006.

[12]. Kautsy 1914.

[13]. Harvey 2003.

[14]. Harvey 2003, pp. 29–30.

[15]. For a discussion, see Robinson 1996.

[16]. See, inter-alia, Therborn 1985, 1999; Zeitlin 2000.

- [17]. Harvey 2003, p. 91.
- [18]. See inter-alia Cox 1987; Simon 1991.
- [19]. See inter-alia, Pozo 2006; Kiely 2006.
- [20]. Harvey 2003, p. 26.
- [21]. Harvey 2003, p. 32.
- [22]. Harvey 1982, 1990.
- [23]. Castells 1996.
- [24]. Giddens 1990.
- [25]. Harvey 2003, p. 106.
- [26]. Arrighi 2005; see also Wallerstein 2006.
- [27]. Foster 2003, p. 13.
- [28]. Henwood 2003.
- [29]. Wood 2003, p. 156.
- [30]. For example, see Bello 2005; Gowan 1999; Wood 2003.
- [31]. Robinson 2004, 2005b.
- [32]. For example, see Stiglitz 2002.
- [33]. See, e.g., Brody 2003.

[۳۴]. به نقل از *مانتلی ریویو* ۲۰۰۴، ص. ۶۴.

- [35]. Phinney 2005.
- [36]. Kiely 2006.
- [37]. Robinson 2006a.

منابع

Appelbaum, Richard, and William I. Robinson 2005, *Critical Globalization Studies*, New York: Routledge.

Arrighi, Giovanni 2005, 'Hegemony Unraveling I' and 'Hegemony Unraveling II', *New Left Review*, II(32/33), March–April and May–June.

Bello, Walden 2005, *Dilemmas of Domination: The Unmaking of the American Empire*, New York: Henry Holt.

Brenner, Robert 2003, *The Boom and the Bubble: The U.S. in the World Economy*, London: Verso.

- Briody, Dan 2003, *The Iron Triangle: Inside the Secret World of the Carlyle Group*, New York: John Wiley and Sons.
- Carroll, William, K. and Colin Caron 2003, 'The Network of Global Corporations and Elite Policy Groups: A Structure for Transnational Capitalist Class Formation?', *Global Networks*, 3, 1: 29–57.
- Carroll, William, K. and Meindert Fennema 2002, 'Is There a Transnational Business Community?', *International Sociology*, 17, 3: 393–419.
- Castells, Manuel 1996, *The Rise of the Network Society, Vol. I: The Information Age: Economy, Society, Culture*, Oxford: Blackwell.
- Clarke, Simon 1991, *The State Debate*, London/New York: Palgrave MacMillan.
- Cox, Robert, W. 1987, *Production, Power, and World Order*, New York: Columbia University Press.
- Dicken, Peter 2003, *Global Shift*, 4th edition, New York: Guilford.
- Dicken, Peter 2006, *Naked Imperialism: U.S. Pursuit of Global Dominance*, New York: Monthly Review.
- Foster, John Bellamy 2003, 'The New Age of Imperialism', *Monthly Review*, 55, 3: 1–14.
- Giddens, Anthony 1990, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity.
- Gowan, Peter 1999, *The Global Gamble: Washington's Bid for World Dominance*, London: Verso.
- Gowan, Peter 2003, 'US Hegemony Today', *Monthly Review*, 55, 3: 30–50.
- Harvey, David 1982, *The Limits to Capital*, Chicago: University of Chicago Press.
- Harvey, David 1990, *The Condition of Postmodernity*, London: Blackwell.
- Harvey, David 2005, *The New Imperialism*, 2nd edition, New York: Oxford University Press.
- Henwood, Doug 2003, *After the New Economy*, New York: The New Press.
- Hilferding, Rudolf 1981 [1910], *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, London: Routledge.
- International Monetary Fund, June 30, 2004, 'Independent Evaluation Office (IEO) of the IMF, Report on the Evaluation of the Role of the IMF in

Argentina, 1999–2001’,
<http://www.imf.org/external/np/ieo/2004/arg/eng/index.htm> (14 August 2004).

Kautsky, Karl 1970 (1914), ‘Ultra-Imperialism’, *New Left Review I*, 57: 39–40.

Kentor, Jeffrey 2005, ‘The Growth of Transnational Corporate Networks, 1962 to 1998’, *Journal of World-Systems Research*, 11, 2: 262–286.

Kentor, Jeffrey and Yong Suk Jang 2004, ‘Yes, There Is a (Growing) Transnational Business Community’, *International Sociology*, 19, 3: 355–368.

Kiely, Ray 2006, ‘United States Hegemony and Globalisation: What Role for Theories of Imperialism?’, *Cambridge Review of International Affairs*, 19, 2: 205–221.

Klare, Michael 2003, ‘The New Geopolitics’, *Monthly Review*, 55, 3: 51–56.

Kuruvilla, Benny 2006, ‘Services Industry Drives Indian GATS Negotiations’, *Focus on Trade*, 121, June, Focus on the Global South electronic bulletin, <http://www.focusweb.org/content/blogsection/9/60/> (9 July 2006).

Lefebvre, Henri 1991, *The Production of Space*, Oxford: Blackwell.

Lenin, V.I. 1970 [1917], *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*. Moscow: Progress Publishers.

Monthly Review July–August 2003, special issue titled ‘Imperialism Now’, 55, 3.

Monthly Review 2004, ‘Note from the Editors’, November, inside front cover and pp. 64–65.

Palmisano, Samuel 2006, ‘Multinationals Have Been Superseded’, *Financial Times*, June 12: 19.

Phinney, David 2005, ‘Blood, Sweat and Tears: Asia’s Poor Build US Bases in Iraq’, CorpWatch, October 3, <http://www.corpwatch.org/article.php?id=12675> (5 October 2005).

Pozo-Martin, Gonzalo 2006, ‘A Tougher Gordian Knot: Globalisation, Imperialism and the Problem of the State’, *Cambridge Review of International Affairs*, 19, 2: 223–242.

Rai, Saritha 2006, ‘I.B.M. India’, *New York Times*, June 5, A1.

- Robinson, William, I. 1996, *Promoting Polyarchy: Globalization, U.S. Intervention, and Hegemony*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Robinson, William, I. 2002, 'Global Capitalism and Nation-State Centric Thinking: What We Don't See When We Do See Nation-States. Response to Arrighi, Mann, Moore, van der Pijl, and Went', *Science and Society*, 65, 4: 500–508.
- Robinson, William, I. 2003, *Transnational Conflicts: Central America, Social Change, and Globalization*, London: Zed.
- Robinson, William, I. 2004, *A Theory of Global Capitalism*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Robinson, William, I. 2005a, 'Gramsci and Globalization: From Nation-State to Transnational Hegemony', *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8: 4.
- Robinson, William, I. 2005b, 'Global Capitalism: The New Transnationalism and the Folly of Conventional Thinking', *Science and Society*, 69, 3: 316–328.
- Robinson, William, I. 2006a, 'Aquí Estamos y No Nos Vamos!: Global Capitalism and The Struggle for Immigrant Rights', *Race and Class*, 48, 2: 77–91.
- Robinson, William, I., 2006b 'Reification and Theoreticism in the Study of Globalization, Imperialism, and Hegemony: A Comment on Kiely, Pozo, and Valladao', *Cambridge Review of International Affairs*, 19, 3: 529–533.
- Robinson, William, I. (2007) 'The Pitfall of Realist Analysis of Global Capitalism: A Critique of Ellen Meiksins Wood's *Empire of Capital*', *Historical Materialism*, in press.
- Sklair, Leslie 2001, *The Transnational Capitalist Class*, Oxford: Blackwell.
- Sklair, Leslie 2002, *Globalization: Capitalism and Its Alternatives*, New York: Oxford University Press.
- Therborn, Goran 1985 (first published 1976), *Science, Class and Society: On the Formation of Sociology and Historical Materialism*, London: Verso
- United Nations Conference on Trade and Development (UNCTAD), Various years. *World Investment Report*, Geneva: United Nations.

Wallerstein, Immanuel 2006, 'An American Dilemma of the 21st Century?', *Societies Without Borders*, 1, 1: 7–20.

Wood, Ellen, Meiksins 2003, *Empire of Capital*, London: Verso.

<https://wp.me/p9vUft-41j>: لینک مقاله در سایت «نقد»:



اقتصاد، سیاست و تئوری بحران

لوکزامبورگ، بوخارین و گروسمن: محدودیت‌های سرمایه

۱۰ آوریل ۲۰۲۴

نوشته‌ی: پُل مَتیک

ترجمه‌ی: کمال خسروی

هنریک گروسمن در اثرش *قانون انباشت و فروپاشی نظام سرمایه‌داری* می‌نویسد: «این ادای سهم عظیم رزا لوکزامبورگ بود که در مخالفت آگاهانه و اعتراض علیه جاروجنجال‌های نئو-هارمونیک‌ها [پیروان تعادل فاکتورهای اقتصادی، ضرورت طبیعی پیدایش سرمایه‌داری و همکاری طبقاتی] به ایده‌ی بنیادین کتاب *کاپیتال* با استواری وفادار ماند و کوشید با اثبات این امر که برای تداوم و بقای توسعه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مرزها و محدودیت‌های مطلق وجود دارد، ایده‌ی مذکور را تحکیم کند.»

او در ادامه می‌نویسد: اما لوکزامبورگ در این تلاش ناکام ماند. گروسمن با صرف انرژی قابل ملاحظه‌ای می‌کوشد در شماری از مقالاتی مهم و در اثر اصلی [قانون انباشت ...]، علل این ناکامی را نشان دهد و ریشه‌هایش را در بدفهمی لوکزامبورگ از روش نظری مارکس بجوید. او با ادای احترام نسبت به تلاش لوکزامبورگ و با احساس هم‌دلی بنیادین نسبت به اهداف او حتی بر آن می‌شود که بیندیشد، وظیفه‌ی تحقق آن اهداف به او محول شده است.

«نئو-هارمونیست»هایی که لوکزامبورگ در پاسخ به آن‌ها قلم می‌زد، «مارکسیست‌های قانونی» روسی دهه‌ی ۸۰ سده‌ی نوزدهم بودند، از جمله و بیش از هر کس میکائیل فون توگان بارانفسکی. پشت سر این افراد شخصیت‌هایی مانند ادوارد برنشتاین و کارل کائوتسکی در کمین بودند که خود دشمنانی سرسخت در مبارزه بین رویزیونیسم و راست‌آئینی مارکسیستی به‌شمار می‌آمدند که در حزب سوسیال دموکرات آلمان (اس. پ. د)، در نقطه‌ی عطف سده‌های نوزدهم و بیستم، آشوبی به پا کرده بود. لوکزامبورگ و کائوتسکی در حمله به برنشتاین متحد و متفق بودند. اما سیاست‌هایی که از سوی رهبری «راست‌آئین» حزب سوسیال دموکرات تعقیب می‌شد، در عمل تفاوتی تعیین‌کننده با سیاست‌های کسانی نداشت که از برنشتاین رویزیونیست دفاع می‌کردند، مثلاً دفاع کائوتسکی از راست‌آئینی در تئوری اصراری بر «محدودیت‌های مطلق» سرمایه‌داری نداشت. کائوتسکی در عطف به استدلال مخالفان مبنی بر این که سرمایه‌داری به مراتب برکنار از آن است که به‌سوی واژگونگی و فروپاشی رود و [برعکس]، در حال تعقیب منحنی صعودی به‌سوی رونق است، می‌گفت که مارکس هرگز قصد طرح نظریه‌ای در جهت فروپاشی اقتصادی [سرمایه‌داری] به‌مثابه‌ی شالوده‌ای برای جنبش سوسیالیستی، را نداشت.

نئو-هارمونیست‌های دیگری نیز در این مشاجرات مارکسیستی مداخله می‌کردند، مهم‌تر از همه هیلفردینگ در **سرمایه‌ی مالی** (۱۹۱۰) و اتو باوئر (۱۹۱۳-۱۹۱۲)، مستقیماً به رزا لوکزامبورگ پاسخ می‌دادند. در واقع روشن است که جریان اصلی سوسیالیست‌های آلمانی از رشد مداوم اتحادیه‌های کارگری و از موفقیت‌های انتخاباتی حزب سوسیال دموکراتیک به این نتیجه می‌رسید که این موفقیت سرمایه‌داری، و نه فروپاشی آن، است که امکان پیروزی سوسیالیستی را محتمل می‌کند. از دید آن‌ها، این نظر مورد تأیید شمای [Schema] بازتولید مجلد دوم **کاپیتال** نیز بود که با ویراستاری انگلس در سال ۱۸۸۵ انتشار یافت و زمینه را برای جلب توجه نظریه‌پردازان سوسیالیست به آن در آغازهای سده‌ی بیستم فراهم آورد.

این شما به‌ویژه مورد علاقه‌ی روس‌ها — چه لنین و چه مارکسیست‌های قانونی — نیز بود که در جست‌وجوی استدلال‌هایی علیه نارودنیک‌هایی بودند که اصرار داشتند روسیه الگوی [تحول تاریخی] اروپای غربی را در توسعه به سرمایه‌داری‌ای کامل و فراگیر دنبال نخواهد کرد. به نظر می‌آمد که الگوی ریاضی مارکس از انباشت توضیح می‌دهد که چگونه توسعه‌ی متداوم و پیوسته‌ی سرمایه‌داری امکان‌پذیر است و حتی اگر — چنان که در صنعتی شدن اقتصاد روسیه چنین بود — بخش کالاهای تولید (بنا بر اصطلاح مارکس: بخش I) سریع‌تر از بخش کالاهای مصرفی، یعنی بخش II، رشد کند. این نکته در اثر توگان بارانفسکی (۲۶: ۱۹۰۱) چنین بیان شده است: «در اقتصاد سرمایه‌داری حجم تقاضای کالاها مطلقاً به موجب سطح مصرف تعیین نمی‌شود. نه مصرف، بلکه تولید وجه تعیین‌کننده در اقتصاد سرمایه‌داری است.» تأویل شما ی بازتولید گسترده‌ی مارکس به مثابه‌ی الگویی از رشد متعادل اقتصاد سرمایه‌داری از طریق رد و انکار نظریه‌ی ارزش کارپایه از سوی توگان تسهیل شده بود، یعنی با انکار دلالت این نظریه بر گرایش نرخ سود — در مقام سرچشمه‌ی انباشت سرمایه — رو به نزول. (همان‌جا، ص ۱۸، زیرنویس ۱) در حقیقت، کاملاً منطقی بود که توگان در کتابش پیرامون شالوده‌های مارکسیسم، پافشاری کند که «کل نظریه‌ی فروپاشی [سرمایه‌داری] باید بدون اماو اگر انکار شود.»

بنابراین، رزا لوکزامبورگ در **انباشت سرمایه** (۲۳۶: ۱۹۲۱) به هنگام نتیجه‌گیری از بحثش پیرامون استدلال توگان از «سرخوشی خام‌سرانه‌ای او در ویران کردن وحشیانه‌ی همه‌ی استدلال‌های عینی اقتصادی در حمایت از سوسیالیسم ...» سخن می‌گوید. اما به نظر لوکزامبورگ، بی‌حد و مرز بودن انباشت که در شما ی مارکس تشریح شده، چیزی جز توهم نیست و ظاهراً «فقط از آن‌رو ممکن است که [این شما] صرفاً معادلاتی ریاضی است که به‌سادگی روی کاغذ نوشته شده‌اند. ...» (همان‌جا، ص ۱۱۹) در واقعیت، برای تداوم سرمایه‌گذاری کالاهای محصول هر دوره باید به پول دگردیسی یابند. ارزش اضافی باید در هر دو بخش تولید سرمایه‌گذاری شود، [ارزش اضافی] «باید شکلش را به مثابه‌ی محصول اضافی از دست بدهد، پیش از آن که بتواند این شکل را به قصد انباشت به‌دست آورد؛ باید به این یا آن شیوه از مرحله‌ی [دگردیسی به] پول گذار کند. بنابراین محصول اضافی بخش I و II، باید خریداری شوند؛ اما از سوی چه کسی؟ ... باید برای تقاضایی مؤثر بیرون از [بخش] I و II، صرفاً برای تحقق ارزش اضافی دو بخش وجود داشته باشد، به طوری که محصول اضافی بتواند به پول [نقد] بدل شود.» (همان‌جا، ص ۱۳۷).

لوکزامبورگ این تقاضای اضافی را به بخشی از جهان واگذار می‌کند که به‌لحاظ سرمایه‌دارانه کم‌تر توسعه یافته است. این نتیجه‌گیری مرز و انتهای مطلق برای تاریخ سرمایه‌داری مقرر می‌کند، یعنی زمانی که

جهان سراسر زیر سیطره‌ی سرمایه قرار گرفته است و دیگر منبعی برای تأمین این تقاضای [اضافی] بیرون از سیستم وجود ندارد. در واقع استدلال لوکزامبورگ این بود که اثرات رانش سرمایه به فتح جهان شرایطی را پدید می‌آورد که به انقلاب سوسیالیستی راه می‌برند، مدت‌ها پیش از آن که وضعیت نهایی و به لحاظ نظری قابل تعریف و تعیین توسعه، در مقام امپریالیسمی که به واسطه‌ی دشواری‌های ناشی از تحقق سرمایه‌داری برانگیخته شده، بخواهد به یاری میلیتاریسم ملایم با خود و با افزایش فشار بر مزدها و شرایط کار، «به سلسله‌ای از فجایع و تکان‌های سیاسی و اجتماعی منجر شود» که تحت آن‌ها «انباشت دیگر نتواند ادامه یابد.» (همان‌جا، ص ۴۶۷) سوسیالیسم، چه در معنایی ملخص و چه مشروح، هرگز به سادگی آرمانی اخلاقی یا سیاسی نبود که باید از راه رونق بیشتر سرمایه‌داری و اعطای اصلاحات بیشتر تر و تعقیب می‌شد، بلکه نیاز و ضرورتی بود که باید برای تأمین نیازهای بنیادین طبقه‌ی کارگر تحقق می‌یافت. رزا لوکزامبورگ در بیان این نکته، هنگامی که طی جنگ جهانی اول در زندان به سر می‌برد، در پاسخ به منتقدانش نوشت: «دامن‌گستری سرمایه که طی چهار قرن، هستی و تمدن همه‌ی خلق‌های غیرسرمایه‌دارانه در آسیا، آفریقا و استرالیا را دچار آشوب‌های بی‌وقفه و افول سراسری و کامل کرده بود، اینک مردم متمدن خود اروپا را به گرداب سلسله‌ای از فاجعه‌ها پرتاب می‌کند و نتیجه‌ی نهایی‌اش فقط می‌تواند افول تمدن یا گذار به شیوه‌ی تولید سوسیالیستی باشد.» (Luxemburg, 1921: 147).

انتقاد لوکزامبورگ به شمای بازتولید [مارکس] در اساس بسط داعیه‌اش در جدل با برنشتاین در سال ۱۸۹۹ است، نقدی غیرقابل انتظار در سنت مارکسیستی که بنا بر آن «بحران به‌مثابه‌ی نتیجه‌ی تضاد موجود بین ظرفیت دامن‌گستری [سرمایه]، گرایش تولید به رشد و ظرفیت مصرف در بازار پدیدار می‌شود.» (Luxemburg, 1899: 10). اثر پسین‌تر او به بررسی فرآیند بازتولید اجتماعی به‌خودی‌خود پرداخت، آن‌هم «کاملاً فارغ از سیکل‌های ادواری و بحران‌ها» (Luxemburg, 1913: 35). به نظر می‌آمد که شمای مارکس برای بازتولید گسترده می‌خواهد نشان دهد که چگونه فرآیند پیوسته و متداوم انباشت امکان‌پذیر است. اما بنا بر دریافت لوکزامبورگ این شما هم ناقص «سیر جاری توسعه‌ی سرمایه‌داری» و هم متضاد با «دستگاه مفهومی دال بر فرآیند کل حرکت و مسیر سرمایه‌داری ارائه‌شده در مجلد سوم **کاپیتال**» بود (همان‌جا، صص: ۳۴۲ و ۳۴۳)، که بر «آنتاگونیسم ژرف و بنیادین بین ظرفیت مصرف و ظرفیت تولید در جامعه‌ی سرمایه‌داری» تأکید داشت. (همان‌جا، ص ۳۴۷).

بنابراین لوکزامبورگ با نپذیرفتن شمای بازتولید [مارکس] به‌مثابه‌ی واکاوی‌ای برای انباشت، بر این باور بود که با این نقد، هسته‌ی علمی و انقلابی تئوری مارکسی را حفظ می‌کند. این نظریه برای اندیشه‌ی

لوکزامبورگ در همه‌ی تحولش، دقیقاً به دلیل پافشاری مارکس بر محدودیت‌های تاریخی سرمایه‌داری و بحران‌های اقتصادی قابل انتظار و سراسری‌اش، اهمیتی محوری داشت. برعکس، هنگامی که اتو باوئر راست‌آئینی حزب سوسیال دموکرات را در برابر تهدید پیکریافته در کتاب **انباشت سرمایه** تعریف می‌کرد، تأکیدش بر تفسیر و تأویلی نئو-هارمونیستی از تئوری مارکسی بود که شمای بازتولید او را برای جریان اصلی سوسیالیست‌ها چنین جذاب می‌کرد و به‌رغم تعهد بلشویک‌ها به فعالیت انقلابی، کتاب نیکلای بوخارین — که در سال ۱۹۲۴ (و به زبان آلمانی در سال ۱۹۲۵) انتشار یافت — با بخش بزرگی از انتقاد به نظریه‌ی انباشت لوکزامبورگ هم‌داستان بود.

هرچند بوخارین در بسیاری از فرازهای کتابش با دوری جستن از موضع کسانی مانند توگان بارانفسکی و هیلفردینگ استدلال می‌کرد، اما نظر او با نظر آن‌ها تفاوتی اساسی نداشت، درست به همان‌گونه که پیش‌تر نیز لنین در نبرد با نارودنیک‌ها به دیدگاه مارکسیست‌های قانونی نزدیک بود (و نزدیک ماند). نزد توگان و هیلفردینگ مانند باوئر، شمای بازتولید، نمایش‌دهنده‌ی امکان اصولی محدودیت‌های انباشت بود؛ یعنی اگر این فرآیند دچار انقطاع شود، فقط به دلیل هرج و مرج حاکم بر بازار به دوره‌هایی از عدم تناسب بین بخش‌های تولید راه می‌برد. بوخارین موضعش را از لنین از این زاویه متمایز می‌کند که پافشاری بر «عدم تناسب در کلیت تولید اجتماعی نه فقط شامل عدم تناسب بین شاخه‌های تولید، بلکه دربردارنده‌ی عدم تناسب بین تولید و مصرف فردی نیز هست.» (Bukharin, 1924: 230). همان‌گونه که دیدیم، در دیدگاه توگان، انباشت می‌توانست مستقل از رشد تولید کالاهای مصرفی ادامه یابد؛ بنا بر نظر بوخارین، این دیدگاه توگان با تکیه بر گفته‌ی مارکس مبنی بر این‌که در تحلیل نهایی تولید وسائل تولید در خدمت مصرف است، منتفی است. به‌نظر بوخارین، هرچند «گرایش سرمایه‌داری اعمال فشار بر تولید فراتر از محدودیت‌های مصرف است ... [اما] در این صورت ما با بروز بحران روبه‌رو خواهیم بود.» (همان‌جا، ص ۸-۲۲۷)

گروسمن در ارزیابی کتاب بوخارین بر آن است که چنین داعیه‌ای نمی‌تواند فراهم‌آورنده‌ی برخوردی جدی به مسئله باشد: «بارانفسکی علیه نظریه‌ی فروپاشی رزا لوکزامبورگ — که [از نظر او البته] خطاست، اما دست‌کم به روشنی صورت‌بندی شده است — نظریه‌ای که ضرورت فروپاشی سرمایه‌داری را در تضاد بین شرایط تولید ارزش اضافی و شرایط تحققش ریشه‌یابی می‌کند، به مخالفت برمی‌خیزد و می‌گوید: «اما کسی ناگزیر نیست که فقط از یک تضاد عزیمت کند و نقطه‌ی عزیمت را می‌توان شماری از تضادها قرار داد ... تضاد بین تولید و مصرف، تضاد بین شاخه‌های گوناگون تولید، تضاد بین صنعت و کشاورزی محدود

به رانت، هرج و مرج بازار و رقابت، جنگ به‌مثابه‌ی ابزار رقابت و همه‌ی آن‌چه در مقیاسی گسترده در سیر توسعه‌ی سرمایه‌دارانه بازتولید می‌شود.» (همان‌جا، ص ۲۶۶) «برشمارى تضادهای پُرشمار چیزی نیست جز اثبات نظری این امر که آن‌ها باید ضرورتاً به نقطه‌ای بحرانی برسند و سرمایه‌داری در موقعیتی نیست که بتواند به نحوی از انحاء بر این تضادها غلبه کند. اما در اثر بارانفسکی کوچک‌ترین رد و اثری از این اثبات نمی‌توان یافت.» (Grossmann, 1929: 45, n. 66)

فقدان استحکام بحث بوخارین درباره‌ی این موضوع در تقابلی آشکار با ارزیابی او از اهمیت مسئله قرار دارد. او می‌نویسد: «نظریه‌ی امپریالیسم پیوندی تنگاتنگ با نظریه‌ی فروپاشی سرمایه‌داری دارد. این امر هم‌چنین در مورد رابطه‌ی آن با چشم‌اندازهای انقلاب سوسیالیستی نیز صادق است.» (همان‌جا، ص ۱۵۳) دلیل اصلی انتقاد شدیدش به رزا لوکزامبورگ در آن‌زمان بی‌گمان مبارزه‌ای بود که از آن پس باید از سوی کمینترن علیه آموزه‌ی خیالی لوکزامبورگیسم راه می‌افتاد. دشمن‌حی و حاضر از همان موقع، نقد لوکزامبورگ به لنینیسم بود: پافشاری لوکزامبورگ بر این‌که فعالیت توده‌ای به‌لحاظ سیاسی ثمربخش‌تر از تصمیم‌گیری‌های کمیته‌ی مرکزی است و واکاوی‌اش از خصلت ضددمکراتیک انقلاب اکتبر در مقام نشانه‌ای از خصلت تاریخاً معین موقعیت روسیه. در حالی که برخی از کمونیست‌ها — به‌عنوان نمونه جُرج لوکاج — کوشیدند احترام به نظر اقتصادی لوکزامبورگ را با طرد و ترک نظر سیاسی‌اش ترکیب کنند، شیوه‌ی حمله به هر دو جنبه افراطی‌تر و شدیدتر شد. بنا بر نظر مخالف اصلی لوکزامبورگیسم در چارچوب حزب کمونیست آلمان (ک. پ. د)، رهبری خطاکار این حزب، «تئوری و پراتیکش را در اساس بر نظریه‌ی انباشت لوکزامبورگ مبتنی می‌کند و سرچشمه‌ی همه‌ی اشتباهات، نظریه‌های خودانگیختگی و رویکرد نادرستش در عطف به مسئله‌ی سازمان‌دهی، ناشی از لوکزامبورگیسم است.» (Fischer, 1925: 107) [۱] بعلاوه، بوخارین مدعی بود که ریشه‌های نظریه‌ی انباشت لوکزامبورگ و پافشاری این نظریه بر نیاز به مبادله‌ی اقتصادی بین سرمایه‌داری و بخش‌های هنوز سرمایه‌داری نشده‌ی جهان، «موضع نادرستش در رابطه با مسئله‌ی ملی، ... مسئله‌ی استعمار ... و مسئله‌ی دهقانان را یافته است.» (Bukharin, 1924: 267–70) اما در واقع لوکزامبورگ نظرش را پیرامون این مسائل و در مخالفت با لنین مدت‌ها پیش و مستقل از نظریه‌پردازی پیرامون شمای بازتولید صورت‌بندی کرده بود. مسئله اصلاً این نبود؛ نکته‌ی اصلی برای بوخارین [در نقدش به لوکزامبورگ] نشان دادن این امر بود که «برای غلبه بر خطاهای لوکزامبورگ، ما به‌ناگزیر باید گاه به‌گاه به اصول نظری و نتایج عملی معلم بزرگ از دست رفته‌ی مان [لنین] بازگردیم.» (همان‌جا، ص ۲۷۰)

گروسمن به‌رغم وفاداری‌اش به لنینیسم — که دامنه‌اش حتی به پذیرش حکومت استالینی نیز گسترده می‌شد — در نوشته‌های خود برای رزا لوکزامبورگ به‌عنوان شخصیتی سیاسی احترامی آشکار قائل بود. با این حال او در نامه‌ای به یک دوست در سال ۱۹۳۱ اعلام کرد که این را یکی از «مهم‌ترین وظایف خود» می‌داند که «اغتشاش‌آفرینی خطرناک در نظریه‌ی مارکسی از سوی رزا لوکزامبورگ و پیروانش را رد و نقد کند و غیرقابل دفاع بودنش را از زوایای گوناگون نشان دهد.» [۲] عمده‌ترین استدلال گروسمن در بسیاری از نوشته‌هایش علیه لوکزامبورگ این است که او ساختار مفهومی استدلال در **کاپیتال** را نفهمیده و در این کج‌فهمی با مخالفینش، از توگان گرفته تا باوئر، شریک است. به‌نظر گروسمن، «وضعیت ناخشنودکننده‌ی پژوهش مارکسی حتی تا زمان حال را باید با این واقعیت توضیح داد که نه فقط ایده‌های روشنی درباره‌ی روش پژوهش مارکسی^۱ طرح و تدوین نکرده، بلکه — و شگفت‌آورتر این‌که — اساساً ایده‌ای در این‌باره ندارد.» (Grossmann, 1929: v)

گروسمن بر این باور بود که کلید درک روش‌شناسی مارکس، تغییر آشکار در برنامه‌ی او برای نقد اقتصاد سیاسی بود که در تفاوت بین اهداف طرح‌شده در مقدمه به **پیرامون نقد اقتصاد سیاسی** (۱۸۵۹) و تحقق این اهداف، احتمالاً در **کاپیتال** قابل رؤیت است. برنامه‌ی مارکس در آغاز این بود که پس از واکاوی سرمایه، کار را با کتاب‌های دیگری درباره‌ی کار مزدی، مالکیت زمین، تجارت خارجی، دولت و بحران دنبال کند. اما سه مجلد **کاپیتال** بر اساس تقسیم آن‌ها به نظریه‌ی تولید، گردش و فرآیند سرمایه‌داری به‌مثابه‌ی کل، تنظیم شده است. گروسمن متقاعد بود که «تغییر برنامه»ی مارکس به دلیل کشف شمای بازتولید ۱۸۶۳ بود، یعنی زمانی که او می‌کوشید معضل «تعیین‌یافتگی دقیق انواع مقادیر ارزش اضافی را در روند انباشت» حل کند. (Grossmann, 1971: 17) [۳] این تغییر شامل طرد ایده‌ی سامان‌بخشی به واکاوی سرمایه‌داری بر حسب مقولات تجربی [امپریک] موجود، مثلاً با پی‌گیری فرآیند بازتولید سرمایه‌ای معین و مفروض، می‌شد. برعکس، واکاوی سرمایه‌داری بر روابط بنیادینی که پویایی نظام اقتصادی را به‌مثابه‌ی یک کل متعین می‌کنند، باید بر رابطه‌ی بین سرمایه، ارزش نیروی کار و ارزش تولیدشده در اثر به کار بستن نیروی کار، متمرکز شود. اشتغال گروسمن به نقد رزا لوکزامبورگ به مارکس و به کل بحث معطوف به شمای بازتولید، بعضاً در این باور او بازتاب یافته است که این‌ها عناصر قانونی مجلد دوم [کاپیتال]، عمدتاً و به‌ویژه «این اندیشه‌ی روش‌شناختی مارکس را بیان می‌کنند»، زیرا این عناصر «نقطه‌ی عزیمت کل واکاوی‌اش را شکل می‌دهند که پیشاپیش در شالوده‌ی گزاره‌های مجلد نخست کاپیتال نهفته بودند.» (همان‌جا، VI) [۴]

اینک روشن شده است که متن‌شناسی [philology] گروسمن کاملاً برخطا بود. مطالعه‌ی **گروندریسه**، که نخست در سال ۱۹۳۹ به زبان آلمانی منتشر شد، نشان داد که مارکس این روش واکاوی انتزاعی را پیش از نوشتن **پیرامون نقد** ... به کار گرفته است و شناخت بهتر دست‌نوشته‌ها و روش‌های مارکس — که اینک بهتر از گذشته ممکن شده بود — نشان می‌دهد که «تغییری در برنامه»، آن‌طور که گروسمن خیال می‌کرد، وجود نداشت. اثری که مارکس در آغاز قصد نوشتنش را داشت، در واقع ناتمام بود (ایده‌ای که گروسمن آن‌را غیرقابل قبول می‌دانست)؛ در هر حال، مارکس با درک این نکته که او قادر نخواهد بود پروژه‌اش را به اتمام برساند، عناصر بنیادین واکاوی‌اش را در **کاپیتال** طراحی کرد، با این ایده که دیگران خواهند توانست [بر پایه‌ی این عناصر بنیادین]، این واکاوی را تکمیل کنند و به آن تشخیص بخشند. [۵] اما گروسمن به‌رغم این خطا، پرتوی بر حقیقتی بنیادین پیرامون روند واکاوانه‌ی کار مارکس افکند: این که کنارنهادن آشکار پیچیدگی امپریک — یعنی آن‌چه مارکس روش انتزاع می‌نامید — جداکردن تئوریک فرآیند اقتصادی را که برای درک بنیادین توسعه و تحول بلنددامنه‌ی نظام سرمایه‌داری ضرورت داشت، ممکن و میسر می‌کرد.

بنابراین کاپیتال نخست با فرض یک اقتصاد سرمایه‌داری بسته، بدون تجارت خارجی و جریان‌های پولی آغاز می‌کند، از پول-کالا و نه از ابزارهای اعتباری استفاده می‌کند و فروش اجناس تولیدشده را بر اساس قیمت‌هایی برابر با ارزش زمان کارشان مفروض می‌گیرد. فقط در سیر مجلد سوم [کاپیتال] است که آخرین فرض از این فرض‌ها کنار نهاده می‌شود، تا امکان پرداختن به پدیده‌ی نرخ سود، گرایش به همتراز شدنش در سراسر صنایع و گرایندگی‌اش به کاهش فراهم شود. همان‌گونه که گروسمن تأکید کرده است، «نتیجه‌ی به‌دست آمده از این طریق — یعنی از طریق انتزاع کردن از پیچیدگی‌های امپریک — فقط می‌تواند سرشتی گذرا و موقتی داشته باشد» و «بنابراین باید مرحله‌ای دوم و قطعی از پژوهش در پی مرحله‌ی نخست بیاید» که در آن «تصحیحی پی‌گیرانه ... صورت گیرد و عناصری از واقعیتِ بالفعل را که در مرحله‌ی نخست کنار گذاشته شده بودند، دوباره دریابد، به‌طوری که کل پژوهش گام‌به‌گام به واقعیت مشخص و پیچیده‌ی جهان پدیده‌ها نزدیک شود و خود را با آن سازگار سازد.» (Grossmann, 1929: VI–VII) به‌عنوان نمونه، هنگامی که مارکس در مجلد سوم عملیات اعتباری را در توصیف سیکل‌های بحران وارد می‌کند، «واکاوی انباشت واقع‌گرایانه‌تر می‌شود ... اینک می‌توانیم نگاهی ژرف‌تر به حرکت‌های نرخ بهره و مزدها در بخش‌های گوناگون رونق اقتصادی داشته باشیم ...» با این حال، «هیچ جنبه‌ی

تازه‌ای که بتواند روشنایی بیش‌تری به چرخه‌های صنعتی و به‌ویژه منشاء‌های بحران ببخشد، وارد واکاوی نمی‌شود.» (همان‌جا، ص ۲۳۹)

گروسمن یادآور می‌شود که ناکامی رزا لوکزامبورگ در فهم جایگاه شمای بازتولید در ساختار تئوریک مارکس آشکارا و به‌نحو چشم‌گیری عیان است، آن‌هم از این زاویه که او با «همه‌ی بحث‌های پیشین در اردوگاه مارکسیستی» اشتراک نظر دارد: بحث مذکور «در ارجاع به شمایی صورت می‌گیرد که فقط دربردارنده‌ی ارزش‌هاست و نه قیمت‌ها». در عطف به بخش‌های منفرد [تولید] در این شما، «این فرضی است مجازی و غلط که ناقض واقعیت، و با تئوری مارکس آشتی‌ناپذیر است.» استنتاج نتایجی درباره‌ی تاریخ واقعی سرمایه‌داری از شمایی که بازنمایاننده‌ی سپهرهای منفرد تولید بر حسب مقولات ارزش است، استنتاجی «بی‌ارزش است، کاملاً مستقل از این که کسی بکوشد تعادل و هماهنگی را بر پایه‌ی این شما اثبات کند (هیلفردینگ، باوئر)، یا بخواهد ضرورت عدم تعادل و ثبات را به اثبات برساند. (رزا لوکزامبورگ)» (Grossmann, 1969: 94-5) [۶]

اگر ساختار استدلال مارکسی [به‌درستی] فهمیده شده باشد، آن‌گاه خطای بنیادین ساختمان نظری لوکزامبورگ عیان می‌شود: «آن‌چه او به‌عنوان بازنمایی دقیق فرآیندی واقعی و بالفعل تلقی می‌کند»، همانا انباشت متناسب در دو بخش [تولید]، «فقط موردی است به‌لحاظ نظری ایده‌آل، افسانه‌ای که در واقعیت فقط می‌تواند استثنائاً، و بنابراین تصادفاً، روی دهد.» (همان‌جا، ص ۲۵۱، ۲۴۶). شمای بازتولید «تولید را مستقیماً به‌عنوان سازوکاری تلقی نمی‌کند که به‌لحاظ امپریک موجود است، بلکه صرفاً بازنمایاننده‌ی جریان «متعارف» فرآیند تولید تحت شروطی مجازی و ساده‌سازکننده است که متعاقباً ناظر است فقط بر مرحله‌ای مقدماتی از درک و فهم قضیه، یعنی نخستین گام برای نزدیک‌شدن به فرآیند بازتولید واقعی و بالفعل.» (Grossmann, 1971: 78) [۷]

همان‌گونه که پیش‌تر ذکر شد، رزا لوکزامبورگ در توصیف پروژه‌اش همین‌قدر می‌گوید که: «برای اثبات و حل معضل ارزش ناب باید نوسانات قیمت را در نظر بگیریم»، همان‌گونه که «برای اثبات دلالت‌های بازتولید سرمایه‌داری باید ... آن را کاملاً مستقل از سیکل‌های آدواری و بحران‌هایی در نظر بگیریم که نشانه‌ی آن فرآیند هستند.» (Luxemburg, 1913: 35). اما او کارکرد روش‌شناختی این انتزاع را در نظریه‌پردازی مارکس به‌درستی نمی‌فهمد. مارکس بر آن نیست که شمایش نشان‌گر تعادلی در مسیر رشد [سرمایه] است که در واقعیت به‌واسطه‌ی عدم تناسب‌های پولی دچار اخلال می‌شود. پیش از هر چیز، این اصلی محوری در فهم مارکس از سرمایه‌داری است که سرشت‌نمای سرمایه‌داری گرایش به‌سوی

تبادل و هماهنگی نیست، بلکه حرکت پیوسته و متداومی است برای فاصله گرفتن از هر گونه تبادل موقتاً استقرار یافته. این هم‌چنین برای دستگاه مفهومی مارکس اهمیتی اساسی دارد که سرمایه‌داری در مقام یک سیستم به‌سوی اغتشاش در شرط بنیادی بازتولیدش، همانا وجود ارزش اضافی مکفی به تداوم انباشت سرمایه، گرایش دارد.

در واقع می‌توان گفت که درس اصلی شمای بازتولید این است که مقوله‌ی تقاضا می‌تواند به‌لحاظ نظری به مقولات انباشت تجزیه و تحویل شود، به‌طوری که رشد تقاضا «به‌واسطه‌ی نرخ سود سرمایه‌ی اجتماعی و شرایطی تعیین می‌یابد که سرمایه‌گذاری مجدد سود را تعیین می‌کنند.» (Mattick, 1998: 28) این نکته موجب تبیین‌های بی‌اساس از بحران‌های اقتصادی پایه‌ی [پدیده‌ی] مصرف نامکفی می‌شود؛ بنا بر ملاحظه‌ی مارکس «این همان‌گویی نابی است که بگوئیم بحران‌ها به‌دلیل فقدان تقاضای مؤثر یا مصرف مؤثر برانگیخته می‌شوند.» (Marx, 1885: 486) تقاضای مؤثر خود به‌واسطه‌ی انباشت سرمایه تعیین می‌شود، انباشتی که به‌نوبه‌ی خود به‌واسطه‌ی سودآوری سرمایه محدود می‌گردد. از همین‌رو واکاوی مارکس از سرمایه‌داری بر عواملی تأکید می‌کند که نرخ و حجم سود را در طول زمان تعیین می‌کنند، همانا نرخ ارزش اضافی، ترکیب ارگانیک سرمایه و مقیاس و دامنه‌ی انباشت را. بنا بر توضیح گروسمن، تئوری مارکس متمرکز است بر تغییرات آن عوامل، به‌مثابه‌ی شالوده‌ی پیش‌بینی غیرممکن بودن انباشت مستمر در بلندمدت و به‌مثابه‌ی فرآیند متعارف رشد، که خود متضمن گرایندگی نرخ سود به‌سوی نزول — و بنابراین — احتمالاً عرضه‌ی نامکفی سود، به نسبت دامنه و مقیاس موجود سرمایه‌گذاری است. مرحله‌ی بعدی استدلال [مارکس] به مداخله‌ی مشکلات و پیچیدگی‌های امپریک در روند واکاوی، همان‌گونه که گروسمن نشان داد، به‌ویژه به توضیح نیروهایی می‌پردازد که در جهت مخالف گرایندگی سودآوری به‌سوی نزول عمل می‌کنند.

به‌عنوان نمونه، مارکس نه فقط در شمای بازتولید، بلکه در تئوری انتزاعی‌اش درباره‌ی سرمایه نیز از تجارت خارجی انتزاع کرد. اما این عمل مارکس آن چیزی نیست که لوکزامبورگ آن را «شکاف» در اثر مارکس، در عطف به مسئله‌ی فروپاشی سرمایه‌داری، می‌نامید و به آن توجه ویژه داشت. همان‌گونه که گروسمن یادآور شد، مارکس مکرراً بر این نکته تأکید داشت که تجارت خارجی از وجود سرمایه‌داری انفکاک‌ناپذیر است، هرچند او از این عامل در مرحله‌ی آغازین بررسی‌اش از سرمایه‌داری در مقام یک نظام، انتزاع کرد. (Grossmann, 1929: 416f) گروسمن در بحثی مطّول پیرامون نقش تجارت بین‌المللی در سرمایه‌داری نشان می‌دهد که مارکس چگونه مداخلات گوناگون این عامل را در تسهیل انباشت و تضعیف

گرایش به فروپاشی توضیح می‌دهد، از توضیح ساده‌ی تنوع ارزش‌های مصرفی گرفته تا تقلیل هزینه‌های تولید و گردش، پائین آوردن هزینه‌های کار، ارزان کردن سرمایه‌ی ثابت، بالابردن نرخ سود از طریق مبادله‌ی نابرابر و صدور سرمایه‌ی غیرقابل سرمایه‌گذاری در داخل به دلیل نزول سودآوری. (همان‌جا، ص ۴۲۲ به بعد) [۸] بنا بر دستگاه مفهومی مارکس، اگر سودآوری رو به نزول موجب تولید حجم سودی شود که برای ملزومات انباشت نامکفی است، سرمایه دچار سرریز انباشت [overaccumulated] می‌شود. تلاش برای ممانعت از پیش‌آمدن و نه این شرایط جست‌وجوی تقاضای اضافی است که پیش‌برنده‌ی تجارت خارجی و امپریالیسم است: تجاوزطلبی خشونت‌بار امپریالیستی «تلاش برای بازیابی ارزش‌افزایی سرمایه به هر بهایی است، برای تضعیف یا حذف گرایش [سرمایه‌داری] به فروپاشی.» (همان‌جا، ص ۲۶۸)

ایده‌ی مشترک گروسمن و لوکزامبورگ دال بر محدودیت‌های اقتصادی کارایی سرمایه‌داری که در خشونت امپریالیسم و در تأثیرات اجتماعی شرایط بحران بیان می‌شوند، محتوایی مادی برای امید به آینده‌ای سوسیالیستی را فراهم می‌آورند. همین ملاحظه به تنهایی می‌بایست برای سکوت کسانی که هنوز نگران گرایش لوکزامبورگ به «جنبش خودبه‌خودی» و درک «مکانیستی» گروسمن از فروپاشی سرمایه‌داری هستند، کافی باشد. [۹] دیدگاه‌های لوکزامبورگ با دیدگاه گروسمن در اساس تفاوتی ندارند: گروسمن می‌نویسد که در زمان بحران به‌واسطه‌ی اثرات نزول امکان انباشت در قالب بی‌کاری، وخیم‌تر شدن شرایط کار، و جنگ، «نظام [سرمایه‌داری] نشان می‌دهد که دیگر نمی‌تواند شرایط زندگی مردم را تأمین کند. بر پایه‌ی این موقعیت عینی و به میانجی آن، مبارزه‌ی طبقاتی حدت می‌یابد ...» (Grossmann, 1969: 87-8) [۱۰] سرمایه‌داری نمی‌تواند «به‌طور اتوماتیک» دچار فروپاشی شود، زیرا سرمایه‌داری نظامی از روابط بین مردم است که با کنش‌های آن‌ها بنیان نهاده شده، بازتولید می‌شود و تغییر می‌کند؛ مردم «به‌طور خودانگیخته» شورش نمی‌کنند، بلکه بر اساس فهم‌شان از تجربه‌های‌شان، عمل می‌کنند. آن‌چه منظور لوکزامبورگ از «خودانگیختگی» [یا «جنبش خودبه‌خودی»] بود، مخالفتش با دیدگاهی بود که لنین و کائوتسکی مشترکاً (همراه با رویونیست‌ها و در واقع اغلب رهبران سوسیالیست آن‌زمان) مدافعش بودند، دیدگاهی که بر اساس آن، تاکتیک‌های مبتنی بر تئوری رهبران احزاب سیاسی می‌تواند و می‌بایست راه‌بر جنبش سوسیالیستی باشد. رویدادهایی مانند موافقت حزب سوسیال دموکرات با جنگ در سال ۱۹۱۴ و برپایی دیکتاتوری حزب بلشویک در روسیه پس از ۱۹۱۸ از یک سو، و تلاش‌های گوناگون کارگران انقلابی برای مبارزه، بدون یا علیه حزب و سازمان‌های اتحادیه‌ی کارگری چپ، از سوی دیگر، درستی دیدگاه لوکزامبورگ را ثابت کرده‌اند.

در زمان حاضر، در مقایسه با صدسال پیش باور به توانایی مردم برای الغای شکلی از زندگی که به نظر می‌آید ریشه در سرشت امور دارد، سخت‌تر است. شاید باور به وجود گرایش به بحران اقتصادی، که چندین دهه‌ی پیش از دید بسیاری افراد، قطعاً مهارشده و رام به‌نظر می‌آمد، سختی کم‌تری داشته باشد. به‌یقین ویرانی‌ها و فجایعی که از سوی پدیده‌ای که در زمان رزا لوکزامبورگ امپریالیسم نامیده می‌شد، صورت پذیرفتند، امروز قابل رؤیت‌اند. اگر وخیم‌شدن شرایط اقتصادی ادامه یابد — همان‌گونه که تئوری مارکسی آن‌ها را پیش‌بینی کرده است — طبقات کارگر جهان باید مفروضات مربوط به اجتناب‌ناپذیری ساختار اجتماعی زمان حاضر را که ظاهراً استوار و فرسخت به‌نظر می‌آیند، در بوته‌ی آزمون و تأملی دوباره قرار دهند. همین امکان است که امتیاز مثبتی برای بحث پیرامون این نظریه‌های قدیمی است. به باور من، در حالی که این گروسمن بود که به‌درستی ادای سهم مارکس را در فهم توسعه و تحول سرمایه‌داری فهمید، دیدگاه‌های سیاسی لوکزامبورگ‌اند که [امروز] بر فهم سیاست انقلابی درخور دستگاه مفهومی مارکسی برای جامعه دلالت دارند. آن‌ها به‌ویژه برای روزگار ما شاخص و مهم‌اند، روزگاری که چپ، در دوران حیاتش از نیمه‌ی سده‌ی نوزدهم تا نیمه‌ی سده‌ی بیستم، در عطف به همه‌ی مقاصد عملی محو و ناپدید شده است. لوکزامبورگ در **پاسخ انتقادی** [Anti-Critique] اش نوشت: «تئوری درست و بجاست آن‌گاه که گرایش تحول و توسعه و نتایج منطقی‌ای را که به‌طور عینی به آن‌ها راه می‌برد، به ما نشان دهد.» (Luxemburg, 1921: 146–7) هر آن‌چه تئوری به ما نشان دهد، چیزی جز «پراتیک» شمار عظیمی از مردم برای تعریف و تعیین آینده نخواهد بود.

توضیح مترجم: نوشته‌ی فوق زیر عنوان:

Economics, politics and Crisis Theory: Luxemburg, Bukharin and Grossmann on Limits of Capital

جُستار کوتاهی است که از کتاب:

Rosa Luxemburg and The Critique of political Economy

برگرفته شده است. این مجموعه مقاله در سال ۲۰۰۹ به اهتمام و با ویراستاری ریکاردو بلوفیوره انتشار یافته است. پُل مَتیک (Paul Mattick)، استاد فلسفه در دانشگاه نیویورک و فرزند پُل مَتیک، فعال و نظریه‌پرداز مشهور کمونیسم شورایی است.

یادداشت‌ها:

- [۱]. در مورد اسطوره‌ی لوکزامبورگیسم رجوع کنید به فصل هیجدهم از کتاب Nettle، ۱۹۶۶.
- [۲]. نامه‌ی هنریک گروسمن به پل متیک در ۱۶ سپتامبر ۱۹۳۱ (Grossmann, 1969: 93). پیرو اصلی مورد نظر او ف. اشترن برگ بود که گروسمن، کتابش در مورد امپریالیسم را در نوشته‌ی «نظریه‌ای تازه درباره‌ی امپریالیسم و انقلاب اجتماعی» مورد انتقاد قرار داد (1971: 113-64).
- [۳]. ه. گروسمن؛ «تغییرات طرح آغازین مارکس برای کاپیتال و علل آن» [۱۹۲۹] در: (Grossmann 1971: 17).
- [۴]. ر.ک. نقد مهم گروسمن به رویکرد لوکزامبورگ به موضوع پول در متن شمای بازتولید، «تولید پول در شمای بازتولید مارکس و رزا لوکزامبورگ» [۱۹۳۲]، در (Grossmann 1971: 77-109).
- [۵]. برای نقد فرضیه‌ی گروسمن، ر.ک. به مورف (۱۹۵۱)، رُسدولسکی (۱۹۷۷) و روبل (۱۹۷۴).
- [۶]. نامه‌ی ه. گروسمن به پل متیک، ۱۶ سپتامبر ۱۹۳۱ (Grossman 1969: 94-5). این اشتباه به تلاش برای حل معضل ظاهری «تبدیل ارزش به قیمت» — از طریق استفاده از شمای بازتولید برای ناگزیرکردن بازتوزیع ارزش اضافی بین سرمایه‌های رقیب — وارونه شده است. (ر.ک. متیک، ۹۲-۱۹۹۱، ص ۵۴-۵).
- [۷]. ه. گروسمن، «تولید پول»، در: (Grossmann 1971: 78).
- [۸]. گروسمن البته نقدش به تئوری امپریالیسم لوکزامبورگ را به نقل دیدگاه‌های مارکس محدود نمی‌کند؛ او به استفاده‌ی گسترده از داده‌های امپریک درباره‌ی توسعه‌ی تجارت بین‌المللی و جریان‌های سرمایه دست می‌زند تا برتری درک خود از مارکس را نسبت به درک لوکزامبورگ نشان دهد.
- [۹]. جالب این است که باوئر، لوکزامبورگ را با استناد به درک مکانیستی از فروپاشی سرمایه‌داری مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ فروپاشی‌ای که بنا بر ابرام باوئر فقط می‌تواند به میانجی «طبقه‌ی کارگری متحد و سازمان‌یافته» به دست آید. (Bauer, 1912-13: 874)
- [۱۰]. نامه‌ی ه. گروسمن به پ. متیک، ۲۱ ژوئن ۱۹۳۱. (Grossmann, 1969: 87-8).

منابع و مراجع:

Bauer, O. (1912-13) 'Die Akkumulation des Kapitals', Die Neue Zeit, 31: 831-38, 862-74. Downloaded by [University of Ottawa] at 11:20 16 September 2016.

Bukharin, N. I. (1924) *Der Imperialismus und die Akkumulation der Kapitals*, trans. by R. Wichman (1972) *Imperialism and the Accumulation of Capital*, New York: Monthly Review Press.

Fischer, R. (1925) 'Unsere wichtigste Aufgabe', *Die Internationale*, 8/3: 105–11.

Grossmann, H. (1929) *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems (Zugleich eine Krisentheorie)*, Leipzig: C.L. Hirschfeld.

— (1969) *Marx, die klassische Nationalökonomie und das Problem der Dynamik*, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.

— (1971) *Aufsätze zur Krisentheorie*, *Archiv sozialistischer Literatur* 20, Frankfurt: Verlag Neue Kritik.

Hilferding, R. (1910) *Das Finanzkapital. Eine Studie über die jüngste Entwicklung des Kapitalismus*; trans. by M. Watnick and S. Gordon (1981) *Finance Capital: A Study of the Latest Phase of Capitalist Development*, London: Routledge and Kegan Paul.

Luxemburg, R. (1899) *Sozialreform oder Revolution*, trans. by Integer (1937) *Reform or Revolution*, New York: Three Arrows Press.

— (1913) *Die Akkumulation des Kapitals*, trans. by A. Schwarzschild (with an introduction by J. Robinson) (1951) *The Accumulation of Capital*, New York: Monthly Review Press, and London: Routledge and Kegan Paul.

— (1921, written 1915) *Die Akkumulation des Kapitals oder Was die Epigonen aus der Marxschen Theorie gemacht haben. Eine Antikritik*, trans. by R. Wichman (1972) *The Accumulation of Capital – An Anti-Critique*, New York: Monthly Review Press.

Marx, K. (1885) *Das Kapital. Zweiter Band*; trans. D. Fernbach (1978) *Capital, Volume II*, Harmondsworth: Penguin.

Mattick, P. (1991–92) 'Some aspects of the value-price problem', *International Journal of Political Economy*, 21 (4), Winter: 9–66.

— (1998) 'Economic form and social reproduction: on the place of 'Book II' in Marx's critique of political economy,' in C. Arthur and G. Reuten (eds.) *The*

Circulation of Capital: Essays on Volume Two of Marx's Capital, London: Macmillan.

Morf, O. (1951) Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx, Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.

Nettl, J.P. (1966) Rosa Luxemburg, London: Oxford University Press.

Rosdolsky, R. (1977) The Making of Marx's 'Capital', London: Pluto Press.

Rubel, M. (1974) 'Plan et méthode de l'économie', in M. Rubel, Marx critique du marxisme, Paris: Payot.

Tugan Baranowski von, M. (1901) Studien zur Theorie und Geschichte der Handelskrisen in England, Jena: G. Fischer.

— (1905) Theoretische Grundlagen des Marxismus, Leipzig: Duncker und Humblot.

<https://wp.me/p9vUft-41W>: لینک مقاله در سایت «نقد»:



سمپوزیوم درباره‌ی «امپراتوری سرمایه» اثر الِن میک‌سینز وود

۲۴ آوریل ۲۰۲۴

نوشته‌ی: پل بلکلج

ترجمه‌ی: دلشاد عبادی

توضیح نقد: مجله‌ی *ماتریالیسم تاریخی* در سال ۲۰۰۷ در شماره‌ی ۱۵.۳ خود سمپوزیومی برگزار کرد و چندین نویسنده به نقد و بررسی کتاب *امپراتوری سرمایه* اثر الِن میک‌سینز وود پرداختند. این مقالات به ترتیب در چهارمین بخش مجموعه مقالات امپریالیسم سایت نقد که به این کتاب اختصاص یافته منتشر می‌شوند.

چکیده: بررسی الِن وود درباره‌ی امپریالیسم جدید، آخرین نمونه از پروژه‌ی گسترده‌تر او برای بازسازی شکل غیرجبرگرای مارکسیسم است که هم می‌تواند ویژگی تاریخی سرمایه‌داری را تبیین کند و هم بر فعالیت سیاسی سوسیالیستی تاثیر گذارد. مقاله‌ی حاضر در پی آن است که واکاوی او را از امپریالیسم هم

در بافتار سیاسی گسترده‌تری که در آن نوشته شده و هم به‌عنوان نمونه‌ای از زایایی بازتفسیرش از ماتریالیسم تاریخی بررسی کند. من پس از ترسیم مضامین اصلی پروژه‌ی «مارکسیسم سیاسی» وود و پیش از این که به موضوع‌های اصلی بحث بعدی اشاره کنم، به بررسی کلی‌تر کتاب میک‌سینز وود، **امپراتوری سرمایه** (۲۰۰۳)، می‌پردازم. [۱]

**

جنگ‌ها همیشه هم‌چون بوت‌های آزمون چپ عمل کرده‌اند. به‌طور کلاسیک، شروع جنگ جهانی اول مسائل اساسی و فاجعه‌باری را برای بین‌الملل دوم ایجاد کرد: انقلابیون و رفرمیست‌ها دیگر نمی‌توانستند تحت برنامه‌ای به هم ببینوند که اختلافات‌شان را پنهان می‌کرد، چرا که رهبری رفرمیستی غالب بخش‌های ملی آن سازمان، برای محبوبیت سیاسی کوتاه‌مدت، همان انترناسیونالیسمی را قربانی کرد که ظاهراً جنبش کارگری را متحد کرده بود. اگر در ۱۹۱۴ اولویت فوری اقلیت انقلابی بین‌الملل اتخاذ موضعی سیاسی علیه جنگ بود، به همان اندازه توضیح علل وقوع جنگ و نیز تسلیم اکثریت به ناسیونالیسم ضروری بود. در هر دو جبهه، واکنش چپ انقلابی برجسته بود. متعاقباً، در حالی که فروپاشی بین‌الملل دوم فاجعه‌ای اساسی بود، دست‌کم این اقبال را داریم که وارث میراث غنی فکری و سیاسی واکنش چپ‌ها به این فروپاشی هستیم. زیرا مطالعات امپریالیسم به قلم بوخارین، لنین و لوکزامبورگ نسل‌های زیادی از مبارزان سده‌ی بیستم را به منبعی گران‌بها مسلح کرد که از آن برای مقابله با رانه‌ی سرمایه‌داری به جنگ استفاده می‌شد. با این همه، اگر این آثار مبنایی قدرت‌مند برای توضیح نیروی محرک اساسی استعمار و دو جنگ جهانی فراهم آوردند، فرآیندهای پس از ۱۹۴۵، اولاً استعمارزدایی و ثانیاً، جهانی شدن، سؤالاتی را در مورد کفایت مستمر آن‌ها مطرح کردند. همان‌طور که سام اشمن اخیراً اشاره کرد، «توافق کلی این است که نظریه‌پردازان کلاسیک امپریالیسم ... ممکن است مراجع مهمی باشند اما راهنمای کافی برای جهان معاصر نیستند.» [۲]

در پس‌زمینه‌ی این تحولات، جنگ در عراق، افغانستان و پیش از آن در بالکان، بار دیگر پاسخ‌های سیاسی و نظری چپ طلب می‌شود. با هدف کمک به این کار بود که ویراستاران مجله‌ی **ماتریالیسم تاریخی** ابتدا از دیوید هاروی و الن میک‌سینز وود دعوت کردند تا در این مجله با یک‌دیگر مطالعاتی را درباره‌ی امپریالیسم جدید انجام دهند، و سپس از دیگرانی که در این زمینه تحقیق می‌کنند دعوت شد تا سهم فکری قابل توجه را به جنبش ضدامپریالیستی ادا کنند.

اولین بخش از این سمپوزیوم دو‌گانه سال گذشته در شماره‌ی ۱۴۰۴ مجله‌ی **ماتریالیسم تاریخی** منتشر شد و تداوم آن در سراسر این بحث در اختیار همگان است. از یک طرف، ما قبلاً پاسخ وود به کتاب هاروی

را منتشر کرده‌ایم، در حالی که از سوی دیگر، مشارکت‌کنندگان در سمپوزیوم قبلی، به‌ویژه باب ساتکلیف، با موضوعاتی پیرامون بررسی وود در کنار موضوعات مرتبط با هاروی درگیر بودند. مقالات منتشر شده در این شماره (۱۵.۳) متعاقباً بیش از حد معمول مکمل و ادامه‌ی بحث‌های منتشر شده در سال گذشته هستند. دقیقاً به دلیل این هم‌پوشانی، و به دلیل این که محور کلی تر وود را مشارکت‌کنندگان مختلف این سمپوزیوم تکرار کرده‌اند، در اینجا فقط مروری بسیار کلی و خلاصه از کتاب او ارائه می‌کنم. در هر صورت، توصیه می‌شود تا خوانندگان هم کتاب وود و هم کتاب هاروی را به‌عنوان پیش‌نیاز درک دنیای مدرن بخوانند. با این حال، از فرصتی که در این مقاله مقدماتی در اختیار داشتم استفاده کردم تا استدلال‌های وود را در چارچوب آثارش، و سنت گسترده‌تر مارکسیسم سیاسی که او با آن مرتبط است، بررسی کنم.

مارکسیسم سیاسی

اصطلاح «مارکسیسم سیاسی» را ابتدا گی بوآ به‌مثابه یک لقب در انتقاد از اثر رابرت برنر پیرامون گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری وضع کرد. بوآ استدلال کرد که تر برنر «معادل با بینشی اراده‌باور از تاریخ است که در آن مبارزه‌ی طبقاتی از همه اقتضائات عینی دیگر و در وهله‌ی اول از قوانین رشد و توسعه، که ممکن است مختص یک شیوه‌ی تولید خاص باشد، جدا شده است».[۳] به‌رغم این تبارنامه‌ی ملامت‌آمیز، وود با اشتیاق اصطلاح مارکسیسم سیاسی را به‌عنوان توصیفی معقول از آثار خود و برنر پذیرفته است، اما انکار می‌کند که مارکسیسم سیاسی بر تفسیری اراده‌باور از تاریخ دلالت دارد.[۴] برعکس! وود تأکید می‌کند که مارکسیسم سیاسی اساساً با «جدی گرفتن این اصل که شیوه‌ی تولید پدیده‌ای است اجتماعی» بر ضعف‌های روایت‌های مکانیکی پیشین از مارکسیسم چیره می‌شود.[۵]

وود مارکسیسم سیاسی را از تفسیرهای سنتی ماتریالیسم تاریخی به دو صورت اساسی متمایز می‌کند. نخست، او مدل کلاسیک - مارکسیستی تغییر تاریخی را که در «پیش‌گفتار» ۱۸۵۹ مارکس به کتاب **پیرامون نقد اقتصاد سیاسی** بیان شده، رد می‌کند. دوم، و به جای این مدل، او معتقد است که اولویت تبیینی در تاریخ باید به تغییرات در مناسبات تولید، یا مناسبات مالکیت که او ترجیح می‌دهد آن‌ها را چنین بنامد، داده شود. وود اظهار می‌کند که مارکسیسم سیاسی متعاقباً نقد ادوارد تامپسون از کاربرد خام استعاره‌ی روبنا-زیربنا را با روایت جایگزین برنر از توسعه‌ی سرمایه‌داری در سنتزی ترکیب می‌کند که هدفش پایه‌ریزی دوباره‌ی زمینه‌ای مستحکم برای شرحی غیر غایت‌شناختی از تاریخ است.[۶]

وود مشتاق است تا قرائت ضد غایت‌شناختی از مارکس را مجدداً تأیید کند، و دو دلیل، یکی علمی و دیگری سیاسی، برای این کار ارائه می‌دهد. به گفته‌ی او مدل مارکسیسم راست‌آیین، که اولویت تبیینی در تاریخ را به رشد و توسعه‌ی نیروهای مولد نسبت می‌دهد، چنین فرض می‌کند که عقلانیت خاصی، که

فقط مشخصه‌ی شیوه تولید سرمایه‌داری است، عنصر برساننده‌ی طبیعت انسانی است. در نتیجه، عقلانیت سرمایه‌داری در مدل راست‌آیین^۷ به‌گونه‌ای طبیعی‌سازی می‌شود که هم مانع شناخت ما از گذشته است و هم مانع تحقق امیدهای سوسیالیستی برای آینده. بدین‌سان، اگر تاریخ بشر به‌عنوان فرآیندی تعبیر شود که منجر به رها شدن عقلانیت سرمایه‌داری می‌شود، آن‌گاه محققان از درک ویژگی این نوع عقلانیت ناکام خواهند ماند و سیاست‌مداران از درک امکان تعالی آن ناکام خواهند بود.[۷]

در حالی که آلتوسر و پیروانش تلاش کردند تا از این مدل فراتر روند، وود مطرح می‌کند که بدیل آن‌ها شامل «جبرگرایی سفت‌وسخت ... در قلمرو ساختار اجتماعی است ... در حالی که دنیای واقعی و تجربی به‌نحو مؤثری مشروط و به‌طور تقلیل‌ناپذیری خاص باقی می‌ماند.»[۸] او ادعا می‌کند که ادوارد تامپسون با تأکید بر این که «نباید هیچ‌گونه مطابقت خودکار یا بیش‌ازحد مستقیمی بین پویای رشد اقتصادی و پویای زندگی اجتماعی یا فرهنگی قائل باشیم» از این دوگانگی ناخوشایند اجتناب کرد.[۹] تامپسون در جای دیگری استدلال کرد که از آن‌جا که ماتریالیسم تاریخی تلاش می‌کند فرآیند اجتماعی را به‌عنوان یک کلیت مطالعه کند، پس باید مفهوم‌سازی شی‌ء‌واره‌ی «امر اقتصادی» و «امر سیاسی» و غیره را رد کند.[۱۰] وود اظهار می‌کند که چارچوب نظری تامپسون

«برداشتی از "امر اقتصادی" را ایجاب می‌کند که از لحاظ «منطقه‌ای» سپهر مجزایی نیست، یعنی به‌نحوی "امر مادی" را در مقابل "امر اجتماعی" قرار دهد، بلکه خودش به‌نحو تقلیل‌ناپذیری اجتماعی است، برداشتی از "امر مادی" که مناسبات و پراتیک‌های اجتماعی آن را برمی‌سازد. به‌علاوه، "زیربنا" ... فقط "امر اقتصادی" نیست، بلکه مستلزم و پیکریافته‌ی شکل‌ها و مناسبات قضایی-سیاسی و ایدئولوژیکی است که نمی‌توان آن‌ها را به یک روبنای مجزا از لحاظ مکانی تقلیل داد.»[۱۱]

در نتیجه، برخلاف کاربردهای سنتی استعاره‌ی زیربنا-روبنای تامپسون مطرح کرد که صورت‌بندی‌های اجتماعی خاص را باید از نظر تاریخی به‌عنوان کلیت‌های در حال تکامل واکاوی کرد. وود استدلال می‌کند که، «جایی که منتقدان تامپسون ساختارها را در مقابل فرآیندها می‌بینند، یا ساختارهایی که دست‌خوش فرایند تغییر می‌شوند، تامپسون فرآیندهای ساختاریافته می‌بیند.»[۱۲]

هنگامی که تامپسون کتاب **تکوین طبقه‌ی کارگر در انگلستان** را نوشت، پری آندرسون از توضیح تصمیم تامپسون مبنی بر تمرکز تحقیقات خود بر قرن هجدهم به جای چشم‌اندازی به سوی قرن بیستم ناتوان بود، در حالی که وود با بسط نکته‌ای که در بالا مطرح کردیم پاسخ می‌دهد که تامپسون در تلاش بود تا «تثبیت سرمایه‌داری را به‌عنوان شکلی اجتماعی تبیین کند»: وظیفه‌ای که برنر با قدرت به آن

پرداخته است. علاوه بر این، وود با شکستن کاربرد خام استعاره‌ی زیربنا-روبنای، معتقد است که مارکسیسم سیاسی قدرت روش‌شناسی تاریخی خود مارکس را تحقق می‌بخشد.

وود استدلال می‌کند که برخلاف مارکس^{۱۰} کار و بر را می‌توان با نظریه‌ی غایت‌شناختی تاریخ مشخص کرد، زیرا و بر «به جهان از منظر برداشتی تک‌خطی، غایت‌شناسانه و اروپامحور از تاریخ می‌نگریست، دیدگاهی که مارکس بیش از هر متفکر دیگر غربی تلاش کرده بود تا کنار گذاشته شود.» [۱۳] وود استدلال می‌کند که در واقع، مفهوم و بر از اخلاق پروتستانی «نمی‌تواند "روح سرمایه‌داری" را بدون مفروض قلمداد کردن وجود آن توضیح دهد.» [۱۴] وود استدلال می‌کند که از این نظر، رویکرد و بر نوعی «مدل تجاری» توسعه‌ی سرمایه‌داری است که آدام اسمیت برای اولین بار آن را بیان کرد. بر اساس این روایت، سرمایه‌داری با شهرها و پیروزی سرمایه‌داری با پیروزی شهرنشینان، بورژوازی، بر مردم روستایی پیشاسرمایه‌داری مرتبط است. [۱۵]

در مقابل این مدل، وود از قرائت برنر از توسعه‌ی سرمایه‌داری دفاع می‌کند که منشأ آن در انگلستان به‌عنوان شکلی از سرمایه‌داری زراعی است: تنها بر اساس توسعه‌ی سرمایه‌داری در روستاها ممکن بود که شهرها بتوانند به جای این که فقط بورژوازی باشند سرشت سرمایه‌داری بیابند. بدین‌سان، به نظر مارکسیست‌های سیاسی، وظیفه‌ی اصلی پیش روی ما که می‌خواهیم درک روشنی از جهان معاصر داشته باشیم، تلاش برای کشف شالوده‌ی آزادشدن خلاقیت بورژوازی تحت فئودالیسم نیست، بلکه تبیین رشد مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری در روستاها (ی انگلیسی) است. برنر به نوبه‌ی خود استدلال می‌کند که سرمایه‌داری — شکل خاص تصاحب مازاد از طریق استثمار اقتصادی کار مزدی، و نه از طریق شکل‌های اجبار فوق‌اقتصادی که مشخصه‌ی شیوه‌های تولید پیشاسرمایه‌داری است — نه نتیجه‌ی پیروزی دهقانان بر اشراف فئودال در مبارزه‌ی طبقاتی، و نه حتی نتیجه بورژوازی در حال رشد، بلکه پیامد ناخواسته مبارزه‌ی طبقاتی در دوران فئودالیسم است. [۱۶]

وود سپس با استفاده از تفسیر برنر درباره‌ی ظهور سرمایه‌داری^{۱۱} ادعای پری اندرسون را به چالش گرفت که مشکلات اقتصادی بریتانیا را می‌توان عمدتاً با روبنای سیاسی باستانی‌اش توضیح داد. [۱۷] وود اظهار کرد که دقیقاً ماهیت سرمایه‌دارانه‌ی «بکر» دولت بریتانیا است که افول اقتصادی آن را توضیح می‌دهد: «اینطور نیست که... اشراف‌منشی سرمایه‌داری بریتانیا مانع توسعه‌ی آن شده، بلکه برعکس علت را باید در درنده‌خویی لجام‌گسیخته‌ی آن جست.» [۱۸] در نتیجه، به نظر وود، مبارزه چپ، دست‌کم در انگلستان، نه علیه هیچ‌یک از عناصر رژیم پیشین، بلکه علیه سرمایه‌داری ناب و ساده است. [۱۹]

شکل سیاسی مشخص پروژهای او شاید به بهترین وجه در کتابش یعنی *عقب‌نشینی از طبقه* توضیح داده شده باشد که برنده جایزه‌ی دویچر شد. وود در آن کتاب استدلال کرد که، در حالی که سرمایه‌داری با جدایی امر اقتصادی از امر سیاسی مشخص می‌شود، این جدایی می‌تواند در دوره‌های بحران از میان برداشته شود. وود در این کتاب که در ۱۹۸۶ منتشر شد، به بارزترین نمونه‌ی معاصر مبارزه‌ی طبقاتی سیاسی در غرب یعنی اعتصاب کارگران معدن بریتانیا در سال‌های ۱۹۸۵-۱۹۸۴ می‌پردازد. وود استدلال کرد که این کشمکش «نشان داد که چگونه مبارزات طبقاتی "صرفاً اقتصادی"، حتی زمانی که هدف‌هایشان محدود است، ظرفیت منحصر به فردی برای تغییر عرصه‌ی سیاسی و آشکارسازی و مقابله با ساختارهای قدرت سرمایه‌داری، دولت، قانون، پلیس به نحوی دارند که هیچ نیروی اجتماعی دیگری نمی‌تواند از پس آن برآید.» [۲۰]

بدین‌سان، وود پس از یکی از بزرگ‌ترین شکست‌های تاریخ طبقه‌ی کارگر بریتانیا از پروژهای سوسیالیستی دفاع کرد. در واقع، تز کتاب او نقد آن دسته از سوسیالیست‌های پساآلتوسری بود که طبقه‌ی کارگر را به‌عنوان عامل بالقوه‌ی دگرگونی سوسیالیستی رد کرده بودند. وود عبارتی از *ایدئولوژی آلمانی* را برای توصیف این متفکران به‌عنوان «سوسیالیست‌های حقیقی جدید» به یاد آورد، و استدلال کرد که این گرایش با «استقلال ایدئولوژی و سیاست از هر پایه‌ی اجتماعی، و به‌طور خاص، از هر پایه‌ی طبقاتی» مشخص می‌شود. علاوه بر این، او اصرار داشت که از نظر سیاسی، «سوسیالیسم حقیقی جدید» با «تکرار راه‌حل‌های پیش‌پافتاده و قدیمی جناح راست سوسیال دموکراسی» مشخص می‌شود. وود در مقابل آن‌ها اظهار داشت که طبقه‌ی کارگر می‌تواند

«به‌طور منحصر به فردی آرمان سوسیالیسم را پیش برد (اگرچه به‌طور کامل به آن دست نمی‌یابد) حتی بدون این که سوسیالیسم را هدف طبقاتی خود متصور شود، زیرا این منافع ذاتاً با استثمار طبقاتی سرمایه‌داری و سازمان تحت سلطه طبقاتی تولید مخالف است.» [۲۳]

وود این کتاب را با بحث درباره‌ی پیامدهای عملی انتقاداتش از «سوسیالیسم حقیقی جدید» به پایان رساند. یکی از سیاست‌های برنامه‌ای اصلی که وود آن را رد می‌کند، انتخابات‌گرایی جزمی است: استراتژی‌ای که نسبت به فرآیندهایی کور است که در خلال یک قرن گذشته یا بیش‌تر دموکراسی را از محتوای اجتماعی‌اش محروم کرده است. [۲۴] زیرا از آن‌جا که سپهرهای اقتصادی و سیاسی در سرمایه‌داری از هم مجزا هستند، خودفروبنندی سیاست‌های سوسیالیستی به عرصه‌ی انتخابات باعث می‌شود تا سوسیالیست‌ها از کانون واقعی تصمیم‌گیری کنار گذاشته شوند. یک دیدگاه استراتژیک سوسیالیستی مبتنی بر مبارزات طبقه کارگر، در مقابل، می‌تواند امیدوار باشد که بر دوگانگی بین اقتصاد و سیاست غلبه کند.

تفسیر وود از مارکسیسم نه تنها بر بر طرد انتخابات‌گرایی ساده بلکه بر طرد سوسیالیسم بازار نیز تأثیر داشت؛ زیرا او تأکید می‌کند که ایدئولوژی مارکسیسم بازار این واقعیت را نادیده می‌گیرد که مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری بر اجبار متکی است نه فرصت. [۲۵] وود اظهار کرد که این انتقاد یقیناً با واکاوی اقتصادی برنر از بحران‌های سرمایه‌داری مستحکم می‌شود که هم رفرمیسم سیاسی را تضعیف و هم مبارزه‌جویی صنعتی طبقه‌ی کارگر را تقویت می‌کند. وود در تقابل با رفرمیسم تأکید می‌ورزد که سوسیالیست‌ها باید مبارزات برای اصلاحات را درون سرمایه‌داری تقویت و تلاش کنند تا این مبارزات را به مبارزه‌ای گسترده‌تر، اگر چه دشوارتر، علیه سرمایه‌داری مرتبط سازند. [۲۶] او به‌طور کلی‌تر اشاره می‌کند که، در حالی که سوسیالیست‌ها باید انعطاف‌پذیری رفرمیسم طبقه‌ی کارگر را به رسمیت بشناسند، نسبت به عقب‌نشینی از سیاست انقلابی در مقابل قدرت مطلق ظاهری رفرمیسم محتاط باشند. [۲۷]

بنابراین، مارکسیسم سیاسی نمی‌خواهد فقط چیزی بیش از یک دانش‌رشته‌ی فرعی آکادمیک دیگر باشد، بلکه امیدوار است که سنت کلاسیک مارکسیستی توسعه‌ی نظریه را ادامه دهد که می‌تواند به‌مثابه‌ی راهنمای پراتیک سوسیالیستی عمل کند. در نتیجه، مطالعه و بررسی وود درباره‌ی امپریالیسم جدید باید هم بر اساس شایستگی‌های سیاسی‌اش و هم از منظر تئوریک آن مورد قضاوت قرار گیرد.

امپراتوری سرمایه

اگر هدف سیاسی اصلی **امپراتوری سرمایه**، گرایش بوش به جنگ بود، هدف تئوریک اصلی آن مقابله با استدلالی بود که به طرق مختلف فیلیپ باییت و مایکل هارت و تونی نگری ارائه کرده بودند [۲۸] یعنی این که دولت‌های ملی قدیمی امری است مربوط به گذشته. وود با گشایش بحث با این گزاره که استثمار سرمایه‌داری منحصراً با ابزارهای اقتصادی تحقق می‌یابد و نه با ابزارهای فوق‌اقتصادی، اما این شکل از استثمار برای بازتولید نهایی‌اش به وجود قدرت سیاسی در قالب دولت‌ها متکی است، استدلال می‌کند که شکل خاص سرمایه‌داری امپریالیسم به بهترین وجه به‌عنوان پیامد این جدایی بین اقتصاد و سیاست درک می‌شود. در واقع، دقیقاً به این دلیل که تقسیم کاری بین استثمارگران سرمایه‌دار و دولت وجود دارد، مناسبات مالکیت سرمایه‌داری می‌تواند بسیار فراتر از محدوده‌های سرزمینی دولت گسترش یابد. [۲۹] اما وود پافشاری می‌کند که با این که اقتصاد درجه‌ای خودمختاری از دولت را اعمال می‌کند، هرگز نمی‌تواند خود را از وابستگی نهایی‌اش به دولت‌های سرمایه‌داری موجود رها کند. [۳۰] بدین‌سان، دولت‌ها و سرمایه به‌عنوان وحدتی متضاد وجود دارند که در آن دومی نفوذ خود را فراتر از قدرت اولی، اما در نهایت وابسته به آن، گسترش می‌دهد.

این استدلال نه تنها درک وود را از جهان معاصر از بس جهانی شدن (hyper-globalisation) هارت و نگری متمایز می‌کند، بلکه به نحو مؤثری تفسیرش را از مارکسیسم نیز گسترش می‌دهد. زیرا بنا به گفته‌ی یکی از دوستانه‌ترین منتقدانش **امپراتوری سرمایه** بر «تجربه‌ی غیرمشخص» تلاش‌های قبلی‌اش برای مفهوم‌ساختن نقش دولت در بازتولید مناسبات تولید سرمایه‌داری غلبه می‌کند. [۳۱] به‌علاوه، این کتاب حاکی از یک واگرایی بالقوه بین تفسیر وود از امپریالیسم و تفسیری است که برنر در مشارکتش در سمپوزیوم هاروی بیان کرد. در حالی که برنر بر عظمت تغییر سیاسی در سیاست خارجی آمریکا که توسط نومحافظه‌کاران در دوره‌ی بوش دوم اجرا شد، تأکید می‌کند، [۳۲] وود تمایل دارد دیدگاه آن‌ها را، همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، نتیجه‌ی منطقی فرآیندهای بلندمدت و ساختاری‌تر ببیند.

وود در توضیح خود از امپریالیسم جدید تأکید می‌کند که بداعت این شکل از حکومت طبقاتی با استفاده‌ی ما از زبان امپریالیسم برای توصیف آن مبهم شده است. زیرا این زبان از شکل بسیار متفاوت امپریالیسمی نشئت می‌گیرد که سرشت‌نشان امپراتوری روم بود. در واقع، هسته‌ی اصلی کتاب بررسی پرجنب‌وجوش و تحریک‌آمیز انواع مختلف امپراتوری‌ها از روم تا چین، آمریکای اسپانیایی، و نیز، امپراتوری مسلمانان عرب، جمهوری هلند و امپراتوری بریتانیا است. بحث وود درباره‌ی آخرین نمونه شاید به‌وضوح رویکرد متمایزش را پیرامون این موضوعات بیان می‌کند. زیرا او ادعا می‌کند که در حالی که بریتانیا یک کشور سرمایه‌داری بود، به استفاده از شکل‌های کنترل پیشاسرمایه‌داری در هند و جاهای دیگر متوسل شد که در نهایت شکاف بین عصر تحلیل‌شده توسط لنین و لوکزامبورگ و جهان مدرن را منعکس می‌کند. زیرا در حالی که آن‌ها کوشیدند تا دوره‌ای را مفهوم سازند که سرشت‌نشان آن همانا تقسیم روشن و عیان بین کلان‌شهر سرمایه‌داری و بقیه‌ی جهان پیشاسرمایه‌داری است، ما در جهانی زندگی می‌کنیم که در آن سرمایه‌داری جهانی شده است. اگرچه مایه‌ی تاسف است که بحث او از بحث‌های کلاسیک فقط به آن دسته از آثار لنین و لوکزامبورگ اشاره می‌کند که بیش‌تر با استدلالش مطابقت دارند، و نه آثار بوخارین و هیلفردینگ که شاید برای دنیای مدرن برجستگی بیش‌تری داشته باشند، [۳۳] بی‌شک هنگامی که مدعی می‌شود پایان جنگ جهانی دوم نقطه عطفی در تاریخ سرمایه‌داری است، بر زمین استواری ایستاده است. [۳۴]

علاوه بر این، وود به این نکته‌ی اساسی اشاره می‌کند که کافی نیست که رادیکال‌ها انگشت اتهام را به سوی شرکت‌های فراملیتی برای آسیب‌های سرمایه‌داری جهانی نشانه بگیرند. او اصرار دارد که آن‌ها باید هم با سرمایه‌داری به‌عنوان یک نظام و هم با دولت‌هایی که به‌عنوان کانون‌های قدرت آن عمل می‌کنند، مبارزه کنند. [۳۵] او در مقابل تقویت‌کنندگان نظریه‌ی جهانی‌سازی که جهانی‌سازی برای‌شان حکم مرگ دولت را به همراه دارد، در حالی که قدرت گسترده‌ی ماشین نظامی آمریکا از منظر آن‌ها توضیح‌ناپذیر است، استدلال می‌کند که هنگامی که سرمایه‌داری را به‌عنوان یک نظام جهانی استثماری درک کنیم که

بازتولید آن به کثرت دولت‌های ملی وابسته است، آن‌گاه سطوح وحشتناک کنونی هزینه‌های تسلیحاتی از دیدگاه سرمایه هم‌چون نتیجه‌ای ناخواسته در مقابل مبارزه بی‌پایان و جهانی آن برای تضمین بازتولید خود جلوه می‌کند. [۳۶] علاوه بر این، وود ادعا می‌کند که وحدت متضاد بین دولت‌ها و سرمایه که در بالا ذکر شد، نظامی بی‌ثبات ایجاد می‌کند که در آن سرمایه در نهایت به قدرت دولت برای بازتولید خود وابسته است، اما قابل اعتماد بودن ایفای این نقش در نهایت توسط قدرت نظامی، در درجه‌ی اول، آمریکایی‌ها تضمین می‌شود. [۳۷] بدین‌سان وود هدف بوش از «سلطه‌ی تمام‌عیار» را نه گسست بنیادی از سیاست خارجی دولت‌های قبلی بلکه ساخت‌وپرداخت استراتژی آمریکا پس از سال ۱۹۴۵ برای ایمن کردن جهان برای سرمایه به‌طور کلی و سرمایه‌ی ایالات متحد به‌طور خاص می‌داند. [۳۸] وود نتیجه می‌گیرد که در حالی که جهان آشکارا به دلیل این استراتژی جای خطرناکی است، خود این استراتژی «شاهدی است بر خطرات و بی‌ثباتی‌های یک امپراتوری جهانی که به بسیاری از دولت‌های محلی متکی است. . . دولت‌هایی که در برابر مبارزات واقعاً دموکراتیک آسیب‌پذیرند.» [۳۹]

اگر تاکید وود بر منطق حمله به عراق استدلالش را از تحلیل سیاسی برنر متمایز می‌کند، این سمپوزیوم بر دغدغه‌های دیگری نیز متمرکز است. به‌طور خاص، بیل رابینسون، از یک سو، با تعریف محدود وود از امپریالیسم سرمایه‌داری، و از سوی دیگر، با آنچه عدم درک کامل فرآیند جهانی شدن از سوی وود می‌داند اختلاف نظر دارد. رابینسون استدلال می‌کند که اشتباه است که شرکت‌های **فورچون ۵۰۰** را که به‌طور فزاینده‌ای فراملی هستند، به‌عنوان شرکت‌های آمریکایی برچسب گذاشت، و وود با این اشتباه، ماهیت سرمایه‌داری معاصر را به‌درستی درک نمی‌کند. بدین‌سان وود که به عقیده‌ی رابینسون به‌درستی بر اتکای مداوم سرمایه به دولت‌ها برای بازتولیدش تأکید می‌کند، به اشتباه این استدلال را با ادعای کاملاً متفاوتی درهم می‌آمیزد که سرمایه هم‌چنان به دولت‌های ملی موجود وابسته است و نه به پیکربندی جدیدی که در حال تکامل برای پاسخ‌گویی به نیازهای متغیر سرمایه‌ی فراملی است. از این رو، ادعای اصلی رابینسون این است که برداشت وود از تفکیک قدرت اقتصادی و سیاسی در سرمایه‌داری او را به درک نادرست ماهیت متغیر خود دولت سرمایه‌داری سوق می‌دهد.

به نظر هاروی، اشتباه وود اساساً در تفسیر او از امپریالیسم جدید نیست، بلکه در این اعتقاد اوست که امپریالیسم قدیمی به اندازه کافی توسط لنین و لوکزامبورگ مفهوم شده است. این امر باعث می‌شود که او میزان تداوم بین بوش دوم و سایر دولت‌های آمریکایی را که به دوران وودرو ویلسون برمی‌گردد، دست‌کم بگیرد. برعکس، هاروی مانند رابینسون اظهار می‌کند که وود تغییرات ناشی از جهانی شدن در ساختارهای دولتی را دست‌کم می‌گیرد، به‌طوری که به ادعای هاروی، تحلیل وود از ماهیت دولت

سرمایه‌داری برای توضیح تحولات معاصر ناکافی است – اگرچه می‌پذیرد که تحلیل خودش از این نظر فقط کمی بهتر است

بوز، مانند هاروی و رابینسون، با مفهوم سازی وود از دولت سرمایه‌داری مخالف است. او به‌طور خاص استدلال می‌کند که وود با توصیف سرمایه‌داری از طریق جدایی اقتصاد و سیاست، نتوانست نقش اقتصادی دولت‌ها را تحلیل کند و بنابراین ماهیت تغییر یافته‌ی آن نقش به‌عنوان جهانی شدن منجر به افزایش کمی و کیفی در روابط بین کشورها شد. چسبیس به‌نحو مشابهی، با درک وود از فرآیندهای پیچیده‌ی تصاحب اقتصادی در سرمایه‌داری مشکل دارد که به گفته‌ی او رویکردی است که بیش از حد ساده‌سازی می‌کند، و وود را به درک نادرستی از تداوم و تغییرات در رابطه‌ی دولت‌ها با سرمایه از زمانه‌ی مارکس تا به امروز سوق می‌دهد.

بنابراین، در حالی که همه مشارکت‌کنندگان سمپوزیوم از تأکید وود استقبال می‌کنند که رادیکال‌ها نقش دولت را در امپریالیسم جدید در مرکز توجه خود قرار می‌دهند، همه‌ی آن‌ها به نحوی بر ضعف مفهوم‌سازی او پیرامون رابطه‌ی متحول سرمایه و دولت‌ملت‌ها در خلال تاریخ سرمایه‌داری پای فشرده‌اند. از این رو، این بحث صرف‌نظر از جنبه‌های گوناگون خود بر اهمیت نظری و سیاسی متداوم این موضوع برای مارکسیست‌ها و نیاز مبرم به تحقیق بیشتر در این زمینه اشاره می‌کند.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Symposium on Ellen Meiksins Wood's Empire of Capital* نوشته‌ی Paul Blackledge که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[۱]. از رفقاییم در هیئت تحریریه‌ی *ماتریالیسم تاریخی* برای ارائه‌ی نظرات‌شان درباره‌ی پیش‌نویس اولیه‌ی این مقاله سپاس‌گزارم.

- [2]. Ashman 2006, p. 3.
- [3]. Bois 1985, p. 115.
- [4]. Wood 1995, p. 23.
- [5]. Wood 1995, p. 25.
- [6]. Wood 1999a, p. 59.
- [7]. Wood 1999a, p. 7.
- [8]. Wood 1995, p. 50.
- [9]. Thompson, 1980, p. 211.
- [10]. Thompson 1978, pp. 70–8.
- [11]. Wood 1995, p. 61.
- [12]. Wood 1995, p. 79.

- [13]. Wood 1995, p. 146.
- [14]. Wood 1995, p. 164; 1999a, p. 17.
- [15]. Wood 1999a, p. 13.
- [16]. Brenner 1985, p. 30.
- برای بحث انتقادی درباره‌ی این استدلال‌ها بنگرید به Blackledge 2006، ص. ۱۱۹ و بعد از آن.
- [17]. Anderson 1992.
- [18]. Wood 1991, p. 167.
- [19]. Wood 1991, p. 18.
- [20]. Wood 1986, p. 183.
- [21]. Wood 1986, p. 1.
- [22]. Wood 1986, pp. 2, 7.
- [23]. Wood 1986, p. 189.
- [24]. Wood 1986, p. 198.
- [25]. Wood 1999a, p. 119.
- [26]. Wood 1999b.
- [27]. Wood 1995, p. 107.
- [۲۸]. برای بررسی انتقادهای وود از هارت و نگری بنگرید به Wood 2003b.
- [29]. Wood 2003a, p. 12.
- [30]. Wood 2003a, pp. 22–5.
- [31]. Barker 1997, p. 58 .
- [32]. Brenner 2006, pp. 102–5.
- [۳۳]. برای کندوکاو و گسترش این بینش‌ها بنگرید به Harman 2003.
- [34]. Wood 2003a, p. 131.
- [35]. Wood 2003a, pp. 137–42; 2003b, p. 66.
- [36]. Wood 2003a, p. 146.
- [37]. Wood 2003a, p. 164.
- [38]. Wood 2003a, pp. 159, 162.
- [39]. Wood 2003a, p. 168.

منابع:

- Anderson, Perry 1992, *English Questions*, London: Verso.
- Ashman, Sam 2006, 'Symposium on David Harvey's *The New Imperialism*: Editorial Introduction', *Historical Materialism*, 14, 4: 3–7.
- Barker, Colin 1997, 'Some Reflections on Two Books by Ellen Wood', *Historical Materialism*, 1, Autumn: 22–65.
- Blackledge, Paul 2006, *Reflections on the Marxist Theory of History*, Manchester: Manchester University Press.

Bois, Guy 1985, 'Against Neo-Malthusian Orthodoxy', in *The Brenner Debate*, edited by Trevor Aston and Charles Philpin, Cambridge: Cambridge University Press.

Brenner, Robert 1985, 'Agrarian Class Structures and Economic Development in Pre-Industrial Europe', in *The Brenner Debate*, edited by Trevor Aston and Charles Philpin, Cambridge: Cambridge University Press.

— 2006, 'What Is, and What Is Not, Imperialism?' *Historical Materialism*, 14, 4: 79–105.

Harman, Chris 2003, 'Analysing Imperialism', *International Socialism*, 99: 3–81.

Thompson, Edward 1980, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin.

— 1978, *The Poverty of Theory*, London: Merlin.

Wood, Ellen Meiksins 1986, *The Retreat From Class*, London: Verso.

— 1988, *Peasant-Citizen and Slave*, London: Verso.

— 1991, *The Pristine Culture of Capitalism*, London: Verso.

— 1995a, *Democracy Against Capitalism*, Cambridge: Cambridge University Press.

— 1999a, *The Origin of Capitalism*, New York: Monthly Review Press.

— 1999b, 'The Politics of Capitalism', *Monthly Review*, September: 12–26.

— 2003a, *The Empire of Capital*, London: Verso.

— 2003b, 'A Manifesto for Global Capital?', in *Debating Empire*, edited by Gopal Balakrishnan, London: Verso.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-432>



کارل مارکس و اعتراضات دهقانان

۲۸ آوریل ۲۰۲۴

نوشته‌ی: ماکسیمیلان کیسترز

ترجمه‌ی: کاووس بهزادی

در هفته‌های اخیر دهقانان با صد هزار تراکتور علیه لغو یارانه‌ی کشاورزی و کلاً علیه دولت ائتلافی آمل [چراغ راهنما] به خیابان آمدند. با هماهنگی اتحادیه‌ی دهقانان آلمان خیابان‌ها مسدود و بخش داخلی شهرها فلج شدند. این اعتراضات متهم به چرخش به راست شدند. دست کم آرم AfD [«آلترناتیو برای آلمان»، حزب دست‌راستی آلمان] در نگاهی دقیق‌تر، به سرعت جلب‌توجه ناظران بر تظاهرات را می‌کرد. اما قبل از هر چیز عدم حضور چپ‌ها نیز در بسیاری از این نوع اعتراضات قابل‌توجه بود. این امر آشکارکننده‌ی رابطه‌ی پرتنش دائمی بین چپ‌ها و دهقانان است. برخاستن علیه سیاست‌های ریاضتی لیبرال منطقی است، به‌طور هم‌هنگام هیچ چشم‌انداز اتحاد پایداری بین سوسیالیست‌ها و دهقانان وجود ندارد.

هنگامی که کارل مارکس به مسئله‌ی دهقانان پرداخت، او آن‌ها را به‌عنوان طبقه‌ای بین طبقات دیگر خصلت‌بندی کرد. او می‌پرسد «وضع این پیشه‌وران افزارمند مستقل یا دهقانان چگونه است که هیچ کارگری را به‌کار نمی‌گمارند، بنابراین به‌عنوان سرمایه‌دار تولید نمی‌کنند؟» آن‌ها تولیدکنندگان کالا هستند و «این امکان وجود دارد که این تولیدکنندگان که با وسائل تولید متعلق به‌خود کار می‌کنند، نه فقط توانایی کارشان را بازتولید می‌کنند، بلکه ارزش اضافی پدید می‌آورند»، از این طریق که «کار مازادِ خود» را تصاحب می‌کنند. آن‌ها فقط به این دلیل که صاحب افزار تولید خود هستند قادر به انجام این امر هستند. این افزارها، افزارهای تولید سرمایه نیستند، اما «به‌عنوان سرمایه تلقی می‌شوند» و «دهقان مستقل ... به دو فرد شقه می‌شود»، او «در خود انشقاق یافته، به این ترتیب که به‌عنوان سرمایه‌دار، خود را به‌عنوان کارگر مزدبگیر به‌کار می‌گمارد.» (MEW 26.1, 382ff)

این امر در مورد توده‌ی دهقانان امروزی با خانه، زمین، ماشین‌آلات، دام به‌عنوان افزار تولید و نیروی کار خود و خانواده‌شان («کمک‌کننده») که یا به‌طور دائمی یا به‌عنوان کارگر فصلی استخدام شده‌اند، صادق است، البته تا جایی که آن‌ها سرمایه‌داران کشاورزی زمین‌های کلان و نیروی کار استثمارشده نباشند.

نقطه‌ی عزیمت مارکس این بود که سرنوشت محتوم رسته‌ی دهقان در سرمایه‌داری یکی از دو سرنوشت زیر است: «... دهقانی که با افزار تولید خودش تولید می‌کند، یا به‌تدریج به یک سرمایه‌دار خرد تبدیل می‌شود که کار بیگانه را نیز استثمار می‌کند، یا ابزار تولیدش را از دست می‌دهد و به یک کارگر مزدبگیر تبدیل می‌شود. این گرایشی است در شکلی از جامعه که سرمایه‌داری بر آن مسلط است.» (همان‌جا، ص ۳۸۴)

نگاهی به تاریخچه‌ی جمهوری فدرال آلمان نشان می‌دهد که چه‌گونه شرایط در بخش کشاورزی از سال‌های ۱۹۵۰ بدتر شده است. تا سال ۱۹۷۰ شمار بنگاه‌های تولید کشاورزی به ۷۰۰ هزار کاهش یافت. این روند تا حدود سال ۲۰۱۰ ادامه پیدا کرد و از آن زمان به بعد متوقف شد، اگرچه با گرایش نزولی اندک. براساس گزارش سخن‌گوی سیاست کشاورزی دولت آلمان در سال ۲۰۲۳ (13ff) از ۹۰۰ هزار مزرعه در اواسط سال‌های ۱۹۷۰، امروز — به‌انضمام آلمان شرقی — فقط ۲۶۰ هزار مزرعه باقی‌مانده است. علی‌رغم یک‌سان‌ماندن مساحت زمین‌های کشاورزی، فرآیند تمرکز قابل‌توجهی انجام می‌گیرد: شمار بنگاه‌ها با بیش از ۱۰۰ هکتار مساحت در حال افزایش و شمار بنگاه‌های کوچک‌تر در حال کاهش است. در سال ۲۰۲۰ فقط ۱۶ درصد بنگاه‌ها مساحتی بیش‌تر از ۱۰۰ هکتار داشتند، اما فقط دوسوم کل مساحت کشاورزی را کشت کردند.

اگرچه ساختارهای بنگاه‌های سنتی خُرد که در آن مالک و خانواده‌اش خود بخش بزرگی از نیروی کار را تشکیل می‌دهند، کاهش یافته‌اند، اما آن‌ها هنوز هم حدود نیمی از نیروی کار کشاورزی را تشکیل می‌دهند. از ۹۴۰ هزار نیروی کار کشاورزی در سال ۲۰۰۰، ۴۶ درصد به نیروی کار خانواده، ۲۹ درصد کارکنان فصلی و ۲۴ درصد به کارکنان دائمی وابسته بودند که شمار این دسته‌ی آخر در حال افزایش است. در عین حال حدود ۶۰ درصد بنگاه‌های کشاورزی، کسب‌وکار جانبی «Mondscheinbauern» [نیمه دهقان-کارگران] خُردی هستند که روزها مشغول به کار مزدبگیری‌شان‌اند و کم‌تر از نیمی از درآمدشان ناشی از بخش کشاورزی است. آن‌ها همچنین بخش اعظم کارهای مربوط به بنگاه را انجام می‌دهند.

نکته‌ی قابل توجه، تفاوت آشکار بین غرب و شرق [آلمان] است: مساحت بنگاه‌ها در ایالت‌های جدید آلمان به‌طور متوسط بیش از ۲۰۰ هکتار است، در حالی که مزارع در غرب به‌طور متوسط کم‌تر از ۵۰ هکتار مساحت دارند. ۱،۷ میلیون هکتار (۹۴ درصد) زمین‌های کشاورزی (براساس گزارش سیاست کشاورزی) در شرق آلمان قرار دارند که صاحبان آن‌ها شرکت‌های تجاری هستند. البته این امر در ارتباط با تغییر قانون تعاونی‌های سابق تولید کشاورزی زمین‌های کلان در DDR [جمهوری دموکراتیک آلمان] است که بخش اعظم آن به مالکیت تعاونی‌ها (شرکت‌ها با مسئولیت محدود به‌انضمام زمین‌های اجاره‌ای) یا مالکیت سرمایه‌دارانه منتقل شده‌اند.

دوباره به مارکس بازگردیم. دهقان مستقل به‌عنوان تولیدکننده‌ی خُرد کالا، خود ارزش اضافی‌اش را تولید می‌کند. پایه و بنیاد این مسئله مالکیت فردی و خصوصی او بر ابزارهای تولید کشاورزی است. این مالکیت، شالوده‌ی موجودیت و هستی او است که از آن دفاع می‌کند. بنابراین او هیچ منفعتی در الغای مالکیت خصوصی بر ابزارهای تولید ندارد. حتی با وجود این که توسعه‌ی سرمایه‌داری باعث فقیر شدن دهقانان می‌شود، او به حق مالکیت زمین نیاز دارد و برخلاف مارکس مشکل را در تمرکز می‌بیند و نه در اصل مالکیت خصوصی.

دهقان در سرمایه‌داری امروزی، البته صرف‌نظر از خودبازاریابی، در مقابل خریداران محصولات و فروشندگان ابزارهای تولیدی‌اش قرار دارد که اغلب آن‌ها بسیار قدرت‌مندتر از او هستند: کُسن‌های مواد غذایی و تجاری از یک‌سو، تولیدکنندگان بذر، کود، خوراک حیوانات و ماشین‌آلات از سوی دیگر. شکاف بین قیمت تولیدکنندگان کشاورزی و ابزارهای بنگاه، زندگی او را دشوار می‌کند. براساس داده‌های اداره‌ی آمار آلمان فدرال از سال ۲۰۱۵-۲۰۲۰ شاخص قیمت تولیدکنندگان برای محصولات کشاورزی به‌میزان

۸ واحد (از ۹۲،۶ به ۱۰۰) افزایش یافته است، در حالی که برعکس، شاخص قیمت خرید برای افزارهای کشاورزی بنگاه‌ها، افزایشی به میزان ۴۲ واحد (از ۱۰۰ به ۱۴۲،۴) داشته است. امروزه به طور متوسط فقط مقدار بیش از نیمی از درآمد کشاورزی از بازاریابی محصولات کشاورزی تأمین می‌شود؛ بقیه‌ی آن از یارانه‌ها برای حمایت مالی از کشاورزی تشکیل شده است که در غیر این صورت بخش بزرگی از دهقانان نمی‌توانند فقط از درآمدها [حاصل از فروش محصولات] موجودیت داشته باشند. از آنجایی که این یارانه‌ها به مقیاس بسیار زیاد (حدود ۷۰ درصد) پاداشی براساس میزان مساحت زمین هستند، کلان بنگاه‌ها بخش اعظم این پاداش‌ها را دریافت می‌کنند: در سال‌های اخیر بالاترین درصد دریافت‌کنندگان فقط یک‌چهارم یارانه‌ها را دریافت کرده‌اند (از جمله به‌طور نمونه بنگاه‌های متعلق به بنیاد ALDI)، در حالی که نیمی پایین‌تر کم‌تر از ۱۰ درصد آن‌ها را. با توجه به محدودیت‌های امروزه‌ی توده‌ی دهقانان کشاورز و تلاش آن‌ها برای حفظ موجودیت خود، به‌سرعت روشن می‌شود که کاهش یارانه‌های دیزل بیش از هر چیز صرفاً بهانه‌ای برای اعتراضات کنونی کشاورزان برعلیه دولت ائتلافی آمپل [چراغ راهنما] است تا علت واقعی و ژرف این اعتراضات.

مارکس، اتحاد با دهقانان را احترازا ناپذیر ارزیابی می‌کرد — یک انقلاب را نمی‌توان برعلیه دهقانان به‌پیش برد، قبل از هر چیز باید سعی شود، «جایی که دهقانان به‌طور گسترده به‌عنوان مالک خصوصی وجود دارند، ... دست به اقداماتی زد که از طریق آن‌ها دهقانان وضعیت خود را مستقیماً بهتر ارزیابی کنند و بدین ترتیب آن‌ها را به انقلاب جلب کند.» (MEW 18: 632f)

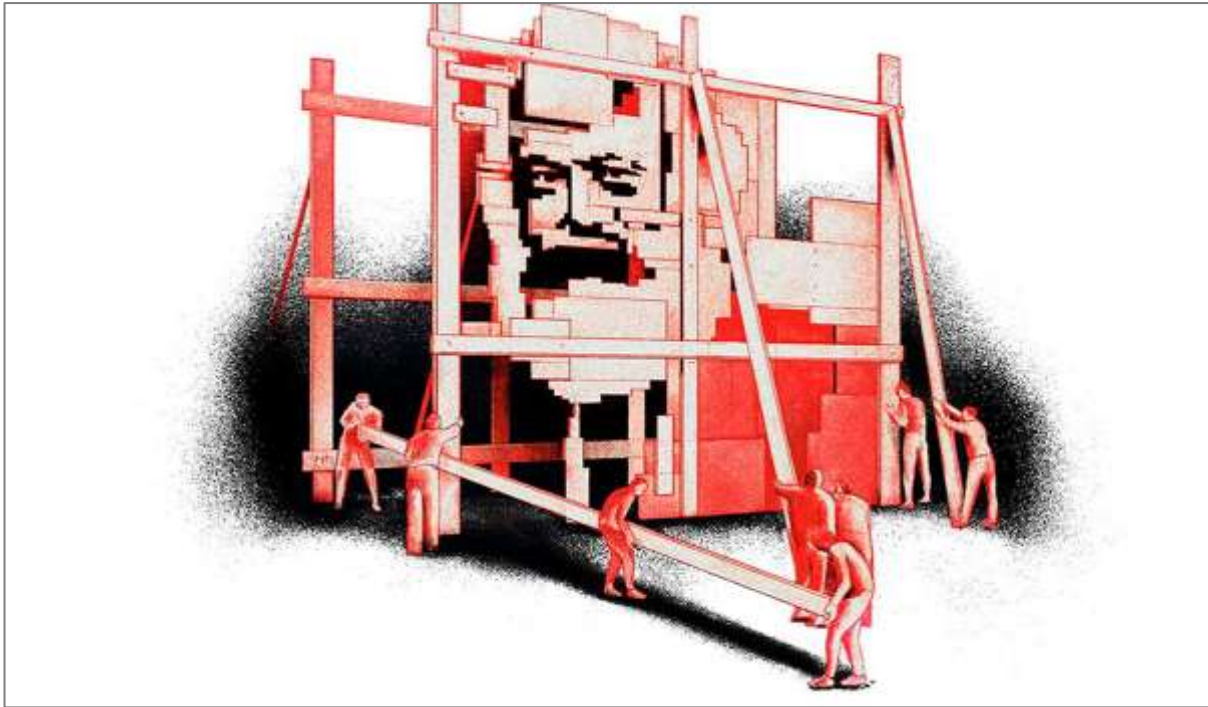
دهقانان همان‌طور که پژوهش‌های انتخاباتی نشان می‌دهند در تنش‌های آشکار بین شهر بزرگ مد روز و روستای محافظه‌کار ایستاده‌اند. آن‌ها احزاب مدافع مالکیت خصوصی نظیر «حزب دمکرات مسیحی آلمان»، «حزب اتحاد سوسیال مسیحی» و «حزب دمکرات‌های آزاد آلمان» را بر احزاب دیگر ترجیح می‌دهند. با این حال زیست‌محیط به‌طور فزاینده نقش مهمی ایفا می‌کند: کشاورزان بار دیگر جایگاهی کانونی در حافظت از زیست‌محیط دارند. میزان انتشار گازهای گل‌خانه‌ای در بخش کشاورزی (هنوز) هم بسیار زیاد است، به‌طور هم‌هنگام کشاورزان نخستین کسانی هستند که عواقب بحران اقلیمی را در اقتصادشان لمس می‌کنند. احزاب ارتجاعی ضد حفاظت از زیست‌محیط در تظاهرات گوش‌شنوا پیدا می‌کنند و قبل از هر چیز می‌توانند به‌طور علنی موضع‌گیری کنند. طبیعتاً مطالبات ضد زیست‌محیطی بسیاری از دهقانان (پیرامون محدودیت استفاده از مواد شیمیایی و سایر موازین زیست‌محیطی) در واقع قابل قبول

نیستند، اما نظر موافق آن‌ها برای تغییر سمت‌گیری اقلیمی تولید کشاورزی را فقط می‌توان به‌طور هم‌هنگام از طریق ارائه‌ی چشم‌اندازی جلب کرد که امنیت معیشتی‌شان را تضمین کند.

وضعیت کشاورزی به‌طور گسترده و بیش‌ازپیش توسط سیاست مشترک کشاورزی اتحادیه‌ی اروپا (GAP) تعیین می‌شود. به‌ویژه از بنگاه‌هایی پشتیبانی مالی می‌شود که پیشاپیش می‌توانند کشت فضای سبز وسیع و چندگونه را در بنگاه‌های‌شان اثبات کنند، این امر امکان تحول و تغییر در بنگاه‌های خرد را دشوار می‌کند. بدین‌ترتیب اتحادیه‌ی اروپا بنگاه‌ها را به سمت رقابت شدید و توان‌مندتر با یک‌دیگر هدایت می‌کند و تصاحب توسط شرکت‌های تجاری جذاب‌تر می‌شود. این اعتراضات در اساس برعلیه این اقدامات مشخص اتحادیه‌ی اروپا و دولت آلمان است که به‌ویژه بنگاه‌های خرد را به ستوه آورده و تحت فشار قرار می‌دهند. در این‌جا، اعلان هم‌بستگی چپ‌ها ضروری است.

منبع: [نشریه‌ی نوآوری مارکسیستی](#)

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-43p>



نقد مارکسیسم غیرسیاسی

برخی نتایج و ادعاهای در آستانه‌ی روز جهانی کارگر

۳۰ آوریل ۲۰۲۴

نوشته‌ی: کمال خسروی

مارکسیسم غیرسیاسی چگونه پدیده‌ای است؟ به این پرسش می‌توان در یک جمله پاسخ داد: مارکسیسمی که انتقادی و انقلابی نیست؛ پاسخی در **تحلیل نهایی** لازم و کافی. با این حال چنین پاسخی در نخستین نگاه با دو دشواری روبه‌روست؛ نخست: پاسخی سلبی است. دوم: مشخصه‌های «انتقادی» و «انقلابی» در آن، قابل تأویل‌اند. بسته به تعیین هویت و آماج نقد، مارکسیسم غیرسیاسی نیز می‌تواند مدعی خصلتی «انتقادی» باشد؛ مثلاً در انتقاد از نقش و ضرورت انقلاب، یا در توجیه «غیرانقلابی» بودن در مقام یک امتیاز، یا در تحریف نقش و ضرورت انقلاب برای جعل هویتی کماکان «انقلابی». از این رو، هرچند پاسخ مذکور در **تحلیل نهایی** لازم و کافی است، اما می‌توان آن‌را در قالب ادعاهای صورت‌بندی کرد که نتیجه‌ی طرح و تدقیق **ایجابی** ممیزه‌های مارکسیسم غیرسیاسی است.

مارکسیسم غیرسیاسی بیان و بازتاب اجتماعاً و تاریخاً متعین شرایط اجتماعی و تاریخی معینی است که هم‌هنگامی دیالکتیکی ناتوانی نظری مارکسیسم انتقادی و انقلابی در تعریف و تبیین ممیزه‌های خود و چیره ساختن گفتمان‌ش، از یک سو، و غیبت پیکریافتگی نهادین‌شده‌ی همین مشخصه‌ها در نیرویی اجتماعی برای واژگون ساختن مناسبات متضمن سلطه و استثمار، از سوی دیگر، سرشت‌نمای آن است.

مارکسیسم غیرسیاسی اغلب با مارکسیسم آکادمیک یکی و یک‌سان تلقی می‌شود. گمانی نیست که این دو «مارکسیسم» وجوه اشتراک فراوانی دارند، اما یکی و همان نیستند. مارکسیسم آکادمیک با تغذیه از دستگاه‌های مفهومی دانش‌رشته‌های علوم انسانی جریان مسلط و با استفاده از کسب‌وکار رایج این علوم، بیش‌تر کاربردی ایدئولوژیک-ابزاری دارد و می‌تواند در مقام صورت تام «علم به‌مثابه‌ی ایدئولوژی»، نقش و وظایفی را در ایدئولوژی حاکم بورژوازی به‌عهده گیرد و **به‌میانجی** این نقش، بُرد و نقشی سیاسی داشته باشد. مارکسیسم غیرسیاسی، برعکس و به‌رغم نامش، مستقیماً به‌مثابه‌ی ایدئولوژی عمل می‌کند و **بی‌میانجی** نقش و بُردی سیاسی دارد. در حالی که، مارکسیسم آکادمیک با تکیه بر استانداردهای «علمی» می‌تواند به ژرفا و غنای گفتمانی پژوهش‌های نظری در حوزه‌های گوناگون فلسفی، جامعه‌شناختی و تاریخی یاری رساند، مارکسیسم غیرسیاسی می‌کوشد با بهره‌گرفتن از این دستگاه مفهومی و رویارو قرار دادن آن با ساده‌سازی‌های عوامانه‌ی مارکسیسم عامیانه و ولنگار، از این «علمیت» حربه‌ای در مبارزه‌ی سیاسی-ایدئولوژیک بسازد. در حالی که راه‌کارهای مارکسیسم آکادمیک ممکن است در **نظر** به نتایجی منجر شود که کاسب‌کار بی‌دانش در **عمل** به آن‌ها می‌رسد، مارکسیسم غیرسیاسی خود آن کاسب‌کار در بازار مبارزه‌ی سیاسی است. مارکسیسم غیرسیاسی، **غیرسیاسی** نیست، بلکه نماینده‌ی سیاست دیگری است، سیاستی در راستای حفظ و دوام وضع موجود؛ حوزه یا زیربخشی از ایدئولوژی بورژوازی.

اینک ممیزه‌ها:

یک: مداخله در گوهر حقیقی سیاست برای حفظ وضع موجود، به میانجی پرهیز از سیاست. مارکسیسم غیرسیاسی به سیاست در معنای متداول، روزشمارانه و وقایع‌نگارانه‌اش بی‌اعتنا نیست بلکه برعکس، ظاهراً از سر کراهت، به اجتناب‌ناپذیری مصلحت‌جویی یا «رنال‌پولتیک» اعتراف می‌کند. اما رابطه‌ی مهرآکینی با سیاست، که در تحلیل نهایی نخستین و مهم‌ترین ممیزه‌ی سرشت‌نمای مارکسیسم غیرسیاسی است، نقطه‌ی عزیمت پنهان دیگری دارد و بر سنگ بنای دیگری استوار است که باید گام به گام به آن نزدیک

شد، سنگ بنایی که مارکسیسم غیرسیاسی با اتکا به به اصطلاح «همه‌جانبگی» بی‌طرفانه‌ی خود، بی‌گمان منکر آن است.

خشت اول، غفلت از هستی‌شناسی اجتماعی واقعیت تاریخی-اجتماعی است. گام گریزناپذیر دوم، ناآگاهی از عینیت کردار اجتماعی و تاریخی انسان (پراتیک) است و در پی این گام است که تمایز پوزیتیویستی بین امر واقع و ارزش‌های اعتباری، تقلیل عینیت به شیء، به برابریستای علوم طبیعی، جدایی بین هستن و بایستن/شایستن پدید می‌آید و مارکسیسم غیرسیاسی در این وهم اسیر، و نسبت به آن مجاب، می‌شود که اولاً نقطه‌ی عزیمتش رویکردی روش‌شناختی است، ثانیاً «علمیت» رویکرد او، مستلزم «بی‌طرفی» است.

دو: از این رو، مارکسیسم غیرسیاسی «علم‌گرا» است، احکام آن باید گزاره‌هایی اخباری باشند، مبتنی بر داده‌های تجربی آماری. سلامت و استواری این گزاره‌ها باید در عدم دلالت ماهوی‌شان بر عمل باشد و اگر از آن‌ها عملی استنتاج شود، گناه به گردن «علم» نیست. مداخله در سیاست، البته با اکراه و اشمئزاز، مداخله‌ی نظاره‌گرانه، واکاوانه و در صورت لزوم جامعه‌شناختی است. مارکسیسم غیرسیاسی مداخله‌ی جانب‌دارانه در سیاست را «ایدئولوژی» می‌نامد و بدیهی می‌داند که رویکرد خود آن «ایدئولوژیک» نیست. البته این به هیچ‌روی مانع از آن نیست که قلمرو پژوهش و واکاوی مارکسیسم غیرسیاسی در بردارنده‌ی بررسی‌ها و مطالعات گوناگونی پیرامون «سیاست»، «ایدئولوژی» و حتی «انقلاب» باشد، برعکس، کسب‌وکار بسیاری از دانش‌مندی که کارمند اتاق‌های فکری یا محافل دانشگاهی‌اند و خود را مارکسیست می‌نامند یا دست‌کم از استفاده از پُر مارکسیست بودن در موارد لزوم و مفید پرهیز ندارند، همین است. نگرانی و اخطار دائمی آن‌ها فقط این است که کارشان «علمی»، مبتنی بر داده‌های عینی و تجربی، و از آرایش به هرگونه آرمان‌خواهی مبرا است. چرا که آن‌چه «علم» را به افراط — نام رسمی رادیکالیسم — می‌کشاند و به ایدئولوژی بدل می‌کند، همین آرمان‌خواهی است. بدیهی است که این پرهیز از «جانب‌داری» سیاسی به معنای غیبت «انتقاد» نیست. برعکس، بخش عظیمی از این مارکسیسم غیرسیاسی، خود را «انتقادی» می‌نامد. تنها شرط انتقاد این است که اولاً انتقاد به «سیاست‌ها» باشد، نه به سیاست به‌طور اعم؛ انتقاد به افکار و ایده‌ها باشد، نه به شالوده‌ها، چراکه بدون شالوده‌های وضع موجود، مبنایی برای زندگی اجتماعی برجای نمی‌ماند. مارکسیسم غیرسیاسی بی‌گمان به پژوهش پیرامون «کلان‌روایت»‌ها نیز می‌پردازد، اما بیش‌تر از آن‌رو که آن‌ها را به خیال‌بافی‌های **خطرناک** و به ایدئولوژیک بودن متهم کند. از دید مارکسیسم غیرسیاسی بررسی تاریخی کار خوب و مفیدی است، اما گرایش به تاریخت و درگذرندگی وضع موجود، اوهامی آلوده به «کلان‌روایت»‌هاست.

سه: مارکسیسم غیرسیاسی رویکردی غیرطبقاتی — اگر نگوییم ضدطبقاتی — دارد. این ممیزه به هیچ‌روی به معنای صرف‌نظر از مقوله‌ی طبقه در واکاوی‌های نظری و سیاسی این مارکسیسم نیست. آن‌جا که مارکسیسم غیرسیاسی، **ضد** طبقاتی نیست، می‌توان به‌رغم استفاده از مقوله‌ی طبقه‌ی اجتماعی^۱ غیرطبقاتی بودنش را به دو شیوه دید. یا از طریق دریافتی جامعه‌شناختی که از طبقه دارد و یا زمانی که آن‌را عنصری اقتصادی از جامعه تلقی می‌کند. در حالت نخست، طبقه^۲ کارکردی مانند **گروه** اجتماعی دارد و ابزاری برای طبقه‌بندی مفهومی است. مثلاً تیپ ایده‌ال است، البته به‌طور **غیررسمی**، چنان‌که وفاداری به گفتمان مارکسیستی — از نوع مانیفست کمونیست یا آثار سیاسی مارکس و انگلس — حفظ شده باشد. اگر هم طبقه در مفاهیم دیگری مانند خلق یا توده یا انبوهه از ریخت افتاده باشد، خودبه‌خود به‌عنوان طبقه^۳ دیگر کارکرد سیاسی و تاریخی معینی نخواهد داشت. در حالت دوم، وفاداری به جنبه‌ی دیگری از گفتمان مارکسیستی حفظ می‌شود و طبقه‌ی اجتماعی می‌تواند به‌مثابه‌ی عنصری اقتصادی^۴ نقش و وظایفی داشته باشد، اما اولاً این نقش اقتصادی بر اساس **منبع درآمد** تعریف می‌شود و ثانیاً — به همین دلیل — در چارچوب مناسبات اجتماعی بین طبقات، رابطه‌ای است مبتنی بر کنش و واکنش نیروها با طبقات دیگر و گرایشش — حتی در شرایط **کشاکش** با طبقات دیگر — به‌سوی هماهنگی و تعادل است، نه مقابله و تضاد. وجه مشخصه‌ی هر دو حالت، فقدان **عاملیت** طبقه به‌مثابه‌ی هستنده‌ای اجتماعی و تاریخی است. در حالت نخست، طبقه ابزاری تحلیلی است و از همین رو سخن گفتن از نقش آن در واژگون‌سازی وضع موجود عبث است. در حالت دوم، عنصری از شرایط متفاوت و **مشخص** اجتماعی و جزئی از «خردروایت» است. و بنابراین احاله‌ی نقشی اجتماعی و تاریخی به آن در چشم‌اندازی بلنددامنه، فرارفتن به قلمرو «کلان‌روایت»‌ها و ایدئولوژی است. در حالت دوم، طبقه به‌عنوان نیرویی اجتماعی که **حقوقی** برابر با نیروهای دیگر — طبقات دیگر — دارد، بی‌گمان قادر به متحقق ساختن تغییراتی در زندگی اجتماعی و در ابعاد خرد است، مثلاً در توافقی‌های مذاکرات و چانه‌زنی بین سرمایه‌داران و کارگران و کارمندان بر سر شرایط مزد و کار.

رویکرد مارکسیسم غیرسیاسی به طبقات اجتماعی و مبارزه‌ی طبقاتی، رویکرد طبقه‌ی متوسط است. در حالی که «ایدئولوژی طبقه‌ی متوسط»، ایدئولوژی این طبقه نیست، بلکه برسازنده‌ی این طبقه است، ارزیابی مارکسیسم غیرسیاسی از جایگاه طبقات و کشاکش طبقاتی، انکار آن‌ها نیست، بلکه انکار عاملیت آن‌هاست.

چهار: بر این اساس، ممیزه‌ی برجسته‌ی مارکسیسم غیرسیاسی^۱ رابطه‌اش با قدرت سیاسی است. بدیهی است که مارکسیسم غیرسیاسی^۲ «قدرت سیاسی» را هم واکاوی می‌کند و حتی مورد انتقاد قرار می‌دهد. حتی غافل از آن نیست که گاه و بی‌گاه سری به مانیفست کمونیست و نوشته‌های سیاسی مارکس و انگلس بزند و به شکرانه‌ی بلاغت متن، این یا آن واقعه را «هیجدهم برومر» فلان پدیده یا «ترمیدور» فلان کس بنامد، به شرط آن که دامنش به «دیکتاتوری» پرولتاریا و حزب و استبداد آلوده نشود و ساحت «دموکراسی» در امان بماند. حقیقت این است که مارکسیسم غیرسیاسی^۳ قدرت سیاسی را بدیهی می‌داند و آن را در اساس مفروض می‌گیرد، چرا که اداره‌ی جامعه‌ی پیچیده‌ی امروز، از منظر این مارکسیسم، با خیالات زوال دولت سازگار نیست. این که آقای پوپر دشمن مارکسیسم، دولت را «شری ضروری» بداند جای شگفتی نیست، اما آقای یورگن هابرماس نیز که زمانی در اندیشه‌ی بازسازی ماتریالیسم تاریخی بود و در ماه مه ۱۹۶۸ در کنار روشن‌فکرانی مانند هاینریش بول و هانس ماگنوس انسبرگر «قوانین موقعیت اضطراری» دولت وقت را عملاً «مرگ دموکراسی» می‌دانست، اینک در سال ۲۰۲۱ از این که دولت در مقابله با بحران کرونا با اقتدار بیش‌تری آزادی و حقوق بنیادین انسان‌ها، مانند حق تجمع، را محدود نمی‌کند گلایه می‌کند و وقتی کار به جای باریک کشیده شود – مثلاً پس از بحران ۲۰۰۸ – حتی آقای هاروی «مارکسیست» و مدرس و مفسر کاپیتال مارکس بی‌تعارف اعلام می‌کند که سرمایه‌داری بزرگ‌تر از آن است که قابل سرنگونی باشد. به قول ایشان: **too big to fail.**

به عبارت دیگر، مسلماً می‌توان و می‌بایست این‌جا و آن‌جا سرمایه‌داری و قدرت سیاسی ضامن و ملازم آن را تصحیح و تعدیل و «عادلانته» کرد، اما خیال واژگونی و سپری شدنش را باید به دست فراموشی سپرد یا به گروه‌هایی محول کرد که به سادگی «حاشیه‌های بی‌اهمیت و «افراطی» جامعه نامیده می‌شوند و به سهولت می‌توانند هم‌آوا با گفتمان بورژوایی غالب، به عنوان «حاشیه‌ی چپ رادیکال» هم‌راه با «حاشیه‌ی راست رادیکال» در یک جوال ریخته شوند.

تنیدگی ایدئولوژی بتوارگی کالایی در تار و پود روابط اجتماعی جامعه‌ی بورژوایی و پنهان شدن قدرت سیاسی نهادین‌شده در این روابط، به دولت و قدرت سیاسی چنان بدهت اجتناب‌ناپذیری اعطا می‌کند که حتی تحمل «انتقادات» مارکسیسم غیرسیاسی به نظام سیاسی مستقر و موجود، کار دشواری نخواهد بود و حتی می‌تواند به زینت‌المجالس کنفرانس‌ها و سمینارهای پُرطمطراق هم بدل شود؛ بی‌گمان به این شرط که از مرزهای تحمل دموکراسی خارج نشود و قدرت سیاسی ناچار نباشد چنگال‌هایش را، مثلاً با هجوم هزاران پلیس مسلح به کنفرانس حمایت از فلسطین در شهر برلین آلمان، نشان دهد.

آن‌گاه که قدرت سیاسی هم‌چون امری بدیهی ناپیدا و ناملموس می‌شود، نیرویی که می‌تواند این قدرت را به چالش بکشد، یعنی قدرت انقلابی، مغفول می‌ماند. قدرت را می‌توان و باید با قدرت سرنگون کرد، اما قدرت انقلابی بدون سازمان‌یابی ارگانیک، بدون تشکل تعریف‌شده و منظم و برخوردار از قرار و مدارهای مشخص و معین، ممکن نیست و آن‌چه مارکسیسم غیرسیاسی هم‌چون طاعون از آن بیزار است، همین سازمان‌یابی ارگانیک است.

پنج: مارکسیسم غیرسیاسی فردی و انفرادی است؛ از همین‌رو خود را اساساً مارکسیست نمی‌نامد و ترجیح می‌دهد «مارکسی» باشد. حتی از توسل به کلیشه‌ی مضحک و بریده از متن این روایت نیز پرهیز ندارد که مارکس هم گفته است: «من مارکسیست نیستم». به این ترتیب مارکسیسم مذکور می‌تواند هیچ‌گونه مسئولیتی برای مبارزات تاریخی میلیون‌ها انسان علیه ستم و استثمار برعهده نگیرد، خود را از نتایج فاجعه‌بار برخی از این مبارزات مبرا بداند، این فجایع را به درک «غلط» آن مبارزان و رهبران‌شان از مارکس موکول کند و خود را ناگفته — و البته با فروتنی! — در جایگاهی قرار دهد که در آن چنین درک‌های «غلطی» از مارکس ممکن نیست. مارکسیسم غیرسیاسی مارکسیسم نیست، «مارکسی» است و از این‌رو منزه است از خطا و البته از آلودگی به سیاست. مارکسیسم غیرسیاسی هرچه هست، هرگز «لنینیست» نیست؛ لنینیسم را دشنام و اهانت تلقی می‌کند. مارکسیسم غیرسیاسی بی‌گمان «سوسیالیست» است، اما امکان سوسیالیسم را به شرایطی ناکجاآبادی موکول می‌کند که هرگز تحقق نخواهند یافت.

مارکسیسم غیرسیاسی در ارزیابی نقش تئوری در عمل سیاسی، هم‌هنگام دچار بیش‌تخمینی و کم‌تخمینی است. آن‌گاه که قلمبه‌بافی‌های باصطلاح «فلسفی» اش با هلهله‌ی مخاطبان روبه‌رو نمی‌شود، می‌رنجد و از توده‌ی «نادان» روی برمی‌گرداند و به گوشه‌ی عزلت‌نخبه‌گرایی خویش پناه می‌برد؛ و آن‌گاه که طرح راه‌بردها و راه‌کارهای مشخص در شرایط معین ضرورت می‌یابد، نخبه‌گرایی را لعن و طعن می‌کند، در فضیلت نادانی قصیده می‌سراید و وظیفه را به توده، جنبش، مالتیتود، به «خرد جمعی»، به نفی «فراستی و فرودستی» و به سازمان‌یابی «افقی» حواله می‌دهد.

ادعانه:

اینک که از یک سو در رویارویی با نسل‌کشی اسرائیل در غزه، طشت رسوایی دموکراسی‌های بورژوایی با چنان غریب‌ی از بام افتاده است که ندیدن و نشنیدن پژواک آن دیگر در گسترده‌ترین مرزهای کودنی و حماقت نمی‌گنجد و فقط به معنای هم‌دستی و هم‌داستانی با جانپان و قاتلان است؛ و از سوی دیگر، بدیل

و قطب مقابل این دسته از نظام‌های سرمایه‌دارانه را، نظام‌های سرمایه‌دارانه‌ی مافیایی و عمیقاً ارتجاعی دیگری می‌سازد، مارکسیسم غیرسیاسی بهترین لانه و گریزگاه احراز هویت است.

مارکسیسم غیرسیاسی، مارکسیسم مجلسی، زینتی و «محترمانه» است. بی‌آزار، معتکف، «فلسفی»، جاعلِ هویت، «متفکرانه»، «مخمورانه»، غوطه‌ور در اوهامِ مفاهیم، گفت‌وگو با آینه، دل‌باخته‌ی طنین اندیشه‌ورزیِ خویش و جولان‌گاهی برای شوالیه‌های شارلاتان فضای مجازی است. مارکسیسم غیرسیاسی، از دست نهادنِ نقدِ سلاح و مُثله کردنِ سلاحِ نقد است.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-43H>



نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی اثر کارل مارکس، ترجمه‌ی کمال خسروی

مقدمه به ترجمه‌ی فارسی

به مناسبت انتشار جلد نخست «نظریه‌های ارزش اضافی»

۱۲ آوریل ۲۰۲۴

نوشته‌ی: کمال خسروی

«همه‌ی اقتصاددانان در این اشتباه شریک‌اند که به ارزش اضافی، نه به‌گونه‌ای بی‌پیرایه و فقط در مقام ارزش اضافی، بلکه در شکل‌های ویژه‌ی سود و رانت می‌پردازند. پس از این در فصل III، جایی که شکل بسیار دگردیسی‌یافته‌ی واکاوی می‌شود که ارزش اضافی در مقام سود به‌خود می‌گیرد، نشان داده خواهد شد چه کژراهه‌های نظری‌گریزناپذیری، به‌ناگزیر از این اشتباه سرچشمه و پای می‌گیرند.»

کارل مارکس

مارکسی‌اند. هر چند در اهمیت این دو مقوله در دستگاه نظری مارکسی کوچک‌ترین تردیدی نیست، هستند شمار بسیاری از نویسندگان و نظریه‌پردازان مارکسیست که بر اهمیت ویژه‌ی مقوله‌ی «ارزش اضافی» تأکید دارند، زیرا آن را وجه تمایز و سرشت‌نمای نظریه‌ی مارکس تلقی می‌کنند. استدلال عمده‌ی این گروه از نظریه‌پردازان بر نقش ارزش اضافی در تولید و بازتولید سرمایه، چه در فرایند انباشت و چه در دگرسانی فریفتارانه‌اش به شکل سود، بهره و رانت، استوار است. گروه دیگری از نویسندگان و نظریه‌پردازان که بیش‌تر بر اهمیت مقوله‌ی «ارزش» تأکید دارند غرض‌شان بی‌گمان انکار اهمیت و نقش ارزش اضافی در موارد ذکرشده نیست. پافشاری این گروه بر مقوله‌ی ارزش بیش‌تر از آن روست که نظریه‌ی مارکسی ارزش اضافی بدون نظریه‌ی مارکسی ارزش نه‌تنها به‌شایستگی استوارکردنی نیست، بلکه با این خطر و نگرانی نیز همراه است که نظریه‌ی مارکسی ارزش را یکی از نظریه‌های اقتصاد کلاسیک (مانند دیدگاه‌های ریکاردو یا آدام اسمیت)، یا در بهترین حالت تداوم یا تکامل آن‌ها تلقی کند. به عبارت دیگر با سرشت‌نما قلمداد کردن نظریه‌ی ارزش اضافی مارکس، این شبهه پیش می‌آید که بی‌همتایی نقد مارکسی اقتصاد سیاسی در نظریه‌ی ارزش اضافی اوست و نه در نظریه‌ی ارزش، که مبنای این نظریه‌ی ارزش اضافی است. از منظر گروه دوم، نظریه‌ی ارزش مارکس نه با نظریه‌ی اقتصاد کلاسیک یگانه و نه نسخه‌ی تکمیلی آن است بلکه، از آغاز تا پایان، نقد اقتصاد سیاسی است.

یادداشت کوتاه پیش‌رو، در راستای طرح نکاتی پیرامون ترجمه‌ی مجلد نخست **نظریه‌های ارزش اضافی**، فرصت درخوری برای پرداختن به این بحث و نتایج گوناگون آن نیست. اما این اثر ارزنده و بی‌همتای مارکس مجال گران‌قدر برای جست‌وجوی استدلال‌هایی نزد مارکس در ارزیابی و آگاهی به استدلال‌های نظریه‌پردازان گوناگون در این زمینه است.

آن‌چه در زبان فارسی به **نظریه‌ها** یا **تئوری‌های ارزش اضافی** شهرت یافته است در واقع ترجمه‌ی عنوان انگلیسی آن است. این متن بخشی است از دست‌نوشته‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۱ مارکس با عنوان اصلی **نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی** [Theorien über den Mehrwert]، اما در ترجمه‌ی پیش‌رو نیز از عنوان آشنا و شناخته‌شده‌ی **نظریه‌های ارزش اضافی** استفاده شده است.

دست‌نوشته‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۱ مارکس مجموعه‌ی بسیار بزرگی در سی دفتر است که علاوه بر بخش مربوط به **نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی**، شامل آثار بسیار مهم دیگر او از جمله مجله‌های دوم و سوم **کاپیتال** نیز هست که پس از مرگ مارکس از سوی انگلس منتشر شدند. به بخش **نظریه‌هایی پیرامون**

ارزش اضافی، که مجموعه‌ی بررسی‌های انتقادی مارکس از دیدگاه‌های نظریه‌پردازان «اقتصاد سیاسی» و طرح دیدگاه‌های خود او در نقد اقتصاد سیاسی است، نخستین بار انگلس در ۲۲ مه ۱۸۸۴، در نامه‌ای به لورا لافارگ، و سپس در نامه‌ی دیگری در ۱۶ فوریه‌ی همان سال به کائوتسکی، اشاره می‌کند و آن را «تاریخ اقتصادی و تفصیلی هسته‌ی مرکزی اقتصاد سیاسی، همانا نظریه‌ی ارزش» می‌نامد. قصد انگلس این بوده است که پس از اتمام کار انتشار مجلدهای دوم و سوم **کاپیتال** این دست‌نوشته‌ها را نیز منتشر کند. این کار با درگذشت انگلس در سال ۱۸۹۵ بر زمین می‌ماند. نخستین ویراست **نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی** در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۰۵ تا ۱۹۱۰ از سوی کارل کائوتسکی منتشر می‌شود؛ ویراستی که، بنا به ارزیابی ویراستاران بعدی، ناقص و همراه با دخل و تصرف‌های ناروا و نادرست است. گام بعدی برای انتشار کامل این دست‌نوشته‌ها را «انستیتو مارکسیسم-لنینیسم» زیر نظر کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست اتحاد جماهیر شوروی» در ۱۹۵۰ برمی‌دارد و آن را در سه مجلد، مجلد نخست ۱۹۵۴، مجلد دوم

MEW

و ۲۶-۳ در مجموعه‌آثار ۴۴مجلدی مارکس و انگلس بدل می‌کند. ویژگی ویراست MEW افزودن توضیحات و پانویس‌های بسیاری به متن اصلی است. هم‌چنین در این ویراست همه‌ی گفتاوردهای مارکس از نظریه‌پردازان دیگر، که به زبان اصلی‌شان بازنویسی شده‌اند، به زبان آلمانی ترجمه شده و گفتاوردهای اصلی به بخش «افزوده‌ها»ی پایان کتاب منتقل شده‌اند. متن‌های MEGA و MEW به لحاظ محتوا با هم تفاوتی ندارند. متن MEGA به اصل دست‌نوشته (رسم‌الخط و نقطه‌گذاری) کاملاً وفادار است و متن MEW رسم‌الخط و نقطه‌گذاری (علایم سجاوندی) را تا اندازه‌ای ترمیم و «مدرن» کرده است. در این ترجمه ویراست MEGA مبنا قرار گرفته، اما همه‌ی توضیحات و یادداشت‌های مفید ویراست MEW نیز حفظ شده‌اند. عنوان MEGA مخفف و مجموع حروف اختصاری عنوان *کارل مارکس و فریدریش انگلس*، نشر کامل و MEW مخفف و مجموع حروف اختصاری عنوان *آثار کارل مارکس- فریدریش انگلس* است.

نظریه‌های ارزش اضافی را معمولاً مجلد چهارم **کاپیتال** می‌نامند. حتی ویراست MEW آن را رسماً مجلد چهارم «**کاپیتال**» [Vierter Band des “Kapitals”] نام نهاده است. اطلاق عنوان «مجلد چهارم کاپیتال» به **نظریه‌های ارزش اضافی**، تا جایی که به اهمیت و ارزندگی محتوای نظری این مجموعه مربوط است و با توجه به حجم مطالب آن که در ویراست‌های کنونی به بیش از ۲۰۰۰ صفحه بالغ می‌شود و خود به‌تنهایی در سه مجلد جداگانه گنجانده شده است، بی‌گمان رواست و پرهیز از اطلاق چنین

عنوانی به این مجموعه ذره‌ای از اهمیت و ارج آن نمی‌کاهد. باین‌حال برای کاربرد چنین عنوانی برای مجموعه‌ی **نظریه‌ها** باید دو نکته را در نظر داشت.

نخست، جایگاه این مجموعه در برنامه‌ی نظری مارکس. او در طرح خود برای «نقد اقتصاد سیاسی» (در ترجمه‌ی فارسی، ص ۱۸) — که نه سال پیش از انتشار نخستین ویراست مجلد نخست **کاپیتال** در سال ۱۸۶۷ نوشته شده است — قسمت «سرمایه به طور اعم» را در کتاب تقسیم می‌کند. بخش «سرمایه» دارای فصل‌های گوناگونی است که نخستین آن «فرایند تولید سرمایه» است و این بخش به نوبه‌ی خود به پنج زیرفصل تقسیم می‌شود و زیرفصل پنجم آن «نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی» نام دارد. آن چه ما امروز به عنوان **نظریه‌های ارزش اضافی** می‌شناسیم در واقع همان چیزی است که مارکس در طرح خود برای پرداختن به نظریه‌های ارزش اضافی در نظر گرفته بود. به همین دلیل در فهرست مارکس برای مبحث «نظریه‌ها»، که در صفحه‌ی داخل جلد دفتر ششم «VI-219b» آمده است (ترجمه‌ی فارسی، ص ۴۱)، همیشه عدد ۵ حاکی از شماره‌ی این زیرفصل است. امروز می‌دانیم که مجلد نخست **کاپیتال** با این طرح تطابق کامل ندارد و شامل مبحث نظریه‌های ارزش اضافی نیست. روشن است که جای دادن حدود ۲۰۰۰ صفحه در یک زیرفصل نه ممکن بوده و نه با روال موردنظر مارکس تطابق داشته است.

مارکس، شامل محتوای مجلد‌های دوم و سوم **کاپیتال** و نیز **نظریه‌هایی**

است کمابیش با ترتیب تاریخی ...

ظهور و تأثیر آن‌ها مطابق است. دست‌کم سه اندیشه‌ی مهم و اندیشمند بزرگ در حوزه‌ی اقتصاد سیاسی، همانا فیزیوکرات‌ها، اسمیت و ریکاردو، به ترتیب توالی تاریخی بررسی شده‌اند. به‌علاوه، در مواردی که مارکس بخشی از بحث درباره‌ی نظریه‌پرداز یک

در خودِ متن بارها با این یادآوری روبه‌رو می‌شویم که به این یا آن موضوع در جای دیگری پرداخته خواهد شد. گواه‌گویای این روش همین تقسیم بررسی فیزیوکرات‌ها و تابلوی اقتصادی کینه به اول و آخر مطالب مجلد

بررسی کل منظومه‌ی اقتصاد سیاسی فیزیوکراتی موردنظر است.

دفترهای مارکس و بخش‌هایی از متن در بسیاری موارد عنوان مستقلی ندارند و عنوان‌ها را اغلب ویراستاران این دفترها به آن‌ها افزوده‌اند. اما کل این دفترها یک عنوان اصلی و محوری دارد که از سوی خود مارکس بر سرآغاز آن نوشته شده است: **پیرامون نقد اقتصاد سیاسی**. عنوان «نقد اقتصاد سیاسی» که مارکس برای این دفترها برگزیده است از هر لحاظ دقیق و شایسته است. مارکس در **نظریه‌ها** گفت‌وگویی انتقادی با دیدگاه‌های مورد بررسی‌اش دارد و متن کمابیش به صورت یک جدلِ رو در رو تنظیم

و به زبان اصلی (انگلیسی، فرانسوی، ایتالیایی، لاتین...) نقل می‌کند و

استدلال‌های خود را در برابر آن‌ها می‌گذارد. از همین‌رو دنبال کردن مسیر استدلال‌های مارکس در این جدل‌ها راهی بسیار ساده و درعین‌حال هیجان‌انگیز و لذت‌بخش برای فهم دیدگاه خودِ او پیرامون ارزش و ارزش اضافی و نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است.

کل مضمون دفترهای مربوط به **نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی** و تقسیم آن‌ها در سه مجلد (که بیش‌تر به ابتکار ناشران و ویراستاران مربوط نظریه‌های ارزش اضافی پیروی می‌کند. همان دو سه صفحه‌ی نخست درباره‌ی استوارت مهم‌ترین

و کلیدی‌ترین پرسش را در آغاز کار طرح
این پرسش داده است؛
همانا این پاسخ که سود ناشی از افزونی قیمت کالاها نسبت به هزینه‌ی تولیدشان یا، به زبان ساده‌تر،
ارزان خریدن و گران فروختن است. استدلال‌های مارکس در همان نخستین گام‌ها برای نشان دادن خاستگاه
و قلمرو این پاسخ، همانا سپهر گردش و مبادله، و
پاسخ این پرسش از سپهر گردش به سپهر تولید فراهم می‌کند. اما این که چگونه در
آغازهای اقتصاد سیاسی فقط تحت شرایط معینی ممکن
نخست در پیکره‌ی مادی و تکثر و ازدیاد مادی و طبیعی محصول تجلی پیدا کند،
منحصر شدن تولید ارزش اضافی به کار و تولید کشاورزی و
نقد رابطه‌ی کار کشاورزی با ارزش مصرفی (پیکره‌ی مادی محصول) و
رابطه‌ی درک فراتاریخی از کار و ارزش با فرایند کار و تولید کشاورزی و
شگفت‌آور، غنی و درخشان‌اند. بنابراین آغازیدن با فیزیوکرات‌ها سپس
کشاورزی، گذار به اسمیت و از آن‌جا
به ریکاردو و سرانجام پرداختن به فروپاشی مکتب ریکاردو و ظهور اقتصاد خام‌سر و مبتدل و ولنگار
[vulgär] در پایان مجلد سوم نشانگر ترتیب و توالی منطقی و تاریخی معینی است.
منبع ترجمه‌ی فارسی متن آلمانی و دو ویراست معتبر آن است: نخست ویراست معروف به MEGA و دوم
ویراست MEW. مشخصات این منابع به شرح زیر است:

ویراست «انستیتو مارکسیسم-لنینیسم، زیر نظر کمیته‌ی مرکزی حزب وحدت سوسیالیستی»، آلمان
(MEGA)

Marx, Karl; *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (Manuskript 1861-1863), Karl Marx-Friedrich Engels Gesamtausgabe [MEGA], Teil 2, Zweite Abteilung, Band 3; Institut Für Marxismus-Leninismus beim ZK der Sowjetunion; Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED; Dietz Verlag, Berlin 1977.

کمونیزم اتحاد جماهیر شوروی

MEW

Marx, Karl; *Theorien über den Mehrwert*, Karl Marx-Friedrich Engels Werke, Band 26.1; Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK Der SED; Dietz Verlag, Berlin 1976.

نشانه‌ها: ویراست MEGA بسیار به ندرت عبارت، نشانه یا توضیحی
MEW بخش‌های مختلف انتخاب شده که در دست‌نوشته وجود ندارند و برخی کلمات
اختصاری یا ناقص به طور کامل نوشته شده‌اند. مثلاً جایی که مارکس از «ریکاردو» به شکل «Ric» نام
برده است، مجموعه‌ی MEW آن Ric[ardo
MEW ویراست MEGA فقط شامل
یادداشت‌ها یا پانویس‌ها و حاشیه‌نویسی‌های نادر مارکس در دفترهاست. این حاشیه‌ها با علامت ستاره (*)
مشخص شده‌اند. برعکس، ویراست MEW یادداشت‌های توضیحی متعدد و مفیدی به متن افزوده است
که برخی از آن‌ها در پانویس‌های ترجمه‌ی فارسی آمده است.
<> ویراست MEW با «MEW» همراه با شماره‌ی اصلی،
یادداشت‌های ویراست MEGA با «MEGA» و یادداشت‌های متن فارسی با «م. ف.» مشخص
جابه‌جایی این قطعه‌ها بین
دفترهای دست‌نوشته‌هاست. در این مورد و در پاراگراف‌بندی، عمدتاً از ویراست MEW پیروی کرده‌ام،
مثلاً جایی که می‌کند.

در ترجمه‌ی فارسی پیش رو پیش‌گفتار مشروح ویراستاران ویراست MEW نیز که در بردارنده‌ی اطلاعات
مفیدی درباره‌ی سرگذشت انتشار **نظریه‌ها** است گنجیده است، اما از ترجمه‌ی پیش‌گفتار ویراست MEGA
چشم‌پوشی کرده‌ام، زیرا این متن بسیار کوتاه فقط در بردارنده‌ی چند سطری پیرامون توضیحات فنی این
ویراست است. در پایان وظیفه‌ی خود می‌دانم از دوستان ارجمند بهجت نیشابوری، کاووس بهزادی، م. بیگی،
بیژن سپیدرودی و حسن مرتضوی که زحمت خواندن بخش‌هایی از ترجمه را متحمل شدند و با پیشنهادهای
خود به بهبودی در نتیجه‌ی کار یاری رساندند، سپاس‌گزاری کنم.

شهریور ۱۴۰۲

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-450>



زنان: طولانی‌ترین انقلاب

۲۰ می ۲۰۲۴

نوشته‌ی: جولیت میچل

ترجمه‌ی: فرزانه راجی

وضعیت زنان با دیگر گروه‌های اجتماعی متفاوت است، بدین دلیل که آن‌ها یکی از واحدهای مجزای اجتماعی نیستند، بلکه نیمی از یک کلیت، نوع انسان، هستند: زنان ضروری و غیرقابل جای‌گزینی هستند. بنابراین نمی‌توان از آن‌ها به همان شیوه‌ی سایر گروه‌های اجتماعی بهره‌کشی کرد. آن‌ها برای وضعیت انسانی اساسی، اما در نقش‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی خود، حاشیه‌ای هستند. دقیقاً همین ترکیب — هم‌زمان اساسی و حاشیه‌ای — است که برای آن‌ها مصیبت‌بار بوده است. در دنیای مردان، موقعیت آن‌ها با اقلیتی تحت‌ستم قابل‌قیاس است: اما آن‌ها در خارج از دنیای مردان نیز وجود دارند. وضعیتی که دیگری را توجیه می‌کند و مانع اعتراض می‌شود. کار زنان در جامعه‌ی صنعتی پیش‌رفته برای کل اقتصاد صرفاً حاشیه‌ای است. اما از طریق کار است که انسان شرایط طبیعی را تغییر می‌دهد و از این طریق جامعه را به

وجود می‌آورد. تا زمانی که انقلابی در تولید رخ ندهد، وضعیت کار است که موقعیت زنان را در دنیای مردان تعیین می‌کند. اما به زنان دنیایی از آن خود پیشنهاد می‌شود: خانواده. خانواده هم‌چون خود زن به‌عنوان ابژه‌ای طبیعی ظاهر می‌شود، اما در واقع آفرینشی است فرهنگی. هیچ‌چیز به‌جز شخصیت یا نقش زنان در مورد شکل یا نقش خانواده اجتناب‌ناپذیر نیست. این کارکرد ایدئولوژی است که این گونه‌های اجتماعی معین را به‌عنوان جنبه‌هایی از خود طبیعت معرفی می‌کند. هر دو را می‌توان به‌طور متناقضی، به‌عنوان نمونه‌های آرمانی، تعالی بخشید. زن «واقعی» و خانواده‌ی «واقعی» تصاویری از صلح و فراوانی هستند؛ اما در واقع هر دو ممکن است محل خشونت و ناامیدی باشند. شرایط ظاهراً طبیعی را می‌توان به‌گونه‌ای نشان داد که جذاب‌تر از پیش‌روی طاقت‌فرسای انسان‌ها به‌سوی فرهنگ به‌نظر برسد. اما آنچه مارکس در مورد اسطوره‌های بورژوازی دنیای طلایی باستان نوشت دقیقاً قلمروی زنان را توصیف می‌کند: «... از یک جهت، دنیای کودکانی پیشینیان برتر به نظر می‌رسد، و تا آن‌جا که ما در جست‌وجوی شکل و فرم بسته و محدودسازی مقرر هستیم، این چنین است. پیشینیان رضایت محدودی ایجاد می‌کردند، در حالی که دنیای مدرن ما را ناراضی رها می‌کند یا جایی که به نظر می‌رسد از خودش راضی است، مبتذل و پست است.»

زنان در نظریه‌ی سوسیالیستی

همه‌ی متفکران بزرگ سوسیالیست در قرن نوزدهم به مسئله‌ی انقیاد زنان و ضرورت رهایی آن‌ها اذعان داشتند. این بخشی از میراث کلاسیک جنبش انقلابی است. با این حال، امروز، در غرب، این مسئله به عنصری فرعی، اگر نگوئیم عنصری نامرئی در مشغله‌های سوسیالیست‌ها تبدیل شده است. شاید هیچ موضوع مهم دیگری تا این حد به فراموشی سپرده نشده باشد. در انگلستان، میراث فرهنگی پیوریتانیسم، که همیشه در سمت چپ قوی بود، به انتشار گسترده‌ی باورهای اساساً محافظه‌کارانه در میان بسیاری کمک کرد که خود را «مترقی» می‌دانستند. منبع کلاسیک این نگرش‌ها گزاره‌ی قابل‌توجه پیترو تاونسند است: «سوسیالیست‌ها به‌طور سنتی خانواده را نادیده می‌گرفتند یا آشکارا سعی در تضعیف آن داشتند — با ادعای اینکه مناسبات خویشاوندی و محدودیت‌های اعمال شده توسط پیوندهای خانوادگی مانع شکوفایی فردی می‌شود. تلاش‌های افراطی برای ایجاد جوامعی بر مبنایی غیر از خانواده به‌طرزی ناگوار شکست خورده است. قابل توجه است که یک سوسیالیست معمولاً هم‌کار خود را «برادر» خطاب می‌کند و یک کمونیست از اصطلاح «رفیق» استفاده می‌کند. ابزار اصلی تحقق زندگی، عضویت در خانواده و بازتولید آن است. با کتمان این حقیقت چیزی به دست نمی‌آید.» [۱]

این ضدانقلاب چگونه به وجود آمده است؟ چرا مسئله‌ی وضعیت زن به عرصه‌ای از سکوت در سوسیالیسم معاصر تبدیل شده است؟ آگوست بیل که کتابش *زن در گذشته، حال و آینده* یکی از متون استاندارد حزب سوسیال دمکرات آلمان در سال‌های اولیه‌ی این قرن بود، نوشت: «هر سوسیالیستی وابستگی کارگر به سرمایه‌دار را تصدیق می‌کند و نمی‌تواند درک کند که دیگران و به‌ویژه خود سرمایه‌داران نیز آن را تشخیص ندهند. اما همان سوسیالیست اغلب وابستگی زنان به مردان را تشخیص نمی‌دهد زیرا این مسئله کم‌وبیش منافع خودش را مورد هدف قرار می‌دهد.» [۲] اما این نوع توضیح – روان‌شناختی و اخلاقی – به‌وضوح ناکافی است. آشکارا دلایل بسیار عمیق‌تر و ساختاری‌تری در کار بوده‌اند. پرداختن به این موارد به یک مطالعه‌ی تاریخی اساسی نیاز دارد که در این جا غیرممکن است. اما تقریباً با اطمینان می‌توان گفت بخشی از توضیح کاهش بحث سوسیالیستی در مورد این موضوع نه تنها در فرآیندهای واقعی تاریخی، بلکه در ضعف‌های عمده‌ی بحث سنتی کتاب‌های کلاسیک‌ها درباره‌ی آن نهفته است. زیرا در حالی که تحقیق‌های بزرگ قرن گذشته همگی بر اهمیت این مسئله تأکید داشتند، اما آن را از لحاظ نظری **حل نکردند**. محدودیت‌های رویکرد آن‌ها هرگز بعد از آن تعالی نیافت.

فوریه سرسخت‌ترین و بزرگ‌ترین مدافع آزادی زنان و آزادی جنسی در میان سوسیالیست‌های اولیه بود. در قطعه‌ی معروفی نوشت: «تحول هر دوره‌ی تاریخی همیشه می‌تواند با پیش‌رفت زنان به سوی آزادی تعیین شود، زیرا در رابطه‌ی زن با مرد، ضعیف با قوی، پیروزی طبیعت انسان بر جانورخویی آشکارتر است. میزان رهایی زنان معیار طبیعی رهایی عمومی است.» [۳] مارکس این فرمول‌بندی را با تأیید در *خانواده مقدس* نقل کرد. اما مشخصاً در نوشته‌های اولیه‌اش معنایی جهان‌شمول‌تر و فلسفی‌تر به آن داد. رهایی زنان نه تنها آن‌گونه خواهد بود که فوریه، با ذهن مشغولی بیش‌ترش به رهایی جنسی، شاخصی از انسان‌سازی به معنای مدنی پیروزی انسانیت بر جانورخویی می‌داند، بلکه در معنای اساسی‌تر برتری یافتن انسان بر حیوان، فرهنگی بر طبیعی است: «رابطه‌ی مرد با زن **طبیعی‌ترین** رابطه‌ی انسان با انسان است. بنابراین نشان می‌دهد که رفتار **طبیعی** انسان تا چه حد انسانی شده است و تا چه اندازه ذات انسانی او به ذاتی **طبیعی** تبدیل شده؛ تا چه اندازه فطرت انسانی او تبدیل به **طبیعتش** شده است.» [۴] این مضمون نمونه‌ای از اندیشه‌های مارکس جوان است.

ایده‌های فوریه در حد دستورات اخلاقی اتوپیایی باقی ماند. مارکس از آن‌ها استفاده کرد، تغییرشان داد و آن‌ها را در نقد فلسفی تاریخ بشر ادغام کرد. اما برداشت انتزاعی فوریه از موقعیت زنان را به‌عنوان شاخصی

از پیشرفت عمومی جامعه حفظ کرد. در واقع آن را صرفاً به یک نماد تبدیل می‌کند و به بهای محروم کردن مسئله از جوهر خاص خود، به آن اهمیتی جهانی می‌دهد. نمادها همانا کنایه یا مشتقاتی از چیز دیگری هستند. در نوشته‌های اولیه‌ی مارکس، زن به موجودی انسان‌شناختی، مقوله‌ای هستی‌شناختی، از نوعی بسیار انتزاعی تبدیل می‌شود. به عکس آن، مارکس در آثار بعدی خود، هر جا به توصیف خانواده می‌پردازد، آن را به‌عنوان پدیده‌ای زمان‌مند و مکان‌مند متمایز می‌کند: «... ازدواج، مالکیت، خانواده، در تئوری، مورد حمله قرار نمی‌گیرند، زیرا این‌ها مبنای عملی‌ای هستند که بورژوازی بر آن سلطه‌ی خود را بنا کرده است، و چون در شکل بورژوازی خود شرایطی هستند که بورژوازی را بورژوازی می‌کند. این نگرش بورژوازی به شرایط وجودی‌اش یکی از شکل‌های عام خود را در اخلاق بورژوازی پیدا می‌کند. به طور کلی نمی‌توان از خانواده به‌عنوان امری «فی‌نفسه» تاریخی صحبت کرد، برای بورژوازی خانواده فقط خانواده‌ی بورژوازی است که حلقه‌ی پیوند در آن ملال و پول است، که در عین حال شامل ازهم‌پاشیدگی خانواده بورژوازی می‌شود ولی مانع تداوم همیشگی حیات خود خانواده نمی‌شود. وجود کثیف آن همتای خود را در مفهوم مقدس آن در عبارت‌شناسی رسمی و ریاکاری جهانی دارد... (در میان پرولتاریا) مفهوم خانواده اصلاً وجود ندارد... در قرن هجدهم، مفهوم خانواده توسط فیلسوفان منسوخ شد، زیرا خانواده‌ی واقعی پیش از آن در بالاترین قله‌های تمدن در حال فروپاشی بود. پیوند درونی خانواده از هم گسست، اجزای جداگانه‌ی تشکیل دهنده‌ی مفهوم خانواده مثلاً اطاعت، تقوا، وفاداری در ازدواج و غیره از بین رفت. اما بدنه‌ی واقعی خانواده، رابطه‌ی مالکیت، نگرش انحصاری نسبت به خانواده‌های دیگر، زندگی مشترک اجباری — روابط حاصل از وجود فرزندان، ساختار شهرهای مدرن، تشکیل سرمایه و غیره — همه‌ی این‌ها حفظ شد. اگرچه با تخلف‌های متعدد، زیرا وجود خانواده به واسطه‌ی ارتباط آن با شیوه‌ی تولیدی مستقل از اراده‌ی جامعه بورژوازی، ضرورت یافته است.» [۵] یا بعداً در **سرمایه**: «البته، مطلق و نهایی تصور کردن شکل توتونی-مسیحی خانواده به همان اندازه پوچ است که اطلاق آن ویژگی به روم باستان، یونان باستان یا اشکال شرقی که علاوه بر این، در کنار هم مجموعه‌ای در تحول تاریخی را تشکیل می‌دهند.» [۶] آن‌چه قابل توجه است این است که در این‌جا مسئله‌ی زنان تحت‌الشعاع تحلیل خانواده قرار گرفته است. معضلات این رویکرد را می‌توان در یادداشت نسبتاً آخرالزمانی نظرات مارکس درباره‌ی سرنوشت خانواده بورژوازی در اینجا و جاهای دیگر (مثلاً در **مانیفست کمونیست**) مشاهده کرد. در مورد این ایده که {خانواده} به طور موثر در حال انحلال است و در واقع دیگر نمی‌توان آن را در طبقه‌ی کارگر دید، شواهد تاریخی کمی وجود داشت. بنابراین، مارکس از فرمول‌بندی‌های فلسفی کلی درباره‌ی زنان در نوشته‌های اولیه به اظهارنظرهای تاریخی خاص درباره‌ی

خانواده در متون متأخر حرکت می‌کند. تفکیکی جدی بین این دو وجود دارد. چارچوب مشترک هر دو، البته، تحلیل او از اقتصاد و تکامل مالکیت بود.

انگلس

پس از مرگ مارکس، نظام‌مند کردن این ترزا در کتاب **خاستگاه خانواده، مالکیت خصوصی و دولت** به انگلس واگذار شد. انگلس اعلام کرد که نابرابری جنسیتی یکی از اولین تضادهای نوع بشر است. اولین تضاد طبقاتی «مصادف است با ایجاد تضاد بین زن و مرد در ازدواج تک‌همسری، که اولین ستم طبقاتی نسبت به جنس زن توسط مرد است.» [۷] انگلس به‌رغم استنادِ بخش عمده‌ی نظریه‌اش بر پژوهش‌های انسان‌شناختیِ نادرست مورگان، بینش‌های ارزش‌مندی ارائه کرد. ارث، که کلید روایت اقتصادی اوست، ابتدا بر حسب نسبِ مادری بود، اما با افزایش ثروت، به نسبِ پدری منتقل شد. این بزرگ‌ترین شکست تاریخی زن بود. وفاداریِ زوجه ضروری شد و تک‌همسری به نحو برگشت‌ناپذیری برقرار شد. زن که در خانواده‌ی کمونی و مردسالار خدمت‌کاری عمومی است با تک‌همسری به خدمت‌کاری خصوصی تبدیل می‌شود. انگلس به‌طور مؤثر مسئله‌ی زن را به ظرفیت کار کردن او تقلیل می‌دهد. بنابراین ضعف فیزیولوژیکی زن را دلیل اصلی ستم بر او می‌دانست. او لحظه‌ی استثمار زن را در نقطه‌ی گذار از مالکیت اشتراکی به خصوصی قرار می‌دهد. اگر ناتوانی در کار دلیل پست بودن او باشد، توانایی کار باعث رهایی او می‌شود: «... رهایی زنان و برابری آن‌ها با مردان غیرممکن است و ضرورتاً تا زمانی که زنان از کار مولد اجتماعی کنار گذاشته شده و به کارهای خانه که خصوصی است محدود شده باشند، ادامه می‌یابد. رهایی زنان تنها زمانی امکان‌پذیر می‌شود که بتوانند در تولید در مقیاس کلان و اجتماعی شرکت کنند، و وظایف خانگی تنها میزان اندکی از توجه آن‌ها را ایجاد کند.» [۸] یا: «اولین پیش‌فرض برای رهایی زنان، بازگرداندن کل جنس زن به تولید عمومی است. ... این امر... می‌طلبد که کیفیتی که خانواده‌ی خصوصی به‌عنوان واحد اقتصادی جامعه دارد، از بین برود.» [۹] بنابراین انگلس راه‌حلی را که از نظر طرحواره‌ای مناسب تحلیل او از منشأ ستم زنانه است، می‌یابد. بنابراین جایگاه زنان در آثار مارکس و انگلس از بحث خانواده جداست یا جایگاهی حاشیه‌ای نسبت به آن دارد که به نوبه‌ی خود صرفاً به‌عنوان پیش‌شرط مالکیت خصوصی تابع آن است. راه‌حل‌های آن‌ها این تاکید بیش از حد اکونومیستی را حفظ می‌کند، یا وارد حوزه‌ی گمانه‌زنی‌های نابجا می‌شود.

بیل، شاگرد انگلس، کوشید تا گزارشی برنامه‌ریزی شده از ستم بر زن و نه صرفاً به‌عنوان محصول فرعی تکامل خانواده و مالکیت خصوصی ارائه دهد: «ظلم و ستم از آغاز امر رایج زن و کارگر بود. ... **زن اولین**

انسانی بود که طعم اسارت را چشید، زن قبل از وجود برده، برده بود.» [۱۰] او، در هم‌راهی با مارکس و انگلس، اهمیت فرودستی جسمانی زن را در انقیادش تصدیق کرد، اما ضمن تأکید بر این میراث، افزود عنصری بیولوژیکی — عملکرد مادرانه‌ی زن — یکی از شرایط اساسی است که او را از نظر اقتصادی به مرد وابسته می‌کند. اما بیل نیز نتوانست بیش از بیان این گزاره که «برابری جنسیتی بدون سوسیالیسم غیرممکن است» کاری انجام دهد. چشم‌انداز او از آینده‌ی خیالی مبهم بود و هیچ پیوندی با توصیف او از گذشته نداشت. فقدان دغدغهی استراتژیک، او را به خوش‌بینی اراده‌گرایانه‌ی جدا از واقعیت سوق داد. خود لنین نیز گرچه چند پیشنهادی خاص ارائه کرد، اما سنت فکری‌ای را به ارث برده بود که صرفاً به معادله‌ی پیشین رابطه‌ی سوسیالیسم با رهایی زنانه اشاره می‌کرد، بدون این که به‌طور مشخص نشان دهد چگونه وضعیت زن را تغییر می‌دهد: «تا زمانی که زنان نه تنها در زندگی سیاسی به‌طور کلی، بلکه در خدمات عمومی روزمره و جهانی نیز مشارکت مستقل نداشته باشند، صحبت از دموکراسی کامل و باثبات فایده‌ای ندارد، چه رسد به سوسیالیسم.» [۱۱]

رهایی زنان هم‌چنان آرمانی است اصولی، پیوستی به نظریه‌ی سوسیالیستی، که از لحاظ ساختاری در آن ادغام نشده است.

جنس دوم

عکس این موضوع در خصوص اثر سترگِ دوبووار، جنس دوم، صادق است که تا به امروز بزرگ‌ترین سهم را درباره‌ی این موضوع داشته است. در این جا تمرکز بر وضعیت زنان در طول اعصار است. اما سوسیالیسم به‌عنوان یک راه‌حل ضروری عجیب در پایان کار پدیدار می‌شود. نوآوری نظری اصلی دوبووار این بود که تبیین‌های «اقتصادی» و «تولیدکننده»ی انقیاد زنان را با تفسیری روان‌شناختی از هر دو ترکیب کرد. انسان با مخالفت با آگاهی‌های دیگر، خود را به‌عنوان سوژه و موجود آزاد مطرح می‌کند. او دقیقاً از این جهت متمایز از حیوانات است که می‌آفریند و اختراع می‌کند (نه از این جهت که خود را بازتولید می‌کند)، اما سعی می‌کند با دادن یک «جاودانگی» ساختگی به خود، از طریق فرزندانش، از زیر بار آزادی خود بگریزد. او بر زن مسلط می‌شود تا هم آگاهی دیگری را که بازتاب آگاهی اوست زندانی کند و هم به او فرزندانی بدهد که از تعلق آن‌ها به خود مطمئن باشد (ترس او از نامشروع بودن). بدیهی است که مفاهیم قدرت قابل توجهی دارند. اما آن‌ها بسیار بی‌زمان هستند: به آسانی نمی‌شود درک کرد که چرا سوسیالیسم بایستی تمایل پایه‌ای هستی‌شناختی به آزادی شی‌گونه را تغییر دهد، تمایلی که دوبووار آن را محرک دل‌بستگی به

ارث در نظام مالکیت می‌داند یا بردگی زنان را که از آن ناشی شد. در واقع او بعداً از این جنبه از کتاب خود به دلیل ایده‌آلیسم انتقاد کرد: «امروز در جلد اول باید موضع ماتریالیستی‌تری داشته باشم. من باید مفهوم زن را به‌مثابه‌ی **دیگری** و استدلال مانوی آن‌را نه بر اساس مبارزه‌ی ایده‌آلیستی و پیشینی وجدان، بلکه بر واقعیت‌های عرضه و تقاضا استوار کنم. این اصلاح نیاز به هیچ تغییری در بسط بعدی استدلال من نخواهد داشت.» [۱۲] اما دوبار هم‌زمان با تبیین روان‌شناختی ایده‌آلیستی، از رویکرد ارتدوکس اکونومیستی استفاده می‌کند. این به تکامل‌گرایی قطعی در برخورد او در جلد اول منجر می‌شود که به روایتی گذشته‌نگر از شکل‌های مختلف وضعیت زنانه در جوامع مختلف در طول زمان — عمدتاً برحسب نظام مالکیت و تأثیرات آن بر زنان — تبدیل می‌شود. او به این موضوع مضامین مختلف فراتاریخی را اضافه می‌کند — اسطوره‌های زنانگی ازلی، انواع زنان در طول اعصار، برخوردهای ادبی با زنان — که ساختار بنیادی استدلالش را تغییر نمی‌دهند. در نهایت چشم‌انداز آزادی زنان از هر تحول تاریخی کاملاً جدا می‌شود.

بنابراین، آثار کلاسیک درباره‌ی مسئله‌ی وضعیت زن عمدتاً بر اقتصاد تکیه دارد و بر تبعیت ساده‌ی آن از نهادهای مالکیت خصوصی تأکید می‌کند. وضعیت بیولوژیکی او هم زیربنای ضعفش به‌عنوان تولیدکننده در روابط کاری، و هم اهمیت او به‌عنوان دارایی در روابط تولیدمثل را پی‌ریزی می‌کند. کامل‌ترین و جدیدترین تفسیر به هر دو عامل نقشی روان‌شناختی می‌دهد. اما چارچوب بحث چارچوبی است تکامل‌گرایانه که به طرز محسوسی نمی‌تواند تصویری قانع‌کننده از آینده ارائه دهد، مگر این ادعا که سوسیالیسم از جمله شامل رهایی زنان، به‌عنوان یکی از «وجه» سازنده‌ی آن، خواهد بود.

راه‌حل این بن‌بست چیست؟ راه‌حل را باید بسیار ریشه‌ای‌تر از گذشته در تمیزدادن شرایط زن، در تفکیک ساختارهای مجزای آن جست‌وجو کرد که با هم وحدتی پیچیده — نه ساده — دارند. این به‌معنای رد این ایده است که وضعیت زن را نمی‌توان از اقتصاد استنباط کرد یا به‌طور نمادین با جامعه یک‌سان گرفت، بلکه باید به‌عنوان ساختاری خاص نگریند که وحدتی از عناصر مختلف است. تنوع وضعیت زن در طول تاریخ نتیجه‌ی ترکیب‌های متفاوتی از این عناصر خواهد بود — همان‌طور که تحلیل مارکس از اقتصاد در صورت‌بندی‌های اقتصادی پیشاسرمایه‌داری، شرحی است از ترکیب‌های مختلف عوامل تولید، نه روایتی خطی از توسعه‌ی اقتصادی. از آن‌جا که وحدت وضعیت زن در هر زمان محصول چندین ساختار است، همیشه «بیش‌تعیینی عوامل» وجود دارد. [۱۳] ساختارهای کلیدی را می‌توان به شرح زیر فهرست کرد: تولید، بازتولید، جنسیت و اجتماعی‌سازی کودکان. ترکیب عینی این‌ها «وحدت پیچیده»ی موقعیت زن را ایجاد می‌کند. اما هر ساختار ممکن است در هر زمان تاریخی معین به‌طور جداگانه به «وجه» متفاوتی رسیده باشد.

بنابراین هر یک را باید جداگانه بررسی کرد تا درک کرد وحدت فعلی چیست و چگونه ممکن است تغییر کند. بحثی که در ادامه می‌آید ادعای ارائه‌ی شرحی تاریخی هر بخش را ندارد و تنها به برخی تأملات کلی پیرامون نقش‌های مختلف زنان و برخی پیوندهای متقابل‌شان می‌پردازد.

تولید

تفاوت زیست‌شناختی جنسیت‌ها و تقسیم کار در طول تاریخ ضرورتی درهم‌تنیده به نظر می‌رسد. به نظر می‌رسد که فیزیولوژی زن از نظر تشریحی کوچک‌تر و ضعیف‌تر و متابولیسم روان‌زیستی‌اش او را به عضوی کم‌تر مفید از نیروی کار تبدیل می‌کند. همیشه بر این نکته تأکید می‌شود که چگونه، به‌ویژه در مراحل اولیه‌ی رشد اجتماعی، برتری جسمانی مرد ابزار غلبه بر طبیعت را، که زنان از آن محروم بودند، در اختیار او گذاشت. زن هنگامی که خود را با وظایف ناچیزِ مربوط به نگهداری وفق داد، در حالی که مرد تسخیر طبیعت و آفرینش را بر عهده گرفت، به نمودی از چیزهایی که باید حفظ شوند تبدیل شد: مالکیت خصوصی و فرزندان. همه‌ی نویسندگان سوسیالیستی که قبلاً از آنان نام برده شد و در این زمینه نوشته‌اند — مارکس، انگلس، بیل، دوبوار — تأیید و تداوم ستم بر زنان را پس از اثبات ناتوانی جسمانی آنان برای کارهای سختِ بدی با ظهور مالکیت خصوصی پیوند می‌دهند. اما ضعف جسمانی زن (به‌غیر از بزرگ کردن فرزندان)، هرگز او را از انجام کارهای سخت (به‌جز انواع خاصی از کار در جوامع خاص) باز نداشته است. در جوامع ابتدایی، باستانی، شرقی، قرون‌وسطایی و سرمایه‌داری، حجم کار زنان همیشه قابل توجه بوده است (معمولاً بسیار بیش‌تر از این بوده است). فقط شکل آن مورد سوال است. کار خانگی، حتی امروز، اگر کیفیت آن برحسب کار مولد ارزیابی شود، بسیار زیاد است. [۱۴] در هر صورت، ساختمان بدنی زنان هرگز آن‌ها را به‌طور دائم، یا حتی غالباً به انجام کارهای خانگی تنزل نداده است. زنان در بسیاری از جوامع دهقانی به اندازه‌ی مردان یا حتی بیش‌تر از آنان در مزارع کار می‌کردند و می‌کنند.

ساختمان بدنی و تحمیل و اجبار

فرضیه‌ی پشت‌اکثرِ بحث‌های کلاسیک این است که عامل مهمِ کل توسعه و تکوین انقیاد زنان، ظرفیت کم‌تر آنان برای انجام کار جسمانی بوده است. اما، در واقع، این یک ساده‌سازی بزرگ است. حتی در این شرایط، در تاریخ، ظرفیت کم‌تر زن برای خشونت و هم‌چنین برای کار بوده که فرودستی‌اش را تعیین کرده. زنان در بیش‌تر جوامع نه تنها کم‌تر از مردان در انجام کارهای طاقت‌فرسا توانایی داشته، بلکه توانایی کم‌تری نیز برای جنگیدن داشته است. مرد نه تنها توانایی دفاع از خود را در برابر طبیعت دارد بلکه می‌تواند از خود

در برابر هم‌نوعانش دفاع کند. اما تحمیل و اجبار اجتماعی برای تقسیم کار براساس ظرفیت بیولوژیکی بسیار بیش‌تر از آنچه عموماً پذیرفته شده، نقش داشته است، هرچند ممکن است به‌مثابه‌ی تهاجم مستقیم به فعلیت نرسیده باشد. در جوامع بدوی عدم تناسب جسمانی زنان برای شکار مشهود است. در جوامع کشاورزی که فرودستی زنان به صورت اجتماعی نهادینه شده است، وظیفه‌ی دشوار کشت و زرع بر عهده آن‌هاست. برای این کار تحمیل و اجبار لازم است. در تمدن‌های توسعه‌یافته و جوامع پیچیده‌تر، ناکارایی‌های جسمانی زنان دوباره مطرح می‌شود. زنان نه برای جنگ آمادگی دارند نه برای ساختن شهرها. تحمیل و اجبار اما با صنعتی شدن اولیه بار دیگر اهمیت پیدا می‌کند. همان‌طور که مارکس می‌نویسد: «تا آن‌جا که ماشین‌ها قدرت عضلانی را کنار می‌گذارند، ابزار می‌شوند برای به‌کارگیری کارگرانی با قدرت عضلانی اندک، و کسانی که رشد بدنشان ناقص است، اما اندام‌هایشان انعطاف‌پذیرتر است. بنابراین، کار زنان و کودکان اولین چیزی بود که سرمایه‌دارانی که از ماشین‌آلات استفاده می‌کردند به دنبالش بودند.» [۱۵]

رنه دومون اشاره می‌کند که امروزه در بسیاری از مناطق آفریقای گرمسیری، مردان اغلب بی‌کار هستند، در حالی که زنان مجبورند تمام روز کار کنند. [۱۶] این بهره‌کشی هیچ‌گونه خاستگاه «طبیعی» ندارد. زنان ممکن است وظایف «سنگین» خود را در جوامع دهقانی آفریقای معاصر، نه از ترس تلافی جسمانی مردانشان، بلکه به این دلیل انجام دهند که این وظایف «عرفی» اند و در ساختارهای نقش جامعه گنجانده شده‌اند. نکته دیگر این است که اجبار، نسبت به استثمار، مستلزم رابطه‌ی متفاوتی بین اجبارگر و اجبارشونده است. این رابطه بیش‌تر سیاسی است تا اقتصادی. مارکس در توصیف اجبار می‌گوید: ارباب با برده یا رعیت به‌مثابه‌ی «شرایط غیرارگانیک و طبیعی بازتولید خودش» رفتار می‌کند. به این معنا که نیروی کار، خود مانند سایر چیزها طبیعی می‌شود — هم‌چون گاو یا خاک: «به‌عنوان شرایط اولیه‌ی تولید، و پیش‌نیازهای طبیعی، شرایط طبیعی وجود تولیدکننده ظاهر می‌شود، همان‌طور که بدن زنده‌اش، هرچند توسط خود او بازتولید و رشد یافته، در اصل توسط خودش ایجاد نشده بلکه به‌عنوان پیش‌نیازش ظاهر می‌شود.» [۱۷] این امر عمدتاً وضعیت زنان را توضیح می‌دهد. زیرا برخلاف ضعف جسمانی زن که او را از کار مولد دور می‌کند، ضعف اجتماعی‌اش در این موارد آشکارا او را برده‌ی اصلی آن کرده است.

این حقیقت، اگرچه بدیهی به نظر می‌رسد، از جانب نویسندگان به‌طور مداوم نادیده گرفته می‌شود، با این نتیجه که خوش‌بینی ناروایی در پیش‌بینی‌های آن‌ها از آینده رخنه می‌کند. زیرا اگر صرفاً ناتوانی زیست‌شناختی برای سخت‌ترین کارهای بدنی تعیین‌کننده‌ی فرودستی زنان بوده است، در این صورت به نظر می‌رسد که چشم‌انداز فناوری پیش‌رفته‌ی ماشینی که نیاز به فعالیت شدید بدنی را منتفی می‌کند باید

نویدبخش آزادی زنان باشد. بنابراین، برای لحظه‌ای به نظر می‌رسد که خودِ صنعتی‌سازی منادی آزادی زنان است. برای مثال، انگلس می‌نویسد: «اولین پیش‌فرض برای رهایی زنان بازگرداندن کل جنس زن به صنعت عمومی است. . . و این امر تنها در نتیجه‌ی صنعتِ مدرن در مقیاس کلان امکان‌پذیر شده است که نه تنها امکان مشارکت گسترده‌ی زنان در تولید را فراهم می‌کند، بلکه در واقع خواستار آن است و علاوه بر آن تلاش می‌کند تا کار خصوصی خانگی را نیز به صنعت عمومی تبدیل کند.» [۱۸] آن‌چه مارکس در مورد صنعت‌گرایی اولیه گفت به همان اندازه در مورد جامعه‌ای خودکار نیز صدق نمی‌کند:

از این رو، بدیهی است که واقعیت گروه کار جمعی، متشکل از هر دو جنس و از همه‌ی سنین، خود باید در شرایط مقتضی، یکی از منابع بالندگی انسانی شود، با این‌که در شکل سرمایه‌دارانه‌ی توسعه‌ی خودپو و وحشیانه‌اش، در جهت متضاد عمل کرده و منبع زیان‌بخش فساد و تباهی می‌شود، چون در این حالت کارگر برای فرآیند تولید است، نه فرآیند تولید برای کارگر.» [۱۹] کار صنعتی و فناوریِ خودکار هر دو پیش‌شرط‌های آزادی زن در کنار مردان را وعده می‌دهند — اما نه چیزی بیش از پیش‌شرط. بسیار بدیهی است که صنعتی شدن تاکنون زنان را به این معنا چه در غرب و چه در شرق آزاد نکرده است. درست است که در غرب هجوم زنان به مشاغل موجود در اقتصاد صنعتی بسیار گسترش یافت، اما این امر خیلی زود یک‌نواخت شد و در دهه‌های اخیر افزایش نسبتاً کمی داشته است. دوبرووار امیدوار بود که خودکارسازی با از بین بردن تفاوت جسمانی بین هر دو جنس، تفاوت کیفی و تعیین‌کننده‌ای ایجاد کند. اما هرگونه دل‌گرمی به این امر به‌خودی‌خود نقش مستقلی برای فناوری قائل است که تاریخ آن را توجیه نمی‌کند. خودکارسازی در نظام سرمایه‌داری احتمالاً می‌تواند منجر به بی‌کاری ساختاری فزاینده‌ای شود که تنها پس از مدت کوتاهی زنان را از تولید اخراج کند یعنی جدیدترین و کم‌ادغام‌شده‌ترین نیروهای استخدامی نیروی کار و از نظر ایدئولوژیکی پرهزینه‌ترین نیرو برای جامعه‌ی بورژوازی. فناوری با میانجی‌گری کل ساختار اجتماعی تعیین‌کننده می‌شود و این کل ساختار اجتماعی است که آینده‌ی زن را در مناسبات کاری تعیین می‌کند.

ناتوانی جسمانی، اکنون مانند گذشته توضیحی کافی برای علت تنزل زنان به موقعیت فرودست نیست. اجبار و تحمیل به واسطه‌ای ایدئولوژی مشترک در بین هر دو جنس تقویت شده است. ویولا کلاین درباره‌ی نتایج پرسش‌نامه‌ی خود از زنان شاغل اشاره می‌کند: «در هیچ یک از پاسخ‌های زنان به پرسشنامه‌ی ما اثری از برابری طلبی فمینیستی — ستیزه‌جویانه یا شکلی دیگر — وجود ندارد. حتی تلویحاً فرض نمی‌شود که زنان **حق کار دارند**» [۲۰] زن با انکار یا امتناع از نقش خود در تولید، حتی پیش‌شرط‌های رهایی خود را ایجاد نمی‌کند.

بازتولید

البته غیبت زنان از بخش مهم تولید از نظر تاریخی نه تنها به دلیل ضعف جسمانی آن‌ها در بستری از اجبار و تحمیل بلکه به دلیل نقش آن‌ها در بازتولید بوده است. زایمان مستلزم کناره‌گیری دوره‌ای از کار است، اما این پدیده‌ی تعیین‌کننده‌ای نیست. این نقش زنان در بازتولید است که دست کم در جامعه‌ی سرمایه‌داری به «مکمل» معنوی نقش مردان در تولید تبدیل شده است. [۲۱] بچه‌دارشدن، بزرگ کردن آن‌ها و حفظ و نگهداری خانه هسته‌ی اصلی شغل طبیعی زن را در این ایدئولوژی تشکیل می‌دهند. این باور به دلیل جهانی بودن ظاهری خانواده به مثابه‌ی نهادی انسانی قدرت زیادی پیدا کرده است. تردیدی وجود ندارد که تحلیل‌های مارکسیستی مشکلات اساسی مطرح شده در این جا را نادیده گرفته‌اند. ناتوانی کامل در ارائه‌ی محتوای عملیاتی برای شعار «الغای» خانواده گواه قابل توجهی بر این امر (و هم‌چنین پوچ بودن این مفهوم) است. خلأ ایجاد شده در این زمینه را باورهای سنتی‌ای هم‌چون نظر تاون‌سند، که در بالا ذکر شد، پر کرده است.

کارکرد بیولوژیکی مادری واقعیتی جهانی و بی‌زمان است و به نظر می‌رسد به همین دلیل از مقوله‌های تحلیل تاریخی مارکسیستی گریخته است. و حاصل آن — ظاهراً — ثبات و حضور همه جانبه‌ی خانواده، اگرچه به شکل‌های بسیار متفاوت بوده است. [۲۲] هنگامی که این امر پذیرفته شد، فرودستی اجتماعی زنان را — اگرچه به مثابه‌ی نقشی افتخارآمیز اما متفاوت (بنگرید به ایدئولوژی‌های برابر اما «اختصاصی» نژادپرستان جنوبی) — می‌توان به‌طور اجتناب‌ناپذیری هم‌چون یک واقعیت زیست‌تاریخی انکارناپذیر در نظر گرفت. سپس زنجیره‌ی رویدادها پیش می‌رود: زایمان، خانواده، غیبت از تولید و زندگی عمومی، نابرابری جنسیتی.

نکته‌ی اصلی در این مبحث ایده‌ی خانواده است. این تصور که «خانواده» و «جامعه» عملاً اصطلاحات مشترکی هستند، یا این که جامعه پیش‌رفته‌ای که بر پایه‌ی خانواده هسته‌ای بنا نشده باشد تصورناپذیر است، بسیار گسترده است. تنها با پرسیدن این که خانواده چیست، یا بهتر است بگوییم نقش زنان در خانواده چیست، می‌توان به‌طور جدی بحث کرد. پس از انجام این کار، مسئله در پرتوی کاملاً جدید ظاهر می‌شود. زیرا بدیهی است که نقش زن در خانواده — بدوی، فئودالی یا بورژوازی — دارای سه ساختار کاملاً متفاوت است: بازتولید، تمایلات جنسی و اجتماعی‌پذیرکردن کودکان. این‌ها از نظر تاریخی، نه ذاتاً، در خانواده‌ی مدرن کنونی به یک‌دیگر مرتبط هستند. والدین بیولوژیکی لزوماً با والدین اجتماعی (فرزندخواندگی) یک‌سان نیستند. بنابراین، ضروری است که خانواده نه به‌عنوان نهادی تحلیل نشده، بلکه به‌عنوان ساختارهای

جداگانه‌ای مورد بحث قرار گیرد که امروزه آن را تشکیل می‌دهند، اما ممکن است فردا به الگوی جدیدی تجزیه شوند.

تاکید شده است که بازتولید پدیده‌ی ظاهراً ثابت و بی‌زمان — بخشی از زیست‌شناسی و نه تاریخ — است. در واقع این توهم است. گزاره‌ی درست این است که «شیوه‌ی بازتولید» با «شیوه‌ی تولید» تغییر نمی‌کند و می‌تواند به طور موثر در تعدادی از صورت‌بندی‌های مختلف تولید یک‌سان باقی بماند. زیرا تا کنون با ویژگی کنترل‌ناپذیر و طبیعی‌اش تعریف شده است. تا این حد، این یک واقعیت زیست‌شناختی اصلاح نشده بوده است. البته تا زمانی که بازتولید پدیده‌ای طبیعی باقی می‌ماند، زنان عملاً محکوم به استثمار اجتماعی هستند. به هر حال، آن‌ها بر بخش بزرگی از زندگی خود کنترل نداشتند. (به‌غیر از سقط‌های مکرر) هیچ انتخابی نداشتند که چند بار بچه به دنیا بیاورند، هستی آن‌ها اساساً تابع فرآیندهای زیست‌شناختی خارج از کنترل‌شان بود.

پیش‌گیری از بارداری

پیش‌گیری از بارداری که تنها در قرن نوزدهم به‌عنوان فناوری‌ای عقلایی ابداع شد، بدعتی با اهمیت تاریخی-جهانی بود. فقط حالا است که نشان می‌دهد در قالب قرص چه پیامدهای عظیمی می‌تواند داشته باشد. زیرا معنی‌اش این است که بالاخره شیوه‌ی بازتولید/تولیدمثل می‌تواند به‌طور بالقوه دگرگون شود. هنگامی که فرزندآوری کاملاً داوطلبانه می‌شود (حتی امروز چقدر در غرب چنین است؟) اهمیت آن اساساً متفاوت خواهد بود. دیگر نیازی نیست که فرزندآوری تنها شغل یا شغل‌نهایی زن باشد بلکه تبدیل به یکی از گزینه‌ها در میان دیگر گزینه‌ها می‌شود.

مارکس تاریخ را تکوین دگرگونی انسان در طبیعت و در نتیجه خود — طبیعت انسانی — در شیوه‌های مختلف تولید می‌داند. امروزه امکانات فنی برای انسانی‌کردن طبیعی‌ترین بخش فرهنگ بشری وجود دارد. این همان چیزی است که می‌تواند به معنای تغییر در شیوه‌ی بازتولید باشد.

ما هنوز با این وضعیت فاصله داریم. در فرانسه و ایتالیا فروش هر نوع روش پیش‌گیری از بارداری غیرقانونی است. در چند کشور غربی داروهای ضدبارداری خوراکی امتیاز یک اقلیت پول‌دار است. [۲۳] حتی در این‌جا نیز پیش‌رفت به شکلی محافظه‌کارانه و استثمارگرانه محقق شده است. زیرا فقط برای زنان ساخته شده که در اقدامی شامل هر دو جنس «موش آزمایش‌گاهی» هستند.

واقعیت بسیار مهم این است که پیش‌گیری از بارداری که راحت و دردسترس باشد، تهدیدی برای جدا کردن تجربه‌ی جنسی از تجربه‌ی باروری است، پدیده‌ای که همه‌ی ایدئولوژی‌های بورژوازی معاصر سعی می‌کنند آن‌ها را به‌عنوان دلیل وجودی خانواده جدایی‌ناپذیر جلوه دهند.

بازتولید/تولیدمثل و تولید

در حال حاضر بازتولید در جامعه‌ی ما اغلب نوعی تقلید غم‌انگیز از تولید است. کار در جامعه‌ی سرمایه‌داری نوعی بیگانگی از نیروی کار در ساخت محصول اجتماعی است که سرمایه آن را صادره می‌کند. اما حتی در بدترین شرایط بهره‌کشی باز هم گاه می‌تواند یک عمل خلاقانه‌ی واقعی، هدفمند و مسئولانه باشد. مادری کردن اغلب کاریکاتوری از این موضوع است. با محصول بیولوژیکی — کودک — طوری رفتار می‌شود گویی محصولی جامد است. پدر و مادر شدن به نوعی جای‌گزین کار تبدیل می‌شود، فعالیتی که در آن کودک به‌عنوان شیئی خلق شده توسط مادر دیده می‌شود، همان‌گونه که یک کالا توسط کارگر تولید می‌شود. طبیعتاً کودک به‌معنای واقعی کلمه فرار نمی‌کند، اما بیگانگی مادر می‌تواند بسیار بدتر از کارگری باشد که محصولش توسط کارفرما تصاحب شده است. هیچ انسانی نمی‌تواند انسان دیگری را خلق کند. منشأ بیولوژیکی فرد یک انتزاع است. کودک به‌عنوان فردی مستقل ناگزیر فعالیتی را تهدید می‌کند که همواره ادعای خلق او را صرفاً به‌عنوان **دارایی** والدین دارد. دارایی‌ها به‌مثابه‌ی امتدادهای خود احساس می‌شوند. کودک به‌عنوان نوعی دارایی به‌علی‌درجه همین‌گونه است. بنابراین، هر کاری که کودک انجام می‌دهد، تهدیدی است برای خودِ مادر که از طریق این تصور نادرست از نقش بازتولیدی خود استقلالش را کنار گذاشته است. سرمایه‌گذاری‌های کوچک و مخاطره‌آمیز دیگری وجود دارد که می‌توان زندگی را بر آن‌ها بنا کرد.

افزون بر این حتی اگر زن بر فرزند خود کنترل عاطفی داشته باشد، از لحاظ حقوقی و اقتصادی هم خود و هم فرزندش تابع پدر هستند. آیین اجتماعی مادری با ناتوانی اجتماعی-اقتصادی واقعی مادر مطابقت دارد. مزایای روانی و عملی‌ای که مردان از این امر به دست می‌آورند آشکار است. مرد برعکس تلاش زنان برای تولید کودک از کارش در خانواده کناره‌گیری می‌کند: «وقتی به خانه می‌آییم، نقاب‌مان را برمی‌داریم و ابزارمان را کنار می‌گذاریم، دیگر وکیل، ملوان، سرباز، دولت‌مرد، روحانی نیستیم، بلکه فقط مردیم. ما دوباره وارد انسانی‌ترین روابطمان می‌شویم، که به هر حال، کل آن چیزی است که به ما تعلق دارد، خودمان می‌شویم.» [۲۴]

توانایی زنان برای بارداری، برخلاف وضعیت غیرتولیدی‌اش، تعریفی از زن را در اختیار می‌گذارد. اما این فقط تعریفی زیست‌شناختی است. تا زمانی که مادرانگی و بارداری جای‌گزینی برای عمل و خلاقیت باشد و خانه فضایی برای آرامش مردان در نظر گرفته شود، زنان به گونه‌ی خود، یعنی به شرایط عام و طبیعی خود، محدود می‌مانند.

سکسوالیته

سکسوالیته سنتاً مهم‌ترین تابوی وضعیت زنان بوده است. معنای آزادی جنسی و ارتباط آن با آزادی زنان موضوعی به‌ویژه دشوار که تعداد کمی از نویسندگان سوسیالیست به بحث درباره‌ی آن پرداخته‌اند. فقط فوریه این دو بعد {آزادی جنسی و آزادی زنان} را کاملاً هم‌سان دانست و در ابیاتی تغزلی بهشت جنسی جای‌گشت‌ها یا همان فالانسترهای معروف را توصیف کرد. «اخلاقیات سوسیالیستی» در اتحاد شوروی مدت‌های مدید مانع بحث جدی درباره‌ی این موضوع در جنبش کمونیستی جهانی شده بود. خود مارکس — که از این لحاظ تا حدی از انگلس کم‌تر لیبرال بود — در اوایل زندگی نظرات سنتی‌اش را در این مورد بیان کرد: «.. جوهر معنوی ازدواج (این است): تقدیس غریزه‌ی جنسی از طریق انحصار، بررسی غریزه توسط قوانین، زیبایی اخلاقی که فرمان طبیعت را در قالب پیوندی عاطفی ایده‌آل می‌کند.» [۲۵]

با این حال، بدیهی است که در طول تاریخ، زنان به همان اندازه به‌عنوان ابژه‌های جنسی تصاحب شده‌اند که به‌عنوان زاینده یا تولیدکننده. در واقع، رابطه‌ی جنسی را می‌توان بسیار آسان‌تر و کامل‌تر از رابطه‌ی تولیدی یا بازتولیدی/تولیدمثلی با قانون مالکیت ادغام کرد. واژگان جنسی معاصر گواه گویای این موضوع است — واژگانی فراگیرنده از شیء‌واره‌سازی. البته بعدها مارکس به خوبی از این موضوع آگاه شد: «ازدواج.. بدون شک نوعی مالکیت خصوصی انحصاری است.» [۲۶] اما نه او و نه جانشینانش هرگز به‌طور جدی سعی نکردند پیامدهای این تعریف را برای سوسیالیسم، یا حتی برای تحلیلی ساختاری از وضعیت زنان در نظر بگیرند. مارکس در همان قسمت تأکید کرد که کمونیسم به‌معنای «اشتراکی کردن» صرف زنان هم‌چون دارایی مشترک نیست. او فراتر از این هرگز جرات نکرد چیزی بگوید.

برخی ملاحظات تاریخی در این جا لازم است. از آن جا که سوسیالیست‌ها چیزی نگفته‌اند، شکاف را ایدئولوگ‌های لیبرال پر کرده‌اند. یکی از کتاب‌های اخیر، **انکار اروس** نوشته‌ی ویلند یانگ، استدلال می‌کند که تمدن غربی به‌طور منحصربه‌فردی از نظر جنسی سرکوب‌کننده بوده است و در زمینه‌ی مطالبه‌ی آزادی جنسی بیش‌تر، آن را تا حدودی با جوامع شرقی و باستانی مقایسه می‌کند. با این حال، قابل توجه است که

کتاب او هیچ اشاره‌ای به وضعیت زنان در این جوامع مختلف یا اشکال مختلف قرارداد راجع ازدواج در آن‌ها نمی‌کند. این امر کل بحث را به تمرینی کاملاً تجویزی تبدیل می‌کند — نقطه‌مقابل بحث‌های سوسیالیستی در مورد موقعیت زنان که مشکل آزادی جنسی و معانی آن را نادیده می‌گیرد. زیرا با این که این نکته درست است که برخی از فرهنگ‌های شرقی یا باستانی (و در واقع بدوی) بسیار کمتر از جوامع غربی پاک‌دین بوده‌اند، این امر بی‌معنی است که این را نوعی «ارزش قابل انتقال» بدانیم که می‌توان از ساختار اجتماعی‌اش انتزاع کرد. در واقع، در بسیاری از این جوامع، آزادی جنسی با نوعی بهره‌کشی چندمسمری همراه بود که در بیانی ساده آن‌را عملاً به سلطه‌ی مردانه تبدیل می‌کرد. از آنجا که هنر نیز قلمرویی مردانه بود، این آزادی در هنر تجلی طبیعی و غالباً قدرت‌مندی پیدا می‌کند، که اغلب به گونه‌ای نقل می‌شود که گویا شاهدی بر کیفیت کلی روابط انسانی در جامعه است. هیچ چیز گمراه‌کننده‌تر از این نمی‌تواند باشد. آنچه به‌جای این هسته‌ی ساده‌لوحانه و تشویقی نمونه‌ی تاریخی لازم است، برخی گزارش‌های مشترک از درجات آزادی جنسی و گشودگی جنسی و موقعیت و منزلت زنان در جوامع مختلف است. برخی از نکات بی‌واسطه بدیهی هستند. تاریخ واقعی بسیار دیالکتیکی‌تر از هر روایت لیبرالی‌ای است که آن‌را ارائه می‌دهد. تعدد زوجات نامحدود قانونی — صرف‌نظر از جنسی‌سازی فرهنگی که با آن همراه است — به‌وضوح تضييع کامل استقلال زن و شکلی افراطی از ستم علیه اوست. چین باستان نمونه‌ای کامل در این مورد است. ویتفولگ استبداد خارق‌العاده‌ی **پدرخانواده‌های** چینی را توصیف می‌کند — «یک پلیس مذهبی (نیمه رسمی) از گروه خویشاوندان» [۲۷] اما ظهور تک‌همسری در غرب به‌هیچ‌وجه پیش‌رفتی **مطلق** نبود. مطمئناً حتی به برابری‌ای یک‌به‌یک نزدیک نیز نشد. انگلس به‌دقت اظهار داشت: «ظهور تک‌همسری در تاریخ به‌هیچ‌وجه به‌عنوان آشتی زن و مرد ظاهر نمی‌شود، چه‌رسد به‌عنوان عالی‌ترین شکل چنین آشتی‌ای. به‌عکس، هم‌چون انقیاد یک جنس توسط جنس دیگر، به‌مثابه‌ی اعلام تضاد بین دو جنس، کاملاً ناشناخته در دوران ماقبل تاریخ، ظاهر می‌شود.» [۲۸] اما تک‌همسری در غرب در دوران مسیحیت شکل بسیار خاصی به‌خودگرفت، به‌گونه‌ای که با روش حکومتی بی‌سابقه‌ای از سرکوب جنسی عمومی همراه شد. مسیحیت در نسخه‌ی پولسی خود تعصبی آشکارا ضدزن داشت که از یهودیت به ارث برده بود. با گذشت زمان این امر رقیق شد — جامعه‌ی فتوئدالی، به‌رغم شهرت بعدی‌اش به تقوا، تک‌همسری رسمی را با پذیرش واقعی رفتار چندمسمری {برای مردان}، دست‌کم در طبقه‌ی حاکم، دنبال کرد. اما در این‌جا دوباره میزان آزادی جنسی تنها شاخصی از سلطه‌ی مردانه بود. در انگلستان، تغییر واقعاً عمده در قرن شانزدهم با ظهور پیوریتانیسم ستیزه‌جو و افزایش روابط بازار در اقتصاد رخ داد. لارنس استون می‌گوید: «جامعه‌ی اشراف اوایل قرن شانزدهم اگر نه در تئوری بلکه در عمل چندمسمری بود و عده‌ای نیز با وجود ممنوعیت رسمی طلاق،

تدبیری اندیشدند که با تعدادی از زنان پیایی زندگی کنند. . . اما تحت تأثیر انتقادات کالوینیست‌ها از استاندارد دوگانه، در اواخر قرن شانزدهم، افکار عمومی اعتراض به نگاه‌داری آشکار از معشوقه را آغاز کرد.» [۲۹] سرمایه‌داری و مطالبات ملازم بورژوازی نوظهور موقعیت جدیدی را به زنان به‌عنوان همسر و مادر اعطا کرد. حقوق قانونی زنان بهبود یافت. بحث‌وجدل شدیدی بر سر موقعیت اجتماعی او وجود داشت؛ کتک زدن همسر محکوم شد. «مرد بورژوا در زن به دنبال همتای خود است، نه انسانی برابر.» [۳۰] زن در حاشیه‌ی اجتماعی گه‌گاه به برابری‌ای دست‌یافت که بیش از کارکرد زنانه‌ی او در جامعه‌ی بازار بود. زنان در فرقه‌های رادیکال اغلب از حقوق کاملاً برابر برخوردار بودند؛ فاکس استدلال می‌کرد که رستگاری برابری پیشین را احیا کرد و زنان کواکر از این طریق استقلال واقعی به‌دست آوردند. اما پس از نهادینه شدن بیش‌تر فرقه‌ها، نیاز به انضباط خانواده و اطاعت زن از آن مجدداً مورد تأکید قرار گرفت. همان‌طور که کیت توماس می‌گوید، پیوریتن‌ها «برای ارتقای جایگاه زنان کارهایی انجام داده بودند، اما واقعاً خیلی زیاد نبود.» [۳۱] نظام پدرسالاری توسط شیوه‌ی تولید اقتصادی ابقا و حفظ شد. گذار به تک‌همسری کامل با گذار به جامعه‌ی مدرن بورژوایی، که امروزه می‌شناسیم، همراه بود که هم‌چون خود نظام بازار نشان‌دهنده‌ی پیش‌رفتی تاریخی با هزینه تاریخی زیاد بود. برابری رسمی و حقوقی در جامعه‌ی سرمایه‌داری و عقلانیت سرمایه‌داری در حال حاضر به همان اندازه که در مورد ازدواج اعمال می‌شود در مورد قرارداد کار نیز صدق می‌کند. برابری اسمی آن در هر دو مورد بهره‌کشی و نابرابری واقعی را پنهان می‌کند. اما در هر دو مورد، برابری رسمی خود پیش‌رفتی مسلم است که می‌تواند به پیش‌رفت بیش‌تر کمک کند.

وضعیت امروز با تضادی جدید تعریف می‌شود. هنگامی که برابری رسمی زناشویی (تک همسری) برقرار می‌شد، آن‌گونه آزادی جنسی — که در شرایط چند همسری معمولاً نوعی بهره‌کشی بود — به‌عکس به نیرویی ممکن برای رهایی تبدیل می‌شود. آن‌گاه این نوع آزادی اساساً به‌معنای آزادی هر دو جنس برای فراتر رفتن از محدودیت‌های نهادهای جنسی فعلی است.

بنابراین، از نظر تاریخی، جنبشی دیالکتیکی وجود داشته که در آن تجلی جنسی در عصر سرکوب کم‌وبیش پیوریتنی «قربانی» شده است، تجلی‌ای که با این وجود برابری بیش‌تری از نقش‌های جنسی ایجاد کرده و به نوبه‌ی خود پیش‌شرطی را برای رهایی جنسی واقعی، به معنای دوگانه‌ی برابری و آزادی، ایجاد می‌کند که وحدت آن‌ها معرف سوسیالیسم است.

این جنبش را می‌توان در تاریخ «احساسات» تأیید کرد. مکتب عشق فقط در قرن دوازدهم در تقابل با شکل‌های قانونی ازدواج و با ارزش‌گذاری فزاینده‌ی زنان (عشق درباری) ظهور کرد. پس از آن به‌تدریج در

جامعه اشاعه یافت و به همان صورت در ازدواج ادغام شد و در شکل بورژوازی اش (عشق رمانتیک) به انتخابی **آزاد برای زندگی** تبدیل شد. آنچه در این جا قابل توجه است این است که تک همسری به عنوان یک نهاد در غرب قرن‌ها مقدم بر ایده‌ی عشق بود. این دو متعاقباً به طور رسمی هماهنگ شدند، اما تنش بین آن‌ها هرگز از بین نرفت. تناقضی رسمی بین ماهیت «ازدواج» به عنوان قراردادی داوطلبانه و خصلت کنترل‌ناپذیر و خودبه‌خودی «عشق» وجود دارد — اشتیاقی که دقیقاً به دلیل نیروی غیرارادیش از آن تجلیل می‌شود. زمانی که سرکوب جنسی به عنوان یک سیستم روانی-ایدئولوژیک به کلی سست شود، این تصور که عشق فقط یک بار در هر زندگی اتفاق می‌افتد و بنابراین می‌تواند در قراردادی داوطلبانه ادغام شود، در پرتو تجربه‌ی روزمره به طور فزاینده‌ای غیرقابل قبول می‌شود.

بدیهی است که تا کنون تخطی اصلی از الگوی ارزشی سنتی افزایش تجربه‌ی جنسی قبل از ازدواج بوده است. این امر در حال حاضر عملاً در جامعه‌ی بورژوازی معاصر مشروعیت یافته است. اما پیامدهای آن برای مفهوم ایدئولوژیک ازدواج که بر این جامعه حاکم است، یعنی نوعی پیوند انحصاری و دائمی، بی‌پایه و ناپایدار است. مجموعه‌ی اخیر آمریکایی **خانواده و انقلاب جنسی** این امر را به وضوح نشان می‌دهد: «تا آن جا که به روابط خارج از زناشویی مربوط می‌شود، مخالفان روابط آزاد جنسی هم‌چنان در حال نبردی — اگرچه باخته — هستند. لب‌کلام اخلاق جنسی یهودی-مسیحی این است که مردان و زنان باید تا زمان ازدواج باکره بمانند و پس از ازدواج کاملاً وفادار باشند. در مورد عفت قبل از ازدواج، این اخلاق به وضوح از مد افتاده و در بین بسیاری از اقشار مردم بیش‌ازپیش به قانونی منسوخ تبدیل می‌شود.» [۳۲]

موج کنونی آزادسازی جنسی، در شرایط کنونی، می‌تواند به آزادی عمومی بیش‌تر زنان کمک کند. و به همان اندازه می‌تواند گواه شکل‌های جدیدی از ستم بر زنان باشد. آفرینش پیوریتنی-بورژوازی زن به عنوان «همتا»ی مرد **پیش شرط** رهایی را به وجود آورده است. اما به قیمت تشدید سرکوب، برابری قانونی را به جنس‌ها داد. متعاقباً — هم‌چون خود مالکیت خصوصی — به ترمزی برای توسعه‌ی بیش‌تر سکسوالیته‌ی آزاد تبدیل شده است. مناسبات بازار سرمایه‌داری از لحاظ تاریخی پیش شرط سوسیالیسم بوده است. روابط زناشویی بورژوازی (برخلاف **مانیفست کمونیست**) ممکن است به همان اندازه پیش شرط آزادی زنان باشد.

اجتماع‌پذیر کردن

سرنوشت زیست‌شناختی زن به‌عنوان مادر نقش او را به‌مثابه‌ی اجتماع‌پذیرکننده‌ی فرزندان به حرفه‌ای فرهنگی تبدیل می‌کند. زن در تربیت فرزندان به تعریف اصلی اجتماعی خود دست می‌یابد. شایستگی او برای اجتماع‌پذیر کردن ناشی از شرایط فیزیولوژیکی اوست: توانایی او در شیردهی و گاهی اوقات ناتوانی نسبی‌اش در انجام کارهای سنگین. در ابتدا باید گفت که مناسب‌بودن اجتناب‌ناپذیر نیست. لوی-استروس می‌نویسد: «در هر گروه انسانی، زنان بچه‌هایی به دنیا می‌آورند و از آن‌ها مراقبت می‌کنند و شکار و فعالیت‌های جنگی بیش‌تر به مردان اختصاص دارد. با این حال، حتی در آن‌جا نیز موارد مبهمی وجود دارد: البته، مردان هرگز نوزادی به دنیا نمی‌آورند، اما در بسیاری از جوامع . . . آن‌ها مجبور بودند طوری رفتار کنند که انگار چنین کرده‌اند» [۳۳] توصیف ایوانز پریچارد از قبیله نوئر دقیقاً چنین وضعیتی را به تصویر می‌کشد. و انسان‌شناسی دیگر، مارگارت مید، در مورد عنصر کامروایی فرض **هم‌بستگی طبیعی** زنانگی و پرورش اظهارنظر می‌کند: «ما فرض کرده‌ایم که چون برای مادر راحت است که بخواهد از فرزندش مراقبت کند، از طریق فرآیند غایت‌شناختی دقیق تکامل، از این خصیصه سخاوت‌مندانه‌تر، برخوردار شده‌اند. و فرض کرده‌ایم که چون مردان شکار می‌کردند، فعالیتی که مستلزم ماجراجویی، شجاعت و ابتکار است، این استعدادها مفید به‌عنوان بخشی از خلق و خوی جنسی به آن‌ها اعطا شده است.» [۳۴] با این حال، تخصیص فرهنگی نقش‌ها در تربیت کودکان — و محدودیت‌های تنوع آن — مسئله‌ی اساسی بررسی نیست. آن‌چه بسیار مهم‌تر است، تحلیل ماهیت خود فرآیند اجتماع‌پذیر کردن و الزامات آن است.

پارسونز در تحلیل تفصیلی خود مدعی است که ضروری است کودک دو «والد» داشته باشد، که یکی نقش «بیان‌گر» و دیگری نقش «ابزاری» داشته باشد. [۳۵] خانواده‌ی هسته‌ای حول دو محور سلسله‌مراتب نسلی و این دو نقش می‌چرخد. در اصطلاح معمول پارسونی، او ادعا می‌کند که «دست‌کم یکی از ویژگی‌های بنیادی وضعیت بیرونی نظام‌های اجتماعی — در این‌جا یکی از ویژگی‌های ارگانیزم فیزیولوژیکی — یک نقطه مرجع بسیار مهم برای تمایز در خانواده است. این در تقسیم موجودات به دو گروه شیرده و غیرشیرده نهفته است.» او و هم‌کارانش ادعا می‌کنند در همه‌ی گروه‌ها حتی در آن قبیله‌های بدوی که پریچارد و مید درباره‌ی آن‌ها بحث می‌کنند، مرد نقش ابزاری را در **رابطه** با زن-مادر بازی می‌کند. در مرحله‌ای، مادر نقشی ابزاری و بیان‌گر را در **مقابل** نوزاد خود ایفا می‌کند: این زمان پیش از ادیپی است که او منبع تایید و عدم‌تایید و هم‌چنین عشق و مراقبت است. با این حال، پس از این، پدر یا جانشین مرد (در جوامع مادرتباری، برادرِ مادر) مسئولیت را بر عهده می‌گیرد. در جامعه‌ی صنعتی مدرن دو نوع نقش آشکارا مهم است: نقش‌های

خانوادگی بزرگسالان در خانواده در تولیدمثل، و نقش شغلی بزرگسالان. کارکرد خانواده به این صورت بازتاب کارکرد زنان درون آن است که در درجه اول نقشی بیان‌گر است. فردی که نقش یک پارچه‌ی سازگاری-بیان‌گر را بازی می‌کند نمی‌تواند همیشه به‌خاطر کارهای ابزاری-شغلی غیبت کند، از این رو یک بازداری داخلی برای کار زن در خارج از خانه وجود دارد. تحلیل پارسونز نقش دقیق اجتماعی‌پذیرکننده‌ی مادر را در جامعه‌ی معاصر آمریکا روشن می‌کند. [۳۶] او در ادامه بیان نمی‌کند که سایر جنبه‌ها و شیوه‌های اجتماع‌پذیرکردن امکان‌پذیر است. آنچه در کار پارسونز ارزش‌مند است صرفاً اصرار او بر اهمیت محوری جامعه‌پذیری به‌عنوان فرآیندی است که سازنده‌ی هر جامعه است (هیچ مارکسیستی تا کنون تحلیلی قابل‌مقایسه ارائه نکرده است). نتیجه‌گیری کلی او این است که: «به نظر می‌رسد نظر روان‌شناسان صالح شخصیت این است که، اگرچه شخصیت‌ها از نظر درجه‌ی ثبات بسیار متفاوت هستند، اما الگوهای بنیادی گسترده‌ی خاصی از «شخصیت» در دوران کودکی وضع می‌شوند (از آن‌چه که به‌طور ژنتیکی به ارث نرسیده باشد) و با تجربه‌ی بزرگسالی به‌طور اساسی تغییر نمی‌کنند. این که تا چه حدی این مورد وجود دارد یا سطح سنی دقیقی که در آن انعطاف‌پذیری بسیار کاهش می‌یابد چیست، در این‌جا مورد بحث نیست. مهم واقعیت شکل‌گیری شخصیت در دوران کودکی و ثبات نسبی آن پس از آن است.» [۳۷]

نوزادی

این امر را نمی‌توان انکار کرد که یکی از انقلاب‌های بزرگ روان‌شناسی مدرن، کشف اهمیت تعیین‌کننده‌ی دوران نوزادی در طول زندگی فردی بوده است — زمان روانی که به نحو نامتناسبی بیش‌تر از زمان گاه‌شمار است. فروید با کارش تمایلات جنسی نوزاد انقلاب خود آغاز کرد. کلاین با کار خود پیرامون سال اول زندگی نوزاد این نظریه را رادیکالیزه کرد. نتیجه این است که امروزه ما بسیار بیش‌تر از هر زمان دیگری می‌دانیم گذر از تولد تا کودکی برای هر کس چقدر حساس و خطیر است. سرنوشت شخصیت بزرگسال را می‌توان تا حد زیادی در ماه‌های اولیه‌ی زندگی تعیین کرد. پیش‌شرط‌های ثبات و یک‌پارچگی بعدی، مستلزم مراقبت و هوش فوق‌العاده‌ای فرد بزرگسالی است که کودک را اجتماعی می‌کند، و هم‌چنین ثبات و دوام همان فرد در طول زمان.

این پیش‌رفت‌های بدیهی در درک علمی از دوران کودکی به‌طور گسترده به‌عنوان استدلالی در حمایت مجدد از عملکرد اصلی مادرانه‌ی زنان، در زمانی که به نظر می‌رسید خانواده‌ی سنتی به‌طور فزاینده‌ای فرسایش یافته، استفاده شده است. بولبی، با مطالعه‌ی کودکان مهاجر در جنگ جهانی دوم، اعلام کرد: «برای سلامت روان نوزاد و کودک خردسال ضروری است که رابطه‌ای گرم، صمیمی و مستمر با مادر خود داشته باشند» [۳۸]

و بدین‌سازی روندی را بنیان نهاد که از آن زمان به بعد بر اهمیت آن افزوده شده است. تاکید ایدئولوژی خانوادگی از پرستش کار شاق بیولوژیکی زایمان (دردی که کودک را ارزش‌مند می‌کند و غیره) به تجلیل از مراقبت مادرانه به‌عنوان عملی اجتماعی تغییر کرده است. این روند می‌تواند به افراط‌هایی مضحک منجر شود: «برای مادر، شیر دادن مکمل عمل آفرینش است. این به او احساس رضایت بیش‌تری می‌دهد و امکان این را می‌دهد در رابطه‌ای چنان نزدیک، به کمالی دست یابد که هر زنی می‌تواند آرزویش را داشته باشد ... اما واقعیت ساده‌ی زایمان به‌خودی‌خود این نیاز و آرزو را برآورده نمی‌کند. ... مادر بودن یک روش زندگی است. این روش زن را قادر می‌سازد تا با احساسات لطیف، نگرش‌های مراقبتی و عشق فراگیر زن-مادر، خود کامل خود را بیان کند.» [۳۹] همان‌گویی‌های مزخرف، رازگونه کردن امور (عمل آفرینش، واقعا؟ فرآیند؟) مزخرفات محض ... «به کمالی دست یابد که هر زنی می‌تواند آرزویش را داشته باشد ...» بر شکاف بین واقعیت و ایدئولوژی تاکید دارند.

الگوهای خانوادگی

این ایدئولوژی به شکلی ازهم‌گسیخته با تغییر واقعی در الگوی خانواده مطابقت دارد. با کوچک‌تر شدن خانواده، هر کودکی اهمیت بیش‌تری پیدا کرده است. عمل واقعی تولیدمثل زمان کم‌تر و کم‌تری را به خود اختصاص می‌دهد و فرآیند اجتماعی‌پذیر کردن و پرورش به طور متناسب از نظر اهمیت افزایش می‌یابد. جامعه‌ی بورژوازی گرفتار مشکلات جسمی، اخلاقی و جنسی دوران کودکی و نوجوانی است. [۴۰] مسئولیت‌نهایی این‌ها بر عهده‌ی مادر است. بنابراین نقش «مادرانه»ی مادر با افزایش نقش اجتماعی او عقب‌نشینی کرده است. در دهه‌ی ۱۸۹۰ در انگلستان هر زن-مادر ۱۵ سال را در وضعیت بارداری و شیردهی سپری می‌کرد. در دهه‌ی ۱۹۶۰ او به طور متوسط چهار سال را سپری می‌کند {می‌کرد}. البته تحصیل اجباری از سن پنج سالگی، عملکرد مادری را پس از سال‌های آسیب‌پذیری اولیه بسیار کاهش می‌دهد.

در این صورت وضعیت فعلی به‌گونه‌ای است که جامعه‌پذیری در سال‌های اولیه‌ی زندگی کودک اهمیت کیفی بسیار بیش‌تری نسبت به گذشته پیدا کرده است، در حالی که دوره‌ای از زندگی مادر که وقف بارداری یا بزرگ کردن بچه می‌شود از لحاظ کمی به شدت کاهش یافته است. نتیجه این است که اجتماع‌پذیر کردن را نمی‌توان به‌سادگی به حرفه‌ی جدید مادری زن ارتقا داد. رازگونه کردن آن را به ابزار ظلم تبدیل می‌کند. افزون بر این، هیچ دلیل ذاتی وجود ندارد که چرا مادر بیولوژیک و مادر اجتماعی باید با هم تطابق داشته

باشند. فرآیند اجتماعی شدن به معنای کلینی [۴۱] تغییرناپذیر است، اما شخص اجتماعی کننده می تواند متفاوت باشد.

برونو بتلهایم با مشاهده روش های کیبوتص [۴۲] اشاره می کند کودکی که توسط پرستاری آموزش دیده پرورش می یابد (ولو به طور معمول از شیر مادر تغذیه کند) تحت تاثیر اضطراب های معمول والدین قرار نمی گیرد و در نتیجه ممکن است به طور مثبتی توسط سیستم پذیرفته شود. [۴۳] در عین حال از این احتمال نیز نباید بت سازی کرد (ژان بیبی که در مورد کودکان چهار ساله به بعد صحبت می کند، تا آن جا پیش می رود که می گوید: «به نظر می رسد جدایی کامل برای تضمین آزادی کودک و هم چنین مادر ضروری است.» [۴۴]) اما آن چه آشکار می کند، امکان پذیری اشکال متکثر جامعه پذیری است که نه لزوماً وابسته به خانواده ی هسته ای است و نه وابسته به والد بیولوژیکی.

جمع بندی

آن چه از این تأملات می آموزیم این است که رهایی زنان تنها در صورت دگرگونی هر چهار ساختاری حاصل می شود که زنان در آن ها ادغام شده اند. تعدیل هر یک از این ساختارها می تواند با تقویت دیگری جبران شود، به طوری که صرفاً یک جابه جایی در شکل بهره کشی حاصل می شود. تاریخ ۶۰ سال گذشته شواهد فراوانی از این موضوع ارائه می دهد. در اوایل قرن بیستم، فمینیسم ستیزه جو در انگلستان یا ایالات متحده در خشونت حمله به جامعه ی بورژوازی، در تعقیب حق رای، از جنبش کارگری پیشی گرفت. این حق سیاسی در نهایت به دست آمد. با این وجود، به رغم این که برابری قانونی رسمی جامعه ی بورژوازی حاصل شد، وضعیت اجتماعی-اقتصادی زنان عملاً بدون تغییر باقی ماند. میراث گسترده تر حق رای صفر بود: زنان طرفدار حق رای کاملاً مخالف بودند فراتر از خواسته های اولیه ی خود حرکت کنند، و بسیاری از چهره های برجسته ی آن ها بعداً به مرتجعین افراطی تبدیل شدند. انقلاب روسیه تجربه ی کاملاً متفاوتی را ایجاد کرد. در اتحاد جماهیر شوروی در دهه ی ۱۹۲۰، قوانین اجتماعی پیشرفته ای با هدف رهایی زنان بیش از هر چیز در زمینه ی سکسوالیته وضع شد: طلاق برای هر یک از طرفین به صورت رایگان و خودکار انجام می شد و در نتیجه ازدواج را به طور مؤثر منحل کرد. حرام زادگی لغو شد، سقط جنین رایگان شد و غیره. تأثیرات اجتماعی و جمعیتی این قوانین در جامعه ای عقب مانده و کم سواد که برای صنعتی شدن سریع تلاش می کرد (و بنابراین به نرخ زاد و ولد بالا نیاز دارد) — همان طور که پیش بینی می شد — فاجعه بار بودند. استالینسیسم خیلی زود هنجارهای سنتی آهنین را بازسازی کرد. ارثبری اعاده شد، طلاق دسترس ناپذیر شد، سقط جنین

غیرقانونی شد و غیره. نشریه‌ی رسمی کمیساریای دادگستری در ۱۹۳۹ نوشت: «دولت بدون خانواده نمی‌تواند وجود داشته باشد. ازدواج تنها در صورتی برای دولت سوسیالیستی ارزش مثبت محسوب می‌شود که شرکایش، آن‌را پیوندی مادام‌العمر ببینند. به اصطلاح عشق آزاد اختراعی بورژوازی است و هیچ سنخیتی با اصول رفتار شهروند شوروی ندارد. افزون بر این، دولت تنها در صورتی برای ازدواج ارزشی کامل قائل است که حاصل آن فرزندان باشد و جفت‌ها بیش‌ترین خوشبختی را از والد بودن تجربه کنند.» [۴۵] زنان هم‌چنان از حق و وظیفه‌ی کار کردن برخوردار بودند، اما از آن‌جا که این دستاوردها در تلاش‌های قبلی برای امحای خانواده و تمایلات جنسی آزاد ادغام نشده بود، رهایی عمومی رخ نداد. در چین، تجربه‌ی دیگری نیز امروز در جریان است. در مرحله‌ای از انقلاب، قابل‌مقایسه با انقلاب شوروی، تمام تأکید بر آزادی زنان در تولید بوده است. این باعث ارتقای اجتماعی چشم‌گیر زنان شده است. اما این امر با سرکوب فاحش تمایلات جنسی و پاک‌دینی شدید (که در حال حاضر در زندگی مدنی شایع است) همراه بوده است. این نه تنها با نیاز به بسیج گسترده‌ی زنان در زندگی اقتصادی، بلکه با واکنش فرهنگی عمیق علیه فساد و فحش‌های رایج در چین امپراتوری و کومینگ تانگ (پدیده‌ای که هیچ مشابهی در روسیه تزاری ندارد) مطابقت دارد. از آن‌جا که استثمار زنان در رژیم باستانی بسیار زیاد بود، در انقلاب چین مشارکت زنان در سطح روستاها به طور منحصربه‌فردی بالا بود. در مورد تولیدمثل، آیین روسی در مورد زایمان در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ به دلایل جمعیت‌شناختی تکرار نشد: در واقع، چین احتمالاً یکی از اولین کشورهای جهان است که پیش‌گیری از بارداری مجاز دولتی را در مقیاس عمومی به مردم ارائه می‌دهد. با این حال، مجدداً، با توجه به سطح پایین صنعتی شدن و ترس ناشی از محاصره‌ی امپریالیستی، پیش‌رفت همه‌جانبه‌ای انتظار نمی‌رود.

تنها در جوامع بسیار توسعه‌یافته‌ی غربی است که می‌توان امروز آزادی واقعی زنان را متصور شد. اما برای این که این اتفاق بیفتد، باید همه ساختارهایی که زنان در آن‌ها ادغام شده‌اند، «به‌طور یک‌پارچه» دگرگون شوند. [۴۶] یک جنبش انقلابی باید تحلیل خود را بر توسعه‌ی نابرابر هر یک از این ساختارها بنا کند و به ضعیف‌ترین حلقه در ترکیب آن‌ها حمله کند. سپس این روند ممکن است به نقطه عزیمتی برای تحولی کلی تبدیل شود. وضعیت ساختارهای مختلف امروز چگونه است؟

۱. تولید: توسعه‌ی درازمدت نیروهای تولید باید بر هر دیدگاه سوسیالیستی حاکم باشد. امیدهایی که ظهور فناوری ماشین در اوایل قرن نوزدهم ایجاد کرد قبلاً مورد بحث قرار گرفته است. ثابت شد که آن امیدها توهم بودند. امروزه خودکارسازی نوید امکان فنی از بین بردن کامل تفاوت فیزیکی زن و مرد در تولید را

می‌دهد، اما تحت مناسبات تولید سرمایه‌داری، امکان اجتماعی این‌ها به طور دائم در معرض تهدید است و به راحتی می‌تواند به نقطه مقابل آن یعنی کاهش واقعی نقش زن در تولید به عنوان نیروی کار بیانجامد.

این موضوع به آینده مربوط می‌شود، اما در حال حاضر واقعیت اصلی‌ای که باید ثبت شود این است که نقش زن در تولید عملاً ثابت است و مدتی طولانی چنین بوده است. زنان در ۱۹۱۱ سی درصد از نیروی کار را در انگلستان تشکیل می‌دادند. در دهه‌ی ۱۹۶۰ سی و چهار درصد؛ ترکیب این مشاغل نیز تغییر قاطعی نداشته است. مشاغل به ندرت «تخصصی» هستند. زنان حتی اگر در پایین‌ترین جایگاه‌ها در کارخانه کار نکنند، معمولاً در موقعیت‌های کمکی یقه‌سفید (مانند منشی) هستند، یعنی حمایت‌کننده‌ی نقش‌های مردانه. آن‌ها اغلب در مشاغلی با محتوای «بیان‌گری» بالا، مانند وظایف «خدماتی» کار می‌کنند. پارسونز به صراحت می‌گوید: «نقش آن‌ها در سازمان شغلی با نقش زن-مادر در خانواده مشابه است».[۴۷] نظام آموزشی زیربنای ساختار این نقش را پی‌ریزی می‌کند. ۷۵ درصد از دختران ۱۸ ساله در انگلستان امروز نه آموزش می‌بینند و نه درس می‌خوانند. الگوی پدر «ابزاری» و مادر «بیان‌گر» زمانی که زن به طور سودآوری مشغول به کار است، تغییر اساسی نمی‌کند، زیرا شغل او نسبت به شغل مرد پایین‌تر است که سپس خانواده با آن تطابق پیدا می‌کند.

آن چیزی که به طور کلی و در تمامی موارد مهم است این است که کار — در مقدار و نوعی که امروزه به طور موثر در دسترس است — ثابت نکرده که نجات‌دهنده‌ی زنان است.

۲. تولیدمثل: همان‌طور که دیدیم، پیش‌رفت علمی در زمینه‌ی پیش‌گیری از بارداری می‌تواند تولیدمثل غیرارادی را — که اکثریت قریب به اتفاق تولدها در جهان امروز و بخش عمده‌ای از آن‌را حتی در غرب تشکیل می‌دهد — به پدیده‌ای در گذشته تبدیل کند. اما پیش‌گیری از بارداری خوراکی، که تاکنون به شکلی توسعه یافته که دقیقاً نابرابری جنسی در جامعه‌ی غربی را تکرار می‌کند، تنها در ابتدای راه است. وسایل پیش‌گیری از بارداری به طور ناکافی در بین طبقات و کشورها توزیع شده است و در انتظار بهبودهای فنی بیش‌تر است. اولین تأثیر مهم آن، در کشورهای پیش‌رفته، احتمالاً روان‌شناختی است، مطمئناً این امر زنان را در تجربه‌ی جنسی خود از بسیاری از اضطراب‌ها و بازدارنده‌هایی که همیشه درگیر آن بوده‌اند، رها می‌کند.[۴۸] و قطعاً سکسوالیته را از تولیدمثل به عنوان مکمل‌های ضروری جدا می‌کند.

الگوی جمعیت شناختی تولیدمثل در غرب ممکن است به طور گسترده‌ای تحت تأثیر پیش‌گیری از بارداری خوراکی قرار بگیرد یا نگیرد. یکی از بارزترین پدیده‌های سال‌های اخیر در ایالات متحده افزایش ناگهانی

نرخ زاد و ولد بوده. این نرخ در دهه‌ی گذشته نسبت به کشورهای توسعه‌نیافته‌ای مانند هند، پاکستان و برمه بالاتر بوده است. این روند در واقع اساساً نشان‌دهنده‌ی بار اقتصادی کم‌تر خانواده‌ای پرجمعیت در شرایط رونق اقتصادی در ثروتمندترین کشور جهان است. اما هم‌چنین نشان‌دهنده‌ی بزرگ‌نمایی ایدئولوژی خانوادگی به‌عنوان نیروی اجتماعی است. این روند منجر به ساختار بعدی می‌شود.

۳. اجتماعی کردن: تغییرات در ترکیب نیروی کار، اندازه‌ی خانواده، ساختار آموزش و غیره — هر چند از دیدگاهی ایده‌آل محدود — بدون شک کارکرد و اهمیت اجتماعی خانواده را کاهش داده است. خانواده به‌عنوان یک سازمان واحد مهمی در نظام قدرت سیاسی نیست، نقش کمی در تولید اقتصادی ایفا می‌کند و به ندرت تنها عامل ادغام در جامعه بزرگ‌تر است. بنابراین در سطح کلان هدف بسیار کمی دارد.

در نتیجه، تعبیر عمده‌ای در تأکید بر عملکرد روانی-اجتماعی خانواده، برای نوزاد و برای زوجین صورت گرفته است. [۴۹] پارسونز می‌نویسد: «الگوی شواهد نشان‌گر آغاز تثبیت نسبی نوع جدیدی از ساختار خانواده در رابطه‌ای جدید با ساختار اجتماعی عمومی است، ساختاری که در آن خانواده تخصصی‌تر از قبل است، اما به‌هیچ‌وجه از اهمیت کم‌تری برخوردار نیست، زیرا جامعه برای انجام برخی از وظایف حیاتی معین وابستگی انحصاری بیش‌تری به آن دارد.» [۵۰] هسته‌ی حیاتی حقیقت در تأکید بر اجتماعی کردن کودک مورد بحث قرار گرفته است. ضروری است که سوسیالیست‌ها آن را به رسمیت بشناسند و در هر برنامه‌ای برای رهایی زنان به‌طور کامل ادغامش کنند. قابل توجه است که کار «پیش‌گام» اخیر مارکسیست‌های فرانسوی — بیبی، سولرو، تکسیه — اهمیت واقعی این مسئله را روشن می‌سازد. با این حال، شکی نیست که نیاز به مراقبت دائمی و هوشمندانه از کودکان در سه یا چهار سال ابتدایی زندگی آن‌ها می‌تواند (و توانسته است) از نظر ایدئولوژیک برای جاودانه ساختن خانواده به‌عنوان واحدی کلی و مطلق مورد سوءاستفاده قرار گیرد، در حالی که سایر کارکردهای آن به‌وضوح رو به زوال بوده است. در واقع، تلاش برای تمرکز بر وجود زنان منحصرراً برای تربیت فرزندان، آشکارا برای کودکان مضر است. اجتماعی کردن به‌عنوان فرآیندی فوق‌العاده ظریف نیاز به اجتماعی‌کننده‌ای خون‌سرد و بالغ دارد، نوعی که سرخوردگی‌های ناشی از ایفای نقش صرفاً خانوادگی را پدید نمی‌آورد. مادری صرفاً اغلب به این معنا «ضد مولد» است، مادر ناراحتی‌ها و اضطراب‌های خود را بر روی کودک تخلیه و تثبیت می‌کند. افزایش آگاهی از اهمیت حیاتی اجتماعی کردن، نباید به بازگرداندن نقش‌های کلاسیک مادری، بلکه باید به بازنگری در آن‌ها منجر شود یعنی این پرسش که چه چیزی یک عامل اجتماعی خوب را پرورش می‌دهد که به واقع بتواند امنیت و ثبات را برای کودک فراهم کند.

همین استدلال‌ها، به‌طریق اولی، در مورد نقش روانی-اجتماعی خانواده برای زوجین نیز صدق می‌کند. باورهای مبنی بر این که خانواده محدودهای تسخیرناپذیر از صمیمیت و امنیت را در کیهانی متمیزه و پر هرجومرج فراهم می‌کند، این امر پوچ را فرض می‌کند که خانواده را می‌توان از اجتماع جدا نگه داشت و روابط درونی آن روابط بیرونی حاکم بر جامعه را به روش خاص خود بازتولید نخواهد کرد. خانواده به‌مثابه‌ی پناه‌گاهی در جامعه‌ی بورژوازی مطمئناً بازتابی از این باور است.

۴. سکسوالیته: به‌دشواری می‌توان نتیجه‌نگرفت که ساختار اصلی‌ای که در حال حاضر در حال تکامل سریع است، سکسوالیته است. امروزه تولید، تولیدمثل و اجتماعی‌شدن در غرب کم‌وبیش ثابت است، به این معنا که سه دهه یا بیش‌تر است که تغییر نکرده است. افزون بر این، هیچ خواست گسترده‌ای برای تغییر آن از سوی خود زنان وجود ندارد - ایدئولوژی حاکم عملاً از آگاهی انتقادی جلوگیری کرده است. در مقابل، ایدئولوژی جنسی مسلط در تنظیم رفتارهای خودبه‌خودی روزبه‌روز موفقیت کم‌تری دارد. ازدواج در شکل کلاسیک آن به‌طور فزاینده‌ای توسط آزادسازی روابط قبل و بعد از آن که بر همه‌ی طبقات امروزی تأثیر می‌گذارد، تهدید می‌شود. بدین معنا، آشکارا این حلقه‌ای ضعیف در زنجیره است - ساختار خاصی که محل بیش‌ترین تضادها است. پتانسیل پیش‌رونده‌ی این تضادها قبلاً مورد تأکید قرار گرفته است. در زمینه‌ی برابری حقوقی، رهایی تجربه‌ی جنسی از روابطی که به آن نامربوط است - اعم از تولیدمثل یا مالکیت - می‌تواند به آزادی واقعی بین جنسی منجر شود. اما هم‌چنین می‌تواند به شکل‌های جدیدی از ایدئولوژی و رفتار نئوکاپیتالیستی منجر شود. زیرا یکی از نیروهای پشت سر شتاب فعلی آزادی جنسی، بدون شک تبدیل اخلاق تولید و کار به اخلاق مصرف و سرگرمی توسط سرمایه‌داری معاصر بوده است. رایزمن در اوایل دهه‌ی ۱۹۵۰ درباره‌ی این تحول اظهارنظر کرد: «... نه تنها اوقات فراغت افزایش یافته، بلکه خودِ کار برای بسیاری از مردم هم جذابیت کم‌تر داشته و هم از تقاضای کم‌تری برخوردار بوده... با کاهش تمایل شغلی، رابطه‌ی جنسی و هم‌چنین وقوف به سرگرمی و بازی بیش از گذشته به اوقاتِ روز سرایت می‌کند. و نه‌تنها توسط طبقات قدیمی تن‌آسا، بلکه توسط توده‌های تن‌آسای مدرن به‌عنوان کالایی مصرفی تلقی می‌شود.» [۵۱] اصل بحث رایزمن این است که در جامعه‌ای که از کار خسته شده است، رابطه‌ی جنسی تنها فعالیت است، تنها یادآور انرژی‌های فرد، تنها عمل رقابتی است. آخرین دفاع علیه **عدم‌فعالیت**. همین بینش را می‌توان با عمق نظری بیش‌تر در مفهوم «تعالی‌زدایی سرکوب‌گر» مارکوزه یافت. رها کردن تمایلات جنسی بواسطه‌ی ناامیدی خود، در خدمت یک ماشین اجتماعی کاملاً هماهنگ و تخدیرکننده. [۵۲] جامعه‌ی بورژوازی در حال حاضر به خوبی می‌تواند فضای بازی برای سکسوالیته‌ی غیرمولد قبل از ازدواج را

بپذیرد. حتی ازدواج نیز می‌تواند با افزایش نرخ طلاق و ازدواج مجدد خود را نجات دهد که نشان‌دهنده‌ی اهمیت خود نهاد ازدواج است. این ملاحظات روشن می‌کند که سکسوالیته، با این که فعلاً ممکن است دارای بیش‌ترین پتانسیل برای رهایی باشد، به همان اندازه می‌تواند در برابر هرگونه افزایش فرصت‌های انسانی آن نیز سازمان‌دهی شود. شکل‌های جدیدی از شیء‌وارگی در حال ظهور است که ممکن است آزادی جنسی را از هر معنایی تهی کند. این روند نشان می‌دهد که اگرچه یک ساختار ممکن است **حلقه‌ای ضعیف** در وحدتی مانند وضعیت زن باشد، اما هرگز نمی‌تواند به‌تنهایی از طریق آن راه‌حلی یافت. آرمان‌شهرگرایی فوریه یا رایش دقیقاً این بود که فکر می‌کردند سکسوالیته می‌تواند چنین راه‌حل کلی‌ای را آغاز کند. تذکر لنین به کلارا زتکین اگر تاحدزیادی اصلاح شود مفید است: «(آزادی جنسی) هر چقدر هم که ماجراجویانه و انقلابی باشد، هنوز واقعاً کاملاً بورژوایی است. این عمدتاً سرگرمی روشن‌فکران و بخش‌های نزدیک به آن‌هاست. جایی برای آن در حزب، در آگاهی طبقاتی، مبارزه، پرولتاریا وجود ندارد.» [۵۳] زیرا راه‌حل کلی تنها در راهبردی یافت می‌شود که بر تمام ساختارهای استثمار زنان تأثیر بگذارد. این به‌معنای ردِ دو باور رایج در بین چپ است:

اصلاح‌طلبی: که اکنون شکلِ مطالباتِ اصلاحی محدودی پیدا کرده است: دستمزد برابر برای زنان، مهدکودک بیش‌تر، امکانات بازآموزی بهتر و غیره. که در نسخه‌ی معاصر خود کاملاً از هرگونه انتقاد اساسی از وضعیت زنان یا هر دیدگاهی درباره‌ی رهایی واقعی آن‌ها جداست (که همیشه این‌طور نبود). و از آن‌جا که بیان‌گر بزکی‌م‌لایم از وضعیت موجود است، محتوای مترقی بسیار کمی از آن باقی مانده است.

اراده‌گرایی: که به شکلِ طرحِ مطالباتِ حداکثری بروز می‌کند: الغای خانواده، لغو تمام محدودیت‌های جنسی، جدایی اجباری والدین از فرزندان؛ این مطالبات در حال حاضر هیچ شانس برای جلب حمایت گسترده ندارند و صرفاً جای‌گزینی‌اند برای تحلیل نظری یا اقناع عملی. اراده‌گرایی با طرحِ کلِ موضوع در قالب‌های کاملاً ناسازگار و غیرمنعطف، به‌طور عینی به حفظ آن در خارج از چارچوبِ بحثِ سیاسی عادی کمک می‌کند.

پس نگرش انقلابی مسئولانه چیست؟ باید مطالبات فوری و اساسی را در نقدی واحد از کل وضعیت زنان در برگیرد که از هیچ بُعدی از آن بت‌سازی نکند. توسعه‌ی صنعتی مدرن، همان‌طور که دیده شد، به سمت جدایی کارکردهای اصلی یک‌پارچه خانواده — تولیدمثل، اجتماعی کردن، سکسوالیته، اقتصاد معیشتی و غیره — گرایش دارد، حتی اگر این «تمایز ساختاری» (با استفاده از اصطلاح پارسونز) با حفظ ایدئولوژی قدرت‌مند خانواده و تحت پوشش آن بررسی شود، مبنای تاریخی واقعی را برای مطالبات ایده‌آلی که باید

مطرح شود، فراهم می‌کند: تمایز ساختاری دقیقاً چیزی است که جامعه‌ی پیش‌رفته را از جامعه‌ی بدوی (که در آن همه کارکردهای اجتماعی به صورت **بلوک** در هم آمیخته‌اند) متمایز می‌کند. [۵۴]

در عمل، این به معنای سیستمی منسجم از مطالبات است. هیچ یک از چهار عنصر وضعیت زنان را نمی‌توان صرفاً به صورت مجزا در نظر گرفت. آن‌ها ساختاری از روابط متقابل خاص را تشکیل می‌دهند. خانواده‌ی بورژوازی معاصر را می‌توان سه‌گانه‌ای از کارکردهای جنسی، بازتولیدی و اجتماعی‌سازی (دنیای زن) در نظر گرفت که توسط تولید (دنیای مرد) در برگرفته شده‌اند یعنی دقیقاً ساختاری که در وهله‌ی آخر توسط اقتصاد تعیین می‌شود. محرومیت زنان از تولید — فعالیت اجتماعی انسانی — و محدود شدن آن‌ها به واحدی یک‌پارچه و متراکم از برخی وظایف — خانواده — که دقیقاً در **بخش طبیعی** هر وظیفه یک‌پارچه است، ریشه‌ی تعریف اجتماعی معاصر زنان به منزله‌ی موجوداتی **طبیعی** است. از این رو محور اصلی هر جنبش‌رهایی‌بخش هم‌چنان باید بر عنصر اقتصادی متمرکز شود: ورود زنان به طور کامل به صنعت عمومی. خطای سوسیالیست‌های قدیمی این بود که عناصر دیگر را قابل تقلیل به اقتصاد می‌دانستند. از این رو فراخوان برای ورود زنان به عرصه‌ی تولید با شعار کاملاً انتزاعی الغای خانواده همراه بود. مطالبات اقتصادی هنوز عمده هستند، اما باید با سیاست‌هایی منسجم برای سه عنصر دیگر همراه شوند، سیاست‌هایی که در مقاطع خاص ممکن است نقش اصلی را در اقدامی فوری ایفا کنند.

از نظر اقتصادی، ابتدایی‌ترین خواسته حق کار یا دریافت مزد برابر برای کار نیست — دو خواسته‌ی سنتی اصلاح‌طلبانه — بلکه **خود حق کار برابر** است. در حال حاضر، زنان کارهای خدماتی ناماهرانه و غیرخلاقانه‌ای انجام می‌دهند که می‌تواند هم‌چون «امتداد» نقش گویای خانوادگی آن‌ها در نظر گرفته شود. آن‌ها اکثراً پیش‌خدمت، نظافت‌چی، آرایش‌گر، منشی یا تایپیست هستند. بنابراین، در طبقه‌ی کارگر تحرک شغلی برای دختران گاهی آسان‌تر از پسران است؛ آن‌ها می‌توانند در سطح پایین‌تری وارد بخش یقه‌سفید شوند. اما از هر صد زن فقط دو نفر در مشاغل اداری یا مدیریتی هستند و از هر هزار نفر کم‌تر از پنج نفر در مشاغل حرفه‌ای. حضور زنان در اتحادیه‌های صنفی بسیار کم است (۲۵ درصد) و پول کم‌تری نسبت به مردان برای کارهای دستی‌ای که انجام می‌دهند دریافت می‌کنند: در سال ۱۹۶۱، متوسط دستمزد صنعتی برای زنان کم‌تر از نصف مردان بود، و حتی آغاز کار پاره‌وقت افزایش گسترده‌ی استثمار به نفع کارفرما را نشان می‌دهد.

آموزش

کلِ هرمِ تبعیض بر یک پایه‌ی مستحکم فرااقتصادی — آموزش — استوار است. تقاضا برای کار برابر، در بریتانیا، بیش از هر چیز باید به شکل تقاضا برای یک **نظام آموزشی برابر** باشد، زیرا در حال حاضر این تنها فیلتر اصلی انتخاب زنان برای نقش‌های کاری پایین‌تر است. در حال حاضر چیزی شبیه تحصیلات برابر برای هر دو جنس تا ۱۵ سالگی وجود دارد. پس از آن، تعدادِ پسرانی که به تحصیل ادامه می‌دهند سه برابر دختران است. تنها یک نفر از هر سه شرکت‌کننده در سطح پیش‌رفته و از هر چهار دانشجوی دانشگاه، دختر است. هیچ مدرکی دال بر پیش‌رفت وجود ندارد. نسبت دانشجویان دخترِ دانشگاه هم‌چنان مانند سال ۱۹۲۰ است. تا زمانی که این بی‌عدالتی‌ها پایان نیابد، فرصتی برای کار برابر برای زنان وجود ندارد. ناگفته نماند که محتوای نظام آموزشی که در واقع محدودسازیِ جاه‌طلبی را به دختران القا می‌کند، به همان اندازه‌ی شیوه‌های گزینش نیازمند تغییر است. در حال حاضر آموزش احتمالاً حوزه‌ی کلیدی برای پیش‌رفت اقتصادی فوری است.

تنها در صورتی که اساس بر برابری باشد، می‌توان تولید را به‌طور واقع از بازتولید و خانواده تفکیک کرد. اما این به نوبه‌ی خود مستلزم مجموعه‌ی کاملی از مطالبات غیراقتصادی به‌عنوان مکمل است. بازتولید/تولیدمثل، سکسوالیته و اجتماعی‌سازی نیز باید عاری از شکل‌های اجباری ادغام و یکی‌سازی باشند. جنبش سوسیالیستی به‌طورسستی خواستار «الغای خانواده‌ی بورژوازی» شده است. این شعار امروز باید به‌عنوان شعاری نادرست رد شود. به‌معنای بد شعاری حداکثری است و مطالبه‌ای را مطرح می‌کند که صرفاً یک نفی بدون ساختارِ منسجم پس از آن است. ضعف آن را می‌توان با مقایسه‌اش با فراخوان لغو مالکیت خصوصی ابزار تولید مشاهده کرد که راه‌حل آن — مالکیت اجتماعی — در خود نفی وجود دارد. خود مارکس با کنار هم قراردادن این دو به بیهودگی یک‌سان این دو مطالبه اشاره می‌کند: «... این گرایش به ایجاد تقابل میان مالکیت خصوصی عام با مالکیت خصوصی در شکل حیوانی‌اش بیان می‌شود؛ **ازدواج** {به‌عنوان شکل اجتماعی به رسمیت شناخته شده‌ی ارتباط جنسی} ... را در تقابل با اجتماع زنان قرار می‌دهند و زن در آن عمومی و به مالکیت عمومی تبدیل می‌شود.» [۵۵] ضعف تاریخی این مفهوم از آن روست که خانواده هرگز از نظر ساختاری یعنی بر حسب کارکردهای مختلف آن تحلیل نشد. {خانواده} نهادی فرضی بود. انتزاعِ الغای آن با انتزاعِ تصور آن مطابقت دارد. دغدغه‌ی استراتژیک برای سوسیالیست‌ها باید برابری جنسیتی باشد، نه لغو خانواده. پیامدهای این مطالبه کم‌تر رادیکال نیست، بلکه ملموس و مثبت است و می‌تواند در جریان واقعی تاریخ ادغام شود. خانواده به گونه‌ای که در حال حاضر وجود دارد، منافی برابری جنسیتی است.

این برابری نه از لغو اداری آن، بلکه از تفکیک تاریخی کارکردهای آن حاصل می‌شود. خواست انقلابی باید رهایی این کارکردها از آمیختگی یک‌پارچه‌ای باشد که هر یک را سرکوب می‌کند. بنابراین جداسازی تولیدمثل از سکسوالیته، سکسوالیته را از بیگانگی در تولیدمثل ناخواسته (و ترس از آن)، و تولیدمثل را از انقیاد در برابر احتمال و علیت کنترل‌ناپذیر رها می‌کند. بنابراین، فشار برای ارائه‌ی رایگان داروهای خوراکی پیش‌گیری از بارداری توسط دولت یکی از اولین تقاضاهاست. قانونی کردن هم‌جنس‌گرایی — که یکی از شکل‌های روابط جنسی غیربارور است — باید به همین دلیل مورد حمایت قرار گیرد و کارزارهای ارتجاعی علیه آن در کوبا یا جاهای دیگر باید بدون تردید مورد انتقاد قرار گیرد. الغای صریح حرام‌زادگی به‌عنوان مفهومی حقوقی مانند آن‌چه در سوئد و روسیه انجام شده تبعات ضمنی مشابهی دارد. این امر ازدواج را به‌طور مدنی از امر والد بودن جدا می‌کند.

از طبیعت تا فرهنگ

همان‌طور که دیده شد، مشکل اجتماعی‌سازی پرش‌های دشوارتری را مطرح می‌کند. اما نیاز به مراقبت‌های ویژه‌ی مادر در سال‌های اولیه‌ی زندگی کودک بدین معنا نیست که تنها شکل مجاز اجتماعی‌سازی — ازدواج و خانواده — اجتناب‌ناپذیر است. برعکس؛ ویژگی اساسی نظام کنونی ازدواج و خانواده در جامعه‌ی ما یک‌پارچگی آن است: تنها یک شکل نهادینه شده از روابط بین‌جنسی یا بین‌نسلی ممکن است. یا این یا هیچ. به همین دلیل اساساً انکار زندگی است. زیرا تمام تجربیات بشری نشان می‌دهد که روابط بین‌جنسی و بین‌نسلی بی‌نهایت متنوع است — در واقع، بخش اعظم ادبیات خلاقانه‌ی ما تجلیل از این واقعیت است — در حالی که تجلی نهادینه شده‌ی آن‌ها در جامعه‌ی سرمایه‌داری ما کاملاً ساده و صلب است. فقر و سادگی نهادها در این عرصه‌ی زندگی باعث چنین ظلمی می‌شوند. هر جامعه‌ای نیازمند نهادینه‌شدن و تایید اجتماعی برخی روابط شخصی است. اما مطلقاً دلیلی وجود ندارد که فقط یک شکل مشروع وجود داشته باشد و انبوهی تجربه‌های نامشروع. سوسیالیسم به‌درستی به‌معنای لغو خانواده نیست، بلکه باید به معنای تنوع روابط پذیرفته‌شده‌ی اجتماعی‌ای باشد که امروزه به اجبار و سخت در آن تنیده شده‌اند. این به‌معنای مجموعه‌ای از نهادهاست که خانواده تنها یکی از آن‌هاست و لغو آن به معنای لغو هیچ‌کدام نیست. زوج‌هایی که با هم زندگی می‌کنند یا با هم زندگی نمی‌کنند، پیوندهای طولانی‌مدت با فرزندان، والدین مجردی که فرزندان‌شان را بزرگ می‌کنند، کودکانی که به جای والدین بیولوژیک توسط والدین عرفی اجتماعی می‌شوند، گروه‌های خویشاوندی گسترده و غیره، همه‌ی این‌ها را می‌توان در مجموعه‌ای از نهادها گنجانید که با ابتکار آزاد و گوناگونی مردان و زنان مطابقت دارد.

تلاش برای مشخص کردن این نهادها گمراه‌کننده است. شرح و تفسیر شرایط آینده ایده‌آلیستی و بدتر از آن ایستاست. سوسیالیسم فرآیند تغییر و تبدیل خواهد بود. تصویری ثابت از آینده در بدترین معنا غیرتاریخی است. شکلی که سوسیالیسم به خود می‌گیرد به نوع قبلی سرمایه‌داری و ماهیت فروپاشی آن بستگی دارد. همان‌طور که مارکس نوشت: «(ثروت) چه خواهد بود جز... والایش مطلق توانایی‌های نهفته و آفریننده‌اش، بی‌هیچ پیش‌شرطی جز تحولات تاریخی مقدم بر او که این کلیت توسعه و پیش‌رفت را، یعنی توسعه‌ی همه‌ی نیروهای انسانی به‌خودی خود را، آن هم نه در سنجش با معیاری سپری‌شده به هدفی در خود مبدل می‌کند؟ جایی که انسان نمی‌خواهد چیزی باشد قالب‌پذیرفته و سرانجام‌یافته بلکه می‌خواهد در جنبش مطلق شدن باشد؟» [۵۶] رهایی زنان تحت سوسیالیسم «عقلانی» نیست، بلکه دستاوردی انسانی خواهد بود، در گذری طولانی از طبیعت به فرهنگ که تعریف تاریخ و جامعه است.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Women: the Longest Revolution* از Juliet Mitchell که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

- [1]. Peter Townsend: *A Society for People*, in *Conviction*, ed. Norman Mackenzie (1958), pp. 119–20.
- [2]. August Bebel: *Die Frau und der Sozialismus* (1883), trans. H. B. Adams Walther: *Woman in the Past, Present and Future* (1885) p. 113.
- [3]. Charles Fourier: *Théorie des Quatre Mouvements*, in *Oeuvres Complètes* (1841) I 195; cit. Karl Marx: *The Holy Family* (1845, trans. 1956) p. 259.
- [4]. Karl Marx: *Private Property and Communism* (1844) in *Early Writings*, trans. T. B. Bottomore (1963), p. 154.
- [5]. Karl Marx: *The German Ideology* (1845–46, trans. 1965), pp. 192–93.
- [6]. Karl Marx *Capital* 1867. ed. 1961 I 490.
- [7]. Friedrich Engels: *The Origin of the Family, Private Property and the State* (1884), in Marx-Engels: *Selected Works* (1962) II 225.

[۸]. همان‌جا بخش دوم، ۳۱۱.

[۹]. همان‌جا بخش دوم ۲۳۳.

[10]. August Bebel, *op. cit* p. 7.

[11]. V. I. Lenin: *The Tasks of the Proletariat in Our Revolution* (1917), in *Collected Works* XXIV 70.

[12]. Simone de Beauvoir: *Force of Circumstance* (1965), p. 192.

[۱۳]. بنگرید به:

Louis Althusser, *Contradiction et Surdétermination in Pour Marx* (1965).

آلتوسر مفهوم کلیت پیچیده‌ای را مطرح می‌کند که در آن هر بخش مستقل واقعیت مستقل خود را دارد، اما هر یک در نهایت، اما فقط در نهایت، توسط اقتصاد تعیین می‌شوند. این کلیت پیچیده به این معناست که هیچ تضادی در جامعه هرگز ساده نیست. از آنجایی که هر بخش می‌تواند با سرعت متفاوتی حرکت کند، ترکیب مقیاس‌های زمانی مختلف در کل ساختار اجتماعی به این معنی است که گاهی تضادها یکدیگر را خنثی و گاه هم‌دیگر را تقویت می‌کنند. برای توصیف این پیچیدگی، آلتوسر از اصطلاح فرویدی «بیش‌تعیینی» استفاده می‌کند. عبارت «وحدت گسست» (که در بالا ذکر شد) به لحظه‌ای اشاره دارد که تضادها چنان یکدیگر را تقویت می‌کنند که برای شرایط تغییری انقلابی با هم ادغام می‌شوند.

[۱۴]. مدافعانی که به این نتیجه می‌رسند که کار خانگی، اگرچه زمان‌بر، اما سبک و نسبتاً لذت بخش است، از اذعان به روال بی‌بهره و تحقیرآمیز آن امتناع می‌ورزند. لنین به صراحت اظهار داشت: «همه‌ی شما می‌دانید حتی وقتی زنان از حقوق کامل برخوردارند، باز هم در واقعیت امر تحت ستم هستند، زیرا همه‌ی کارهای خانه به آن‌ها واگذار شده است. در بیش‌تر موارد کار خانه بی‌حاصل‌ترین، بیگانه‌ترین و دشوارترین کاری است که یک زن می‌تواند انجام دهد. کاری فوق‌العاده حقیر است و دربردارنده‌ی چیزی برای رشد و ارتقا زن نیست.» (مجموعه آثار، جلد ۳۰، ص. ۴۳). امروزه در سوئد محاسبه شده است که در مقایسه با ۱۲۹۰ میلیون ساعت کار در صنعت، ۲۳۴۰ میلیون ساعت در سال توسط زنان صرف کارهای خانه می‌شود. چیس‌منهتن بانک کل ساعات کار یک زن را به‌طور متوسط ۹۹.۹ ساعت در هفته تخمین زده است.

[15]. Karl Marx: *Capital I*, 394.

[۱۶]. «زن آفریقایی بردگی سه‌گانه را تجربه می‌کند: از طریق ازدواج اجباری. از طریق مهریه و تعدد زوجات که باعث افزایش اوقات فراغت مردان و در عین حال پرستیژ اجتماعی آن‌ها می‌شود. و در نهایت از طریق تقسیم کار بسیار نابرابر.»
René Dumont: *L'Afrique Noire est Mal Partie* (1962), p. 210.

[17]. Karl Marx: *Precapitalist Economic Formations* *op. cit.* p. 87.

[18]. Friedrich Engels, *op. cit.* II 233 & 311.

[19]. Karl Marx: *Capital I*. 394.

[20]. Viola Klein: *Working Wives*, Institute of Personnel Management Occasional Papers, No. 15 (1960), p. 13.

[۲۱]. مادری ویژگی متمایزی است که هر دو جنس امید خود برای ستم یا رهایی را بر آن بنا می‌کنند. مفهوم برتری بالقوه‌ی زن به دلیل عملکرد زایشی او در مارگریتا رپتو به پوچی می‌رسد:

Margherita Repetto: *Maternità e Famiglia, Condizioni per la Libertà della Donna*, *Rivista Trimestrale* 11–12 (1964)

اما حتی در اثر زیر یافت می‌شود:

Evelyne Sullerot: *Demain les Femmes* (1965).

[۲۲]. فیلیپ آریه در *Centuries of Childhood* (۱۹۶۲) نشان می‌دهد اگرچه احتمالاً خانواده همیشه به شکلی وجود داشته، اما اغلب در ساختارهای نیرومندتری قرار داشته است. در واقع به گفته‌ی آریه، خانواده تنها با ظهور صنعتی‌شدن اهمیت فعلی خود را به دست آورده است.

[۲۳]. این مقاله سال‌ها قبل نوشته شده. قطعاً اکنون در بسیاری از کشورها شرایط پیش‌گیری از بارداری تفاوت کرده است، برخی به پیش و برخی هم‌چون ایران به پس - م.

[24]. J. A. Froude: *Nemesis of Faith* (1849), p. 103.

[25]. Karl Marx: *Chapitre de Marriage. Oeuvres Complètes* ed. Molitor *Oeuvres Philosophiques*. I p. 25.

[26]. Karl Marx: *Private Property and Communism, op. cit.* p. 153.

[27]. Karl Wittfogel: *Oriental Despotism* (1957) p. 116.

[28]. Friedrich Engels, *op. cit.* II 224.

[29]. Lawrence Stone: *The Crisis of the Aristocracy* (1965), pp. 663–64.

[30]. Simone de Beauvoir: *La Marche Longue* (1957), trans. *The Long March* (1958), p. 141.

[31]. Keith Thomas: *Women and the Civil War Sects, Past and Present* No. 13 (1958), p. 43.

[32]. Albert Ellis: *The Folklore of Sex*, in *The Family and the Sexual Revolution* ed. E. M. Schur (1964) p. 35.

[33]. Claude Lévi-Strauss: *The Family*, in *Man, Culture and Society*, ed. H. L. Shapiro (1956), p. 274.

[34]. Margaret Mead: *Sex and Temperament*, in *The Family and The Sexual Revolution*, op. cit. pp. 207–8.

[35]. Talcott Parsons and Robert F. Bales: *Family, Socialization and Interaction Process* (1956), p. 313.

تمایز ابزاری-بیانی را ما اساساً به‌عنوان تمایز عملکرد و در نتیجه تأثیر نسبی آن، برحسب کارکردهای «بیرونی» سیستم در مقابل کارکردهای «درونی» آن تفسیر می‌کنیم. حوزه‌ی عملکرد ابزاری مربوط به روابط سیستم با موقعیتش در بیرون از سیستم، برآوردن شرایط تطبیقی حفظ تعادل آن، و برقراری «ابزاری» روابط مطلوب با اهداف خارجی است. حوزه‌ی بیانی مربوط به امور «داخلی» سیستم، حفظ روابط یک‌پارچه بین اعضا، و تنظیم الگوها و سطوح تنش واحدهای اجزای آن است.» (همان‌جا، ص ۴۷).

[۳۶]. یکی از ابداعات نظری اصلی پارسونز، این ادعاست که آن‌چه کودک برای درونی کردن آن تلاش می‌کند، با محتوای روابط نقش متقابلی که او در آن مشارکت دارد، متفاوت است. آر. دی لینگ در *Family and Individual Structure* (1966) معتقد است که کودک ممکن است یک سیستم کامل یعنی «خانواده» را درونی کند.

[37]. Talcott Parsons: *The Social System* (1952), p. 227.

[38]. John Bowlby, cit. Bruno Bettelheim: *Does Communal Education work? The Case of the Kibbutz*, in *The Family and the Sexual Revolution*, op. cit. p. 295.

[39]. Betty Ann Countrywoman, in *Redbook* (June, 1960), cit. Betty Friedan: *The Feminine Mystique* (1963), p. 58.

[۴۰]. دیوید ریزمن، با این‌که به درستی این موضوع را مشاهده می‌کند، انتقادی نسبتاً پوچ به آن وارد می‌کند: «در تحقیقات اجتماعی کنونی، تحت‌تأثیر روان‌کاوی، تمایلی بر تأکید و تعمیم بیش از حد اهمیت دوران کودکی در شکل‌گیری شخصیت وجود دارد... با این حال، به‌طور فزاینده‌ای تشخیص داده می‌شود که شخصیت ممکن است پس از این دوره‌ی اولیه بسیار تغییر کند... فرهنگ‌ها نه تنها در زمان‌بندی مراحل مختلف شکل‌گیری شخصیت، بلکه در عواملی که در هر مرحله به آن‌ها تکیه می‌کنند، بسیار متفاوت هستند.» *The Lonely Crowd* (1950), pp. 38–39.

[۴۱]. منسوب به نظریه‌ها یا عملکردهای روان‌کاوی ملانی کلاین - م.

[۴۲]. مزارع اشتراکی در اسرائیل

[43]. Bruno Bettelheim: *Does Communal Education Work? The Case of the Kibbutz*, p. 303. From *The Family and Social Revolution* op. cit.

[44]. Jean Baby: *Un Monde Meilleur* (1964), p. 99.

[45]. *Sotsialisticheskaya Zakonnost* (1939. No. 2), cit. N. Timasheff: *The Attempt to Abolish the Family in Russia*, in *The Family*, ed. N. W. Bell and E. F. Vogel (1960), p. 59.

[۴۶]. بنگرید به Louis Althusser: *op. cit.* و به پانویست ۱۳.

[47]. Parsons and Bales, *op. cit.* p. 15n.

[۴۷]. ژان بیبی نتایج پژوهشی را که در مورد نگرش به ازدواج، پیش‌گیری از بارداری و سقط‌جنین ۳۱۱۹۱ زن در چکسلواکی در سال ۱۹۵۹ انجام شد، ثبت می‌کند: ۸۰ درصد از زنان به دلیل ترس از بارداری، رضایت جنسی محدودی داشتند. همان منبع، یادداشت ص. ۸۲.

[۴۹]. بنگرید به:

Berger and Kellner: *Marriage and the Construction of Reality, Diogenes* (Summer 1964)

برای تحلیل ازدواج و امر والدینی بنگرید به:

‘nomic-building’ structure.

[50]. Parsons and Bales, *op. cit.* pp. 9–10.

[51]. Riesman, *op. cit.* p. 154.

[۵۲]. مارکوزه چشم‌انداز جامعه‌ای فراغت‌پیشه را ارائه می‌دهد که با خودکارسازی و در نتیجه تغییر از روحیه‌ای پرومته‌ای به روحیه‌ای اورفیک (اروتیسم درمقابل تلاش کاری) ایجاد می‌شود؛ و در این امر رهایی واقعی انرژی جنسی را برای غایت زیبایی‌شناختی خود آن می‌بیند. گرچه او تفاوت را نشان می‌دهد (اروس و تمدن (۱۹۵۵)، صص. ۱۹۷۸)، این تصور بسیار نزدیک به تصاویر جوامع بدوی است که هاله‌ی آرامش مادری بر آن‌ها حاکم است: «... رضامندی ... بدون زحمت — یعنی بدون حاکمیت کار بیگانه بر وجود انسان. در شرایط ابتدایی، از خودبیگانگی به دلیل ماهیت ابتدایی خود نیازها، ویژگی ابتدایی (شخصی یا جنسی) تقسیم کار، و فقدان تخصص سلسله مراتبی نهادینه شده در کارکردها، به وجود نیامده است. تحت شرایط "ایده‌آل" تمدن صنعتی بالغ، بیگانگی با خودکارسازی عمومی کار، کاهش زمان کار به حداقل، و قابلیت معاوضه‌ی کارکردها تکمیل می‌شود. . . کاهش روز کاری به نقطه‌ای که کمیت صرف زمان کار دیگر رشد انسان را متوقف نمی‌کند، اولین پیش‌نیاز آزادی است.» (همان‌جا، ص ۱۳۸). در برابر استفاده‌ی مصرف‌گرایانه از رابطه‌ی جنسی که توسط ریزمن به‌تصویر کشیده شده است، مارکوزه ضرورت توزیع مساوی اوقات فراغت و در نتیجه «بازگشت به سطح پایین‌تر زندگی» را مطرح می‌کند. مجموعه‌ای جدید از ارزش‌ها («ارضای نیازهای اساسی انسان، رهایی از احساس گناه و ترس...») در برابر فرهنگ تلویزیون خودکار. این زودرس است.

[53]. Clara Zetkin: *Reminiscences of Lenin* (1925, trans. 1929), pp. 52–53.

[۵۴]. بنگرید به:

Ben Brewster: *Introduction to Lukács on Bukharin, New Left Review* No. 39, p. 25.

شیوهی تولید سرمایه‌داری خانواده را از ارتباط بلاواسطه‌ی قبلی آن با اقتصاد جدا می‌کند و تغییرِ مناسباتِ تولید از مالکیت خصوصی به مالکیت عمومی در گذار به جامعه‌ی سوسیالیستی بر این حاشیه‌نشینی تأثیر مستقیم نمی‌گذارد. از آن جا که جوهرِ مشکلِ معاصر زن از این حاشیه‌نشینی نشأت می‌گیرد، برای این مشکل، **اما تنها برای این مشکل**، تمایز بین جوامع صنعتی و ماقبل صنعتی مهم است. مقوله‌هایی که برای یک عنصر از کلیت اجتماعی معنادارند، اگر به کل توسعه‌ی تاریخی بسط داده شوند، ممکن است نامربوط یا حتی مضر باشند. برای استدلال‌های مشابه، اساساً کمبود فضا در مقاله‌ای کوتاه باید غفلت کامل از مشکلات ناشی از تمایزات طبقاتی در کارکردها و موقعیت زنان را توجیه کند.

[55]. Karl Marx: *Private Property and Communism*, op. cit. p. 153.

[56]. Karl Marx: *Precapitalist Economic Formations*, op. cit. p. 85.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-45R>



«امپریالیسم جدید» واقعاً از چه نظر جدید است؟

۲۶ می ۲۰۲۴

نوشته‌ی: دیوید هاروی

ترجمه‌ی: بهرام صفایی

چکیده: در این مقاله استدلال می‌شود که ایجاد دستگاه نظری مناسب برای شرح پویای مکان‌مند و زمان‌مند ذاتی انباشت سرمایه و شیوه‌های متغیر در مدیریت گرایش‌های بحران‌ساز آن پویاها موضوعی است حیاتی. این امر مستلزم ادغام نظریه‌ی غیرمکان‌مند انباشت سرمایه و تضادهای درونی‌اش با نظریه‌ی مکان‌مند/جغرافیایی امپریالیسم است که مبارزه‌های ژئوپولیتیکی و ژئواکونومیکی بین دولت-ملت‌ها را در نظر می‌گیرد. استدلال می‌کنم که این دو رویکرد از طریق نحوه‌ی برخورد سرمایه با مشکل جذب مازادهای سرمایه، یعنی از طریق ترمیم‌های جغرافیایی (و زمان‌مند) به هم مرتبط هستند. ترمیم جغرافیایی مستلزم توسعه‌طلبی امپریالیستی و از بین بردن همه‌ی موانع بر سر راه جابه‌جایی مکانی سرمایه است. چنین

برداشتی شفافیت ضروری در تدوین روابط بین سرمایه و دولت را فراهم می‌آورد که گاه در استدلال‌های الن میک سینز وود در **امپراتوری سرمایه** غایب است.

هر آن‌چه در مورد «امپریالیسم جدید» تازه است، از دو منظر متفاوت قابل درک است. جدید بودن ممکن است به این دلیل باشد که شرایط مادی آن‌قدر تغییر کرده که نظریه‌هایی که زمانی قابل قبول و مناسب بودند اکنون منسوخ شده‌اند. همچنین می‌تواند ناشی از استفاده از یک دستگاه مفهومی جدید برای تفسیر آن‌چه در طول این مدت اتفاق افتاده باشد. این دو رویکرد ضد هم نیستند. کسانی که رویکرد اول را دنبال می‌کنند باید یک دستگاه مفهومی جدید متناسب با موقعیت معاصر بسازند و این اغلب باعث ارزیابی مجدد نظریه‌های گذشته می‌شود. آن‌هایی که از رویکرد دوم پیروی می‌کنند، نیاز به شکل دادن به مفاهیمی دارند که می‌توانند تغییرات اساسی در شرایط مادی و شیوه‌های امپریالیستی در طول زمان را توضیح دهند.

درحالی‌که من و الن میک‌سینز وود این دو دیدگاه را با هم ترکیب می‌کنیم و تطبیق می‌دهیم، تفاوت‌هایی به وجود می‌آیند؛ وود اساساً در **امپراتوری سرمایه** معطوف به دیدگاه اول است، درحالی‌که من چند سالی است که بیش‌تر به بازصورت‌بندی مفهومی مسئله‌ی امپریالیسم در رابطه با پویای مکان‌مند-زمان‌مند انباشت سرمایه می‌پردازم، روندی که با کتاب **محدودیت‌های سرمایه** شروع شد و به واکاوی ژئوپلیتیک سرمایه‌داری و نقش توسعه‌ی ناموزون جغرافیایی کشید. این کانون اصلی بحث من در **امپریالیسم جدید** است. من با توجه به دیدگاه‌های متفاوت‌مان از مشاهده‌ی میزان هماهنگی‌مان شگفت‌زده شدم. استدلال اصلی وود این است:

«نظریه‌های کلاسیک امپریالیسم متعلق به عصری است که سرمایه‌داری، درحالی‌که در بخش‌هایی از جهان کاملاً پیش‌رفت کرده بود، با یک نظام اقتصادی واقعاً جهانی بسیار فاصله داشت. قدرت امپریالیستی سرمایه‌داری مطمئناً بخش زیادی از جهان را در برمی‌گرفت، اما این کار را کم‌تر به دلیل جهانی بودن الزامات اقتصادی‌اش انجام داد تا به واسطه‌ی همان نیروی قهری که همیشه روابط بین ارباب استعماری و سرزمین‌های تابع را تعیین می‌کرد.»

با این حال، ما اکنون در «دنیای کمابیش سرمایه‌داری جهانی» زندگی می‌کنیم، [۱] و این جهان «که در آن الزامات سرمایه‌داری ابزار جهانی سلطه‌ی سرمایه‌داری‌اند، تحولی بسیار جدید است». [۲] الن وود می‌گوید ما هنوز باید در جست‌وجوی «نظریه‌ی سیستماتیک امپریالیسم باشیم که برای جهانی طراحی شده باشد که در آن همه‌ی روابط بین‌الملل بخشی یک‌پارچه از سرمایه‌داری است و بنا به الزامات سرمایه‌داری اداره می‌شود».

بنابراین، نمی‌توانیم به لنین، لوکزامبورگ، بوخارین، کائوتسکی و غیره برای نظریه‌ی منسجم امپریالیسم و متناسب با زمانه‌ی ما رجوع کنیم.

من با طرح کلی تغییراتی که وود توصیف می‌کند مخالف نیستم و با تمام وجود موافقم که هر چند خواندن آثار نظریه‌پردازان کلاسیک شاید الهام‌بخش باشد، چارچوب مناسبی برای مواجهه با شرایط معاصر ما ارائه نمی‌دهند. با این حال، من مدت‌هاست که درگیر مشکل جدی ادغام نظریه‌ی غیرمکان‌مند انباشت سرمایه و تضادهای درونی آن براساس اقتصاد سیاسی مارکسی و نظریه‌ی فضای/جغرافیایی امپریالیسم که به مبارزات ژئوپلیتیکی و ژئواکونومیکی بین دولت‌ملت‌ها متوسل می‌شود هستیم. ایده‌ها و نکته‌های جالبی در آثار کلاسیک، از جمله آثار خود مارکس، پیرامون چگونگی شکل‌گیری این ادغام وجود دارد. مارکس در **گروندریسه** در فهرست کارهایی که باید انجام می‌داد، مباحثی نظیر «مستعمرات، تقسیم کار بین‌المللی، مبادله‌ی بین‌المللی، صادرات و واردات، نرخ تسعیر» را گنجانده و مبحث «بازار جهانی و بحران‌ها» اوج آن بود. من به شدت تلاش کردم تا از آثار مارکس بخش‌های از افکارش را درباره‌ی برخی از این مباحث بکاوم و آن‌ها را در برخی طرح‌واره‌های نظری آزمایشی در کتاب **محدودیت‌های سرمایه** بگنجانم. این باعث شد به این نتیجه برسم که نظریه‌پردازان کلاسیک امپریالیسم پروژه‌ی نظری مارکس را تکمیل نکرده‌اند. آن‌ها قاعدتاً بسیار مشتاق بودند که دستگاهی مفهومی برای مقابله با شرایط ملی و بین‌المللی که به سرعت وخیم می‌شد و نگرانی فوری آن‌ها را دربرداشت بسازند. نتیجه مجموعه‌ای نظریه‌پردازی (یا در مورد لنین جزوه‌نویسی) بود که عمیقاً تحت‌تأثیر شرایط آن زمان قرار داشت. اما من از وود خیلی فراتر می‌روم و استدلال می‌کنم که نظریه‌هایی که آن‌ها مطرح کردند حتی برای زمانه‌ی خودشان نیز مناسب نبودند، و بسیاری از مجادلات بین شرکت‌کنندگان این بحث (مانند لنین، لوکزامبورگ، بوخارین و کائوتسکی)، نه تنها بازتاب موضوع‌های سیاسی اساساً متفاوت درباره‌ی اقداماتی بود که باید انجام می‌شدند، بلکه هم‌چنین شکست نظری در یافتن راهی بود برای پرداختن به پوشش‌های مکان‌مند-زمان‌مند دست‌اندرکار در ساختن نظام امپریالیستی جهانی که در طول قرن بیستم همان شرایطی را ایجاد کرد که وود توصیف می‌کند.

با این حال، بینش‌های حاصل از بحث کلاسیک، خالی از اهمیت برای شرایط معاصر نیستند. اولاً، آن‌ها به فهرست کارهایی که مارکس باید انجام می‌داد، مجموعه‌ی دیگری از پرسش‌ها را افزودند شامل ناسیونالیسم و خودمختاری ملی (وفاداری‌های محدود به مکان)، اتحادهای طبقاتی سرزمینی (آگاهی اتحادیه‌ی کارگری)، اهمیت تداوم انباشت اولیه، نقش‌های متمایز انحصارها و سرمایه‌ی مالی، روابط با صورت‌بندی‌های اجتماعی غیرسرمایه‌داری، مسئله‌ی جامعه‌ی ارضی/دهقانی، نحوه‌ی عملکرد دیالکتیک «درونی-بیرونی» انباشت سرمایه در فراسوی مرزهای دولت‌ملت‌ها، و تعمیق درک ما از نقش بحران‌ها،

مالی و دگرگونی‌های شهری در تاریخ در حال تکوین توسعه‌ی ناموزون جغرافیایی سرمایه‌داری. اما راه‌حل‌های پیشنهادی آن‌ها برای این پرسش‌ها همیشه موقتی بود. بسیاری از این آثار در راستای نظریه‌ی مارکسی از آن زمان به بعد متأسفانه (به‌ویژه در اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰) به ساختن تفسیرهای هر چه پیچیده‌تر از نظریه‌های بحران غیرمکان‌مند برگرفته از اقتصاد سیاسی مارکسی (در تقابل قرارداد طرف‌داران نظریه‌های چلانیدن سود، مصرف نامکفی و کاهش نرخ سود) و بحث‌های موقتی و پراکنده درباره‌ی استقلال نسبی دولت، شهرنشینی و البته آثار گسترده درباره‌ی شکل‌های مختلف امپریالیسم سرمایه‌داری پرداختند. تلاش‌های گاه‌به‌گاه در گسترش و ادغام درک‌های نظری (مانند متن کلاسیک باران و سوییزی درباره‌ی **سرمایه‌داری انحصاری** یا **سرمایه‌داری متأخر** مندل) نشانه‌های امیدوارکننده‌ای به همراه داشت، همانند «جهان‌سوم‌گرایی» مستمر **مانتلی ریویو** با پشتوانه‌ی نوشته‌های مستحکم سمیر امین و بسیاری دیگر از آن‌ها که مسئله‌ی امپریالیسم را تضاد اولیه‌ی سرمایه‌داری از اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ به بعد می‌دانستند. اما در نظریه‌پردازی بین نظریه‌پردازان کلاسیک لنینیستی، لوکزامبورگیستی، مائوئیستی، تروتسکیستی، توسعه‌ی توسعه‌نیافتگی و مکتب بیل وارن هم‌گرایی اندکی وجود داشت که از مارکس این ایده را استخراج کرد که انقلاب‌های بورژوازی به رهبری امپریالیست‌ها نقش ترقی‌خواهانه در تاریخ جهان دارند.

من همه‌ی این‌ها را ذکر می‌کنم تا نشان دهم هرکسی که قصد دارد «امپریالیسم جدید» را مفهوم سازد، وارد آش‌درهم‌جوش دیدگاه‌های مخالفی می‌شود که باروبنه‌ی عظیم مجادلات گذشته را با خود حمل می‌کند. اما در این‌جا تشابه با دوره‌ی کلاسیک چیزی است بیش از یک علاقه‌ی گذرا، زیرا ما نیز با پرسش‌های فوری و ناگزیری مواجهیم که حمله به عراق و ظهور مجدد نوشته‌های دست‌راستی در ستایش شیوه‌های عربیان و آشکار امپریالیستی برجسته کرده است. همه‌ی این‌ها توجه فوری ما را به خود جلب می‌کند. هم من و هم وود (و بسیاری دیگر) احساس کرده‌ایم که ناگزیریم تا جایی که از عهده‌مان برمی‌آید پاسخ دهیم، حتی به صورت جزوه (هر دو کتاب ما کوتاه و جدلی و هم‌چنین بنیادی هستند). با این حال، هم من و هم او در این کار بر پیشینه‌ی طولانی تعامل با تفکر مارکسی در بیش از سه دهه متکی هستیم. روشی که ما مسئله‌ی امپریالیسم را واکاوی می‌کنیم، عمیقاً با ماهیت آن تعامل‌گره خورده است. هم‌گرایی آشکار، دست‌کم در برخی نکات، به این دلیل به وجود می‌آید که مسیرهای بسیار متفاوت ما را می‌توان به‌عنوان تقویت‌کننده‌ی متقابل و نه متناقض تفسیر کرد، اگرچه در چندین نقطه تفاوت‌ها به وضوح مهم هستند. اگر روی این تفاوت‌ها تمرکز کنیم، امیدوارم این امر از پیشبرد نکات آشکارا مشترک نکاهد.

من در **امپریالیسم جدید** استدلال کردم که امپراتوری‌ها انواع مختلفی داشته‌اند و بنابراین باید ایده‌ی کثرت امپریالیسم‌ها را در نظر بگیریم.^[۳] وود این ایده را روشن می‌سازد و بررسی تاریخی خود را به نحو

شسته‌رفته‌ای در قالب سنخ‌شناسی شکل‌های مختلف امپریالیسم ارضی تا بوروکراتیک و از تجاری و بازرگانی تا شکل متمایز امپریالیسم سرمایه‌دارانه ترکیب می‌کند. من در برابر دانش برتر تاریخی او در همه‌ی این موارد سر تعظیم فرود می‌آورم و سنخ‌شناسی او را جالب و آموزنده می‌دانم. به‌علاوه کاملاً با واکاوی درباره‌ی نمونه‌ی بریتانیایی سده‌ی نوزدهم امپریالیسم که ترکیبی بود از نظام‌های سنتی قلمرودار ارباب-رعیتی (مانند هند) همراه با تعاملات گسترده از طریق انباشت سرمایه‌دارانه در بخش‌های خارجی (اقتصاد اقیانوس اطلس) موافق هستم. [۴] من واکاوی او را درباره‌ی ظهور امپریالیسم بریتانیا (به‌ویژه با توجه به نقش ایرلند) روشن‌گرانه می‌دانم و تأکید او را بر اهمیت بسیار زیاد تولید ارزش به جای مبادله در خصوص نمونه‌ی بریتانیا بسیار دقیق ارزیابی می‌کنم. مقصودم این است که تبدیل مفهوم امپراتوری به مفهومی که «صرفاً بر برقراری حکومت امپراتوری یا حتی برتری تجاری دلالت نمی‌کند، بلکه متضمن گسترش منطق و الزامات اقتصاد داخلی و کشاندن دیگران به مدار آن است» موجز (و به عقیده‌ی من به‌درستی) برای آن استدلال آورده شده است. [۵]

هرچند این رویکرد سنخ‌شناختی آموزنده و گویاست، اما برخی از موضوع‌های پراهمیت را مبهم می‌کند. مثلاً، رویکرد بدیلی را در نظر بگیرید که در کار آریگی در **قرن بیستم طولانی** بیان شده است. [۶] امتیاز این رویکرد در این است که به بررسی دقیق‌تر نحوه‌ی دگرگونی از یک شکل امپراتوری و هژمونیک به شکل دیگر آن می‌پردازد. از این منظر، امتناع وود از دادن لقب «سرمایه‌دار» به هر معنایی به ونیز و جنوا یا حتی هلند مشکل ایجاد می‌کند. آریگی ظهور ونیز و جنوا، تغییر هژمونی متعاقب آن به هلندی‌ها و سپس بریتانیایی‌ها و به دنبال آن ایالات متحد را هم‌چون جغرافیای تاریخی پیوسته و درازدامن سرمایه‌داری می‌داند. آریگی دگرگونی‌های درونی که سرمایه‌داری را از طریق بازرگانان به شکل‌های صنعتی کشانده، انکار نمی‌کند، اگرچه برخی از این موارد در روایت او کمرنگ است. اما او هم‌چنین به نقش اساسی مالی‌سازی که مقدم بر این تغییرات هژمونیک بود اشاره می‌کند و دگرگونی‌های رادیکال را در مقیاس جغرافیایی که با هر گذار همراه بوده آشکار می‌کند. آخرین نکته از اهمیت بالایی برخوردار است و چیزی است که سنخ‌شناسی وود از درک آن ناتوان است. اگرچه رویکرد سنخ‌شناختی وود در پویش‌ها ضعیف است، اطلاعات مهمی را پیرامون ساختارهای درونی آشکار می‌کند. با این حال، در ابتدا مطمئن نبودم که آیا این رویکرد سنخ‌شناختی/ساختاری یک روش تاکتیکی برای بازنمایی فرآیندهای سیال‌تر است (که در این صورت، من مخالفی ندارم) یا اینکه روش اساسی وود است. در ادامه به شق دوم رسیدم و این نشان‌دهنده‌ی تفاوت اساسی بین ماست.

ضعف ذاتی در رویکرد سنخ‌شناختی وود، توانایی‌اش را در تفسیر معنای واقعی شرایط جدیدی که بیان می‌کند محدود می‌کند. مثلاً، جهانی‌سازی به‌عنوان مشکل مطرح می‌شود، اما واکاوی او درباره‌ی این که

جهانی‌سازی واقعاً چیست یا چه چیزی آن را تولید کرده، اگر نه بیش از حد ساده‌اندیشانه، رمزآلود است (هرچند من از تمایل او به صرفه‌جویی در زبان و بیان قدردانی می‌کنم). در این مورد، شاید بتوانم شرح او را تکمیل کنم. اما، ابتدا، باید شرحش را به شکلی پویاتر دوباره بنویسم. سرمایه‌داری از مزادهایی برهم‌انباشته توسط گروه‌های محلی از تجار و بازرگانانی که از سده‌ی شانزدهم به بعد بقیه‌ی جهان را به میل خود غارت کردند، پدید آمد (این همان چیزی است که وود با مهارت به عنوان امپریالیسم تجاری و بازرگانی واکاوی می‌کند). اما ناکامی در جذب این مزادها صرفاً باعث ایجاد تورم بزرگ اروپا شد. شکل‌های کشاورزی و صنعتی سرمایه‌داری که در سده‌ی هجدهم در بریتانیا پدید آمدند، هم‌زمان با گسترش آن از طریق درونی‌کردن تولید ارزش، این مزادها را با موفقیت جذب روش‌های تولید کردند (دوباره همان‌طور که وود توضیح می‌دهد، او کاملاً به‌درستی بر دگرگونی در روابط اجتماعی که این روند ایجاد می‌کرد تأکید می‌کند). ظرفیت تولید ارزش اضافی بر اساس کار مزدی و تولید کارخانه، با ساختاردهی روشن‌تر و گسترده‌تر جهان سرمایه‌داری پیرامون رابطه‌ی اجتماعی سرمایه-کار درونی و نظام‌مند شد و تا حدی افزایش یافت. این روند مستلزم درونی‌سازی موفقیت‌آمیز نیروهای دست‌اندر کار تغییرهای فناورانه و افزایش بارآوری برای تولید مزادهای بیش‌تر است. چگونه می‌توان این مزاد را به‌طور سودآوری به کار گرفت؟ سرمایه‌داران باید با مشکل همیشگی یافتن راه‌های سودآور برای دفع مقادیر روزافزون ارزش اضافی تولیدشده مقابله کنند. «بحران» نامی است برای مرحله‌های کلان و سیستمی ارزش‌کاهی و نابودی مزاد سرمایه که نمی‌تواند به‌طور سودآوری جذب شود.

سرمایه‌ی مزاد می‌تواند در قالب‌های مختلفی ظاهر شود. ممکن است انباشت کالا در بازار وجود داشته باشد (از این رو مصرف‌نامکفی به نظر برسد). گاهی اوقات می‌تواند هم‌چون مزاد پول یا مزاد اعتبار ظاهر شود (از این رو بحران‌های مالی و پولی و تورم پدید می‌آید). گاهی می‌تواند به شکل عدم سودآوری ظاهر شود، زیرا هزینه‌های تولید (نیروی کار، مواد خام، محصولات واسطه‌ای، ماشین‌آلات، زیرساخت‌های فیزیکی) بسیار بالا و قیمت‌های بازار (تقاضای موثر) بسیار ضعیف است. یا می‌تواند به عنوان مزاد ظرفیت تولید ظاهر شود (کارخانه‌ها و ماشین‌آلات عاطل و باطل که مشخصه مرحله‌های تورم‌کاهی کاهش ارزش است). می‌تواند به صورت مزاد سرمایه‌ی سرمایه‌گذاری شده در محیط‌های ساخته شده (سقوط بازار دارایی)، در سایر دارایی‌ها (موج‌های سوداگرانه و سقوط سهام و اوراق قرضه، معاملات آتی کالا و موارد مشابه) یا هم‌چون بحران مالی دولت (هزینه‌های اضافی در زیرساخت‌های اجتماعی و کارکردهای دولت رفاه — شاید تحت اجبار کار سازمان‌یافته) ظاهر شود. شکلی که مزاد سرمایه به دست می‌آورد از قبل مشخص نیست و موقعیت‌هایی پیش می‌آید که در آن شکل‌های بسیاری هم‌هنگام به وجود می‌آیند.

گزینه‌های مختلفی برای آماده‌سازی راه برای جذب این مازاد سرمایه وجود دارد. از آنجایی که جابه‌جایی پول راحت‌تر است، بنابراین تبدیل، مثلاً، زیرساخت‌های مادی مازاد یا کالاهای خام به هم‌ارز پولی بسیار مهم است (از این‌جاست اهمیت مالی‌سازی در بحران‌های فوق‌انباشت) و برای تحقق این امر، قدرت‌های دولتی همواره درگیر هستند. علاوه بر این، هر نوع مانع جذب مازاد (پول) باید در صورت لزوم با خشونت شکسته شوند (به‌ویژه اگر مانع اصلی طبقه کارگر یا مقاومت مردمی باشد). اما گسترش جغرافیایی یکی از نیرومندترین مسیرها برای جذب مازاد است و این را انگلیسی‌ها با کمک قابل‌توجه ایالات‌متحد تازه‌استقلال یافته و اجرای دکترین مونروئه (که اولین بار در بریتانیا توسط کانینگ بیان شد) از طریق ایجاد اقتصاد باز اقیانوس اطلس (در مقابل امپراتوری بسته‌ی هند) تحقق بخشیدند. با این حال، لازم است که سرمایه‌داری راهی برای از بین بردن همه‌ی موانع فضایی، تا حدی از طریق تغییرات فناورانه در شیوه‌های حمل و نقل و ارتباطات (دغدغه‌ی تاریخ سرمایه‌داری) و نیز از طریق شکستن موانع مصنوعی (تعرفه‌ها و سایر موانع تحمیل‌شده از طرف دولت یا امپراتوری) و موانع فرهنگی (مانند مقاومت مردمی در برابر کالایی‌سازی نه تنها اجناس بلکه نیروی کار) در برابر حرکت سرمایه بیابد. دعاوی حقوقی مشروع در چارچوب قواعد حقوقی مالکیت خصوصی نیز باید به تفصیل توضیح داده شود تا زیربنای چنین رویه‌های توسعه‌یافته‌ی جغرافیایی باشد. در این مورد، بحث وود را پیرامون به کارگرفتن مفهوم اموال بلاصاحب (res nullius) (از سوی جان لاک و دیگران) به عنوان توجیه و مشروعیتی برای تصرف زمین‌های بلااستفاده و بی‌ثمر روشن‌گرانه یافتیم. [۷] از دیرباز به این اصل متوسل می‌شدند و هنوز هم این اصل ایفای نقش می‌کند. مثلاً، شخصیت بزرگ لیبرال و مدافع حق تعیین سرنوشت ملی، وودرو ویلسون (به نقل از چامسکی)، در ۱۹۱۹ چنین سخنرانی می‌کند:

«از آنجایی که تجارت مرزهای ملی را نادیده می‌گیرد و کارخانه‌دار اصرار دارد که جهان را به عنوان بازار در اختیار داشته باشد، پرچم ملتش باید از او پیروی کند و درهای ملت‌هایی که به روی او بسته شده‌اند باید گشوده شوند. امتیازات به دست آمده توسط کارگزاران مالی باید توسط وزرای کشور محافظت شود، حتی اگر حاکمیت کشورهای بی‌علاقه در این فرآیند خشمگین شود. مستعمرات را باید به دست آورد و در آن کاشت تا هیچ گوشه‌ی مفیدی از جهان نادیده گرفته یا بلااستفاده رها نشود.» [۸]

همان‌طور که نیل اسمیت در **آخربازی جهانی شدن** اشاره می‌کند، تداوم عمیقی وجود دارد بین وودرو ویلسون و جورج دبلیو بوش، ارتباطی که بوش به طور مکرر و آزادانه آن را تصدیق می‌کند. او با افتخار در سخنرانی خود در وایت‌هال در بریتانیا به این نکته اشاره کرد که او اولین رئیس‌جمهور پس از وودرو ویلسون بود که در کاخ باکینگهام خوابید، رویکرد ویلسون را در سخنرانی خود تحسین کرد و حتی تا آنجا پیش رفت که گفت: «اگر آمریکایی‌ها بیش از حد به آزادی علاقه دارند، ناشی از مطالعه‌ی زیاد جان لاک

و آدام اسمیت است.» [۹] اکنون تحمیل مجموعه‌ای از ترتیبات نهادی بازار آزاد بنیادگرایانه به عراق، تلاش برای ساختن یک دولت نئولیبرال خالص در آنجا کاملاً قابل فهم است، موضوعی که هنگام نوشتن کتاب **امپریالیسم جدید** کاملاً ارزیابی نکرده بودم. من فکر می‌کردم که همه‌ی آن لفاظی‌ها در مورد آوردن دموکراسی و آزادی به خاورمیانه باد هواست، اما اکنون می‌بینم که به‌ویژه نومحافظه‌کاران واقعاً این قصد را دارند. این یک اصل اساسی رویه‌های امپریالیستی ایالات متحد بوده است (من این موضوع را با صراحت بیش‌تری در **تاریخ مختصر نئولیبرالیسم** مطرح می‌کنم). ضربه زدن به درهای بسته سایر کشورها، با ابزارهای نظامی، اقتصادی، سیاسی، خرابکارانه یا فرهنگی همچنان محور اصلی روشی است که امپریالیسم ایالات متحد هم عمل می‌کند و هم به اقدامات جهانی خود مشروعیت می‌بخشد.

اما به علاوه، مشکل مکان و زمان مازاد سرمایه وجود دارد. دو نوآوری بزرگ کتاب **محدودیت‌های سرمایه**، که در **امپریالیسم جدید** بازتاب یافت، این بود که ایده‌ی مکان مازاد و جابه‌جایی‌های مکانی - زمانی به عنوان ابزار اصلی جذب مازاد را مطرح کرد. جابه‌جایی زمان‌مند (سازماندهی شده از طریق نظام اعتباری و هزینه‌های مرتبط با تأمین مالی بدهی دولتی) شامل سرمایه‌گذاری بلندمدت سرمایه (مثلاً تونل مانش) بود، درحالی‌که جابه‌جایی مکان‌مند مستلزم گسترش جغرافیایی بود: ایجاد بازار جهانی، سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی و سرمایه‌گذاری در سهام و اوراق بهادار، صادرات سرمایه و کالا، و بی‌رحمانه‌تر، تعمیق و گسترش شیوه‌های استعماری، امپریالیستی و نواستعماری در بخشی از قدرت سرزمینی که مازاد در آنجا بر روی هم انباشته می‌شود. جفت جابه‌جایی‌های زمان‌مند و مکان‌مند (مانند سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی با تأمین مالی اعتبار) سازوکارهایی را برای پاسخ‌هایی فراگیر و بسیار مهم در اختیار می‌گذارد، حتی اگر در درازمدت پاسخ‌هایی همیشه موقتی به مشکل جذب مازاد سرمایه باشد. سپس نتیجه‌ی این روند ادغام توسعه‌ی ناموزون جغرافیایی در درک ما از جغرافیای تاریخی سرمایه‌داری اس. این امر به بررسی ارزش‌گاهی محلی سرمایه (صنعت‌زدایی و بحران مالی در اینجا و آنجا) به عنوان یکی از راه‌های خنثی کردن مشکل جهانی جذب/کاهش کل ارزش مازاد می‌انجامد. برخی از این عناصر در شرح وود حضوری مبهم دارند، اما برای من، وقتی در روشنایی کامل روز قرار می‌گیرند، جالب‌تر می‌شود. بنابراین، جذب مازاد (فوق‌انباشت) مشکل اصلی است. بحران‌های کاهش ارزش زمانی رخ می‌دهد که ظرفیت آن جذب از بین برود. غلبه بر گرایش‌های بحران‌زا مستلزم شکستن همه‌ی موانع جذب مازاد است. در کتاب **تاریخ مختصر نئولیبرالیسم** داستان چگونگی عملکرد این سازوکارها را در اقتصاد جهانی از دهه‌ی ۱۹۷۰ بررسی می‌کنم. از آن شرح می‌توان چند نکته‌ی اساسی استخراج کرد. یکم، طبقه‌ی سرمایه‌دار و متحدانش در همه جا در دهه‌ی ۱۹۷۰ قدرت کار متشکل را یک مانع اصلی می‌دیدند که باید

در هم شکسته می‌شد، و این قدرت در خلال یک دهه از بین رفت (مثلاً کودتا در شیلی و سرکوب وحشیانه‌ی کار متشکل توسط تاچر در بریتانیا). اما حمله‌ی عمومی به قدرت کار متشکل و مزد اجتماعی به معنای حمله به هزینه‌های دولت رفاه درون دولت-ملت‌ها بود. این امر مانع از توانایی جذب مازاد از طریق دولت‌گرایی رفاه در دوره‌ی پس از جنگ شد (اگرچه مانع از آن نشد که کینزگرایی نظامی ریگان و جورج دبلیو بوش برای ثبات اقتصادی جهانی جنبه‌ی حیاتی پیدا نکند — نکته‌ی ای که وود در بحث خود از «جنگ دائمی» به آن اشاره می‌کند). دوم، آن‌چه «جهانی‌سازی» نامیده می‌شود، چیزی نیست جز توسل گسترده به جابه‌جایی و بازسازی جغرافیایی، شکستن نظام‌مند همه‌ی موانع مکانی و «خرد کردن» درهای بسته کشورهای سرکش (که در پایان جنگ سرد و گشایش چین به روی شکل‌های سرمایه‌دارانه‌ی توسعه تجسم می‌یافت). سوم، موج خصوصی‌سازی شرکت‌های دولتی (از اروپا تا چین) و دور جدیدی از «حصارکشی مشترکات» (همه چیز از خصوصی‌سازی مسکن اجتماعی در بریتانیا، نظام زمین‌داری اشتراکی دهقانان، **اخذو**، در مکزیک، خدمات اجتماعی مانند تامین آب در آرژانتین و آفریقای جنوبی) بسترهای جدیدی را برای جذب مازاد باز کرده است. چهارم، مزادها به دارایی‌ها سرازیر شده است — بازار سهام ایالات متحد در دهه‌ی ۱۹۹۰، بازارهای دارایی بعد از سال ۲۰۰۰ و از طریق صندوق‌های تامینی، به انواع فعالیت‌های سوداگرانه با پتانسیل «تشکیل حباب» و «ترکیدن حباب دارایی‌ها». در نهایت، ارزش‌کاهی‌های محلی به‌جای ارزش‌کاهی در کل نظام رواج داشته است. بحران‌های مالی محلی در سرتاسر جهان، اغلب با اثرات مخرب محلی (مکزیک در سال‌های ۱۹۸۲ و ۱۹۹۵، اندونزی، روسیه و کره‌ی جنوبی در ۱۹۹۸، آرژانتین در ۲۰۰۱، و ایالات متحد نیز با از دست دادن ۷ تریلیون دلار در وال استریت از سقوط ۲۰۰۰ در امان نبوده است). صنعتی‌زدایی با یک دور فشرده از بازسازی جغرافیایی که مهندسی شده، جوامع را حتی در دنیای سرمایه‌داری پیش‌رفته درهم کوبیده است. زبان‌ها در بسیاری از موارد از طریق ظهور آن‌چه من «انباشت به مدد سلب مالکیت» می‌نامم (اقتباسی از استدلال‌های لوکزامبورگ پیرامون انباشت اولیه) توزیع شده است؛ این روند تا حدی از طریق مؤسسات مالی (اعم از شرکتی و عمومی)، قدرت‌های دولتی و آن‌چه اکنون بسیاری به آن به عنوان اتحاد وال استریت-خزانه‌داری-واشنگتن می‌نگرند مدیریت می‌شود، اتحادی که هنوز، هر چند نسبتاً متزلزل، در هسته‌ی امپریالیسم مدیریت‌شده‌ی امروز نهفته است. کافیست به برنامه‌های تعدیل ساختاری صندوق بین‌المللی پول نگاه کنیم تا اصولاً بفهمیم که این قسم رویه‌های امپریالیستی چیست.

شرح وود از این رویدادها به روش‌های جالبی هم مکمل شرح من است و هم از شرح من جدا می‌شود. تا حدی گمان می‌کنم که وود به دلیل نیاز قانع‌کننده به مخالفت با نظریه‌ی امپراتوری هارت و نگری، بر اهمیت تداوم دولت در درک سازوکار امپریالیسم سرمایه‌داری پافشاری می‌کند. «امپراتوری هر چه بیش‌تر

به یک امپراتوری صرفاً **اقتصادی** بدل می‌شود، دولت ملی بیش‌تر تکثیر می‌شود».[۱۰] و در تحلیل نهایی، این دولت است که شرایطی ایجاد کرده که سرمایه‌ی جهانی را قادر می‌سازد تا باقی بماند و در جهان حرکت کند.[۱۱]

اما این روند خطراتی دارد زیرا این دولت‌ها «در معرض فشارهای داخلی و نیروهای مخالف خود هستند. و قدرت‌های قهری خودشان می‌توانند به دست افراد نادرستی بیفتند، که ممکن است با اراده‌ی سرمایه‌ی امپراتوری مخالفت کند».[۱۲] بنابراین «بیش از هر زمان دیگری مهم است که چه نیروهای قهری و چگونه بر آن‌ها حکومت می‌کنند».[۱۳]

اگر دولت‌ها نتوانند خود را به طور مؤثر اداره کنند تا کارهای ضروری‌شان را انجام دهند، آن‌گاه یک کمک کوچک (از چه کسی؟) باعث خواهد شد که دولت‌های متمرّد و سرکش (بنا به نامگذاری رسمی ایالات متحد) هماهنگ شوند. اما این روند متناقض است. وود نتیجه‌گیری می‌کند که جهانی‌سازی «به همان اندازه که هدفش **جلوگیری** از یک‌پارچگی بوده است»[۱۴]، به همان اندازه نیز ایجاد «زمین مسطحی» را مدنظر قرار داده که ایدئولوگ‌های نئولیبرالی مانند توماس فریدمن اکنون آزادانه درباره‌ی آن خیال‌پردازی می‌کنند. علت این است که دولت-ملت «باید عمل توازن‌بخش ظریفی را بین گشودن مرزها به روی سرمایه جهانی و جلوگیری از نوعی یک‌پارچگی انجام دهد که ممکن است از هم‌ترازسازی شرایط اجتماعی میان کارگران در سراسر جهان فراتر رود».[۱۵] بدین‌سان سرمایه‌ی جهانی از «مزایای توسعه‌ی ناموزون نفع می‌برد ... تکه‌تکه شدن جهان به اقتصادهای جداگانه، هر یک با رژیم اجتماعی و شرایط کار خاص خود، تحت ریاست دولت‌های کمابیش مستقل، همان قدر برای «جهانی شدن» اساسی است که حرکت آزاد سرمایه».[۱۶]

این یک نتیجه‌گیری است که شاید می‌توانستم با آن موافق باشم. اما، با بررسی دقیق‌تر، متوجه مجموعه‌ای از مشکلات آشکار می‌شوم.

قسمت‌های مربوطه در **امپراتوری سرمایه** مبهم است. از یک سو، شرح نقش دولت به گونه‌ای است که گویی یک سرمایه‌ی بی‌مکان قدرقدرت اکنون در میان موزاییکی از دولت‌های ملی متمایز که به نحو ناموزونی توسعه یافته‌اند پرسه می‌زند و به میل خود از آن‌ها برای اهداف شنیع خویش استفاده می‌کند. از سوی دیگر، خاستگاه نظم امپریالیستی جدید «دقیقاً تاریخ‌گذاری شده» است: این نظام در خلال جنگ جهانی دوم و بلافاصله پس از آن که ایالات متحد به عنوان هژمون بزرگ ظاهر شد و نهادهای برتون وودز را بر اساس نیازهای خود به وجود آورد شکل گرفته است. «قوانین خاص اقتصاد جهانی»، «مطابق با نیازهای سرمایه‌ی ایالات متحد» تغییر کرد.[۱۷] اما ظهور آلمان غربی و ژاپن این سلطه را به چالش

کشید و کنار گذاشتن ترتیبات برتون وودز در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ و بحران انباشت از پی آن دوباره مشکل «چگونگی جابه‌جایی بحران، در مکان و زمان» را مطرح کرد. [۱۸] باز هم شاید می‌توانستم با عباراتی مانند آن موافقت کنم، اما وود در بررسی ماهیت این جابه‌جایی‌ها (مازاد سرمایه‌ای که اکنون در آلمان و ژاپن متمرکز شده بود کجا جذب می‌شد؟) و نیز «راه‌حلی‌هایی» که آن‌ها ایجاد کردند ناکام است. با این حال، به ما گفته می‌شود که ایالات متحد با انتقال بار به جای دیگری (دقیقاً کجا؟) و کاهش «حرکت سرمایه‌ی مازاد برای جست‌وجوی سود در هر کجا که می‌توانست آن را در مجلس عیاشی سوداگری مالی بیابد، [۱۹] روز بازخواست به سرمایه‌ی داخلی خود را به تعویق انداخت.» [۲۰] نتیجه این است که

«ایالات متحد با نوع کنترلی که بر اقتصاد جهانی دارد، ضمن آن که نمی‌تواند تضادهای «اقتصاد بازار» را حل کند، می‌تواند از آن استفاده کند، و از آن استفاده می‌کند، تا اقتصادهای دیگر را با دست‌کاری بدهی‌ها، قوانین تجارت، کمک‌های خارجی و کل سیستم مالی وادار به خدمت به منافع هژمون امپریالیستی در پاسخ به نیازهای نوسان سرمایه‌ی داخلی خود کند.» [۲۱]

در همه‌ی این‌ها مشخص نیست که آیا دولت ایالات متحد (هژمون امپراتوری)، سرمایه‌ی مستقر در ایالات متحد است یا به طور کلی سرمایه است که در رأس قرار دارد و بدین‌سان نظریه‌ی دولت (غیر از نظریه‌ی هژمون) به طور خاص کارآیی ندارد. به علاوه این شرح از ایالات متحد، اگر نگوئیم ساده‌انگارانه، بسیار متعارف است.

در این شرح مشکل چگونگی درک دولت نهفته است و در این مورد، نه وود و نه من کار زیادی انجام ندادیم (من این بحث را در اصطلاح کلی منطق سرزمینی قدرت پوشش دادم). ما نه تنها به نظریه‌ی جدیدی درباره‌ی امپریالیسم برای مطابقت با شرایط زمانه‌ی خود بلکه به نظریه‌ی جدیدی از دولت سرمایه‌داری نیز نیاز داریم. و ما به آن نظریه نیاز فوری داریم، زیرا شکل‌ها و قدرت‌های نهادی دولت و آن‌چه تیم میچل «اثرات دولتی» می‌نامد، اکنون با آن‌چه سی سال قبل یا بیش‌تر بود، کاملاً متفاوت است. [۲۲] این تفاوت تا حدی به واسطه‌ی آن مشکل آزردهنده که آریگی به عنوان مسئله‌ی مقیاس جغرافیایی تشخیص می‌دهد و من آن را از یک نظر حیاتی می‌دانم، مطرح است. برای بررسی شاهده‌ی از این روند که مقیاس مکانی سازمان سرمایه را بازتعریف می‌کند به اتحادیه‌ی اروپا، نفتا، کافتا، مرکوسور و هماهنگی‌های ارزی غیررسمی که اکنون بین چین، ژاپن و کره جنوبی ایجاد شده‌اند، بنگرید. اما سپس به ظهور کارسالاری شهری نیز توجه کنید که مشخص می‌شود سرمایه‌داری اکنون در سلسله‌مراتبی از مقیاس‌ها کار می‌کند که لزوماً به راحتی با هم هماهنگ نیستند و هنوز مهم است، درحالی‌که ما معمولاً از آن به عنوان دولت یاد می‌کنیم (و من فکر می‌کنم قرار دادن «ملت» جلوی آن که همیشه وود این کار را می‌کند، مشکل‌ساز است)، اکنون در سلسله‌مراتب تازه‌ساخته‌شده‌ای از ترتیبات نهادی قرار گرفته که ارتباط

زیادی با نحوه‌ی تکوین امپریالیسم «جدید» دارد. به‌صراحت باید گفت که دولت ممکن است بنیادی باشد، اما قدرت‌های حاکمیتی آن به همراه دامنه‌ای که تأثیرات دولت در آن احساس می‌شود، تغییر کرده است. بنابراین، فکر نمی‌کنم کاملاً درست باشد که بگوییم «قوانین خاص اقتصاد جهانی مطابق با نیازهای متغیر سرمایه‌ی ایالات متحد تغییر کرده است» [۲۳]، زیرا برای من کاملاً روشن نیست که مقوله‌ی «سرمایه‌ی ایالات متحد» (در مقابل هستومندی سرزمینی ایالت ایالات متحد) دیگر معنا بدهد. نمی‌خواهیم انکار کنیم که قلمرو یا سرزمین مکان و زمان انباشته شدن مازاد سرمایه موضوعیت ندارد، بلکه به این معناست که رابطه‌ی دیالکتیکی بین آن‌چه من منطق سرزمینی و سرمایه‌دارانه‌ی قدرت می‌نامم در حال تغییر است و ما نیاز به تفسیر مجدد روابط دولت و سرمایه داریم تا بر اساس آن امروزه امپریالیسم را بهتر درک کنیم. بدیهی است که نمی‌توانم این موضوع را در اینجا با جزئیات دنبال کنم، اما می‌گویم که روشی که به پیروی از آریگی سعی کردم آن مشکل را در **امپریالیسم جدید** به عنوان «رابطه‌ی دیالکتیکی بین منطق سرمایه‌دارانه و سرزمینی قدرت» صورت‌بندی کنم، [۲۴] نقطه شروع مفیدی برای بررسی چنین صورت‌بندی مجدد باشد.

این باعث می‌شود در نهایت به سردرگمی‌ام دقیقاً در ارتباط با چیزی اعتراف کنم که وود درباره‌ی نقش قدرت نظامی و جنگ دائمی در امپریالیسم جدید می‌گوید. من درک می‌کنم که اصرار او بر اهمیت دولت مستلزم خطرانی است. اینکه با «کشورهای سرکش» (اصطلاح رسمی ایالات متحد) مانند ایران، کوبا و اکنون ونزوئلا چه باید کرد، مشکل جدی نظم سرمایه‌داری جهانی به طور عام و ایالات متحد به طور خاص است. به نظر می‌رسد که وود در ابتدا استدلال می‌کند که «تسلط بی‌حد و حصر بر اقتصاد جهانی، و دولت‌های متعددی که آن را اداره می‌کنند، مستلزم اقدام نظامی است» (تاکید از من است). [۲۵] این امر شالوده‌ی یک دکترین و اقدام عملی جنگ مداوم است که به نظر می‌رسد مقصود وود از امپریالیسم جدید باشد. اما استناد به اظهارات ریچارد پرل و انواع شبه‌نظامیان پنتاگون (مانند ولفوویتز) در حمایت از این ایده به سختی قانع‌کننده است. وود خود هشدار می‌دهد که ما نباید توسط «تاعقلانیت‌های عجیب و غریب یا سیاست‌های افراطی پیرامون بوش» گمراه شویم. [۲۶] او بعدها استدلال کرد که جنگ پیوسته «برای نظم اقتصادی بسیار مخرب است» و اینکه «این امکان **پایان‌ناپذیر** [باز تاکید از من است] جنگ است که سرمایه‌ی امپریالیستی برای حفظ هژمونی خود بر نظام جهانی متشکل از دولت‌های متعدد نیاز دارد.» [۲۷] برای من روشن نیست که «سرمایه‌ی امپریالیستی» در این جا به چه چیزی اشاره دارد و به همان اندازه نمی‌دانم دقیقاً منظور او چیست که می‌گوید جنگ در مقطعی در «دکترین کلی‌تر قهر فرااقتصادی و به‌ویژه نظامی» گنجانده می‌شود. [۲۸]

جنگ، قهر نظامی و براندازی‌ها (مانند کودتا) همیشه در روبه‌های امپراتوری محور بوده‌اند و نمی‌توان گفت دقیقاً چه چیزی در صورت‌بندی وود جدید است. به نظر می‌رسد که او در اینجا مشخصات اقدام‌های ایالات متحد در دوره‌های اخیر و انگیزه‌های عمیق‌تری که امپریالیسم جدید را می‌تواند تعریف کند در هم می‌آمیزد. البته من کاملاً استدلال او را می‌پذیرم که سلطه‌ی اقتصادی آمریکا کاهش یافته و اینکه «ایالات متحد به طور فزاینده‌ای به نیروی نظامی روی می‌آورد تا هژمونی خود و مزایای اقتصادی ناشی از آن را تحکیم بخشد، مثلاً با کنترل نفت.» [۲۹]

با این حال، در کتاب *امپریالیسم جدید* اصرار دارم که در اینجا به همان اندازه بر عرضه‌ی نفت اروپا و آسیای شرقی کنترل وجود دارد و تاریخ دیرینه‌ی تلاش‌های ایالات متحد برای کنترل مخزن نفتی جهانی از طریق کنترل خاورمیانه باعث ایجاد وابستگی مسیرش به عرصه‌ی مبارزات ژئوپلیتیکی می‌شود. اما این ما را به عرصه‌ی سیاست‌های خاص نومحافظه‌کاران بازمی‌گرداند که لزوماً نشان‌دهنده‌ی این نیست که شکل معاصر عملکرد امپریالیستی، که منطبق با مدیریت بسنده‌ی معضل جذب مازاد سرمایه است، چیست. فقط می‌توان درباره‌ی این موضوع حدس‌هایی زد و بررسی بدیل‌های بالقوه جالب نیست. مثلاً باید روشن کنم که وقتی مطرح می‌کنم که چیزی شبیه امپریالیسم جمعی، که کائوتسکی توصیف می‌کند، مناسب‌تر، کم‌خطرتر و خوش‌خیم‌تر از گرایش فعلی ایالات متحد به «سلطه‌ی بدون هژمونی» به نظر می‌رسد، به این معنا نیست که طرف‌دار آن راه‌حل هستم. من نگران تجدید احتمالی رقابت‌های ژئوپلیتیکی بین بلوک‌های قدرت از نوع جنگ جهانی دوم هستم (و نشانه‌های فراوانی از این نوع ژئوپلیتیک در رویکرد ایالات متحد به مسئله چین وجود دارد). با این حال، به نظرم می‌رسد که کائوتسکیسم چیزی است که جناح جهان‌وطن بورژوازی معاصر پیشنهاد می‌کند و مقاومت جنوب جهانی در کانکون در برابر غارت دسته‌جمعی منابع آن‌ها نقطه‌قوت مقاومت در برابر این راه‌حل را نشان می‌دهد. اما این امر مشکل بزرگ نحوه‌ی جذب مازادهای سرمایه را (که برخی از آن‌ها اکنون در جنوب جهانی انباشته شده است) بدون فروپاشی فاجعه‌بار و ارزش‌کاهی‌های سال‌های اخیر در سراسر شرق و جنوب شرقی آسیا، روسیه و بخش اعظم آمریکای لاتین حل نمی‌کند. به نظر من این مشکل اصلی است که استراتژی‌ها و سیاست امپریالیستی معاصر از آن ناشی می‌شود.

تر اصلی هر دو کتاب *امپریالیسم جدید* و *تاریخ مختصر نئولیبرالیسم* این است که پس از ۱۹۷۰ یا این حدود، روندی رادیکال در سرمایه‌داری جهانی رخ داده و اگر بخواهیم دنبال چیزی باشیم که «جدید» است، باید این گذارها را تحلیل کنیم که با ضدانقلاب نئولیبرالی که در آن زمان آغاز شد و حول اجماع واشنگتن در اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰ (باز از قضا، کلینتون و بلر به عنوان مدافعان اصلی آن) تثبیت شدند، به جریان افتادند. امپریالیسم جدیدی که پس از ۱۹۷۰ تکامل یافت، مستلزم ساختن دژکوب‌هایی تحت

هژمونی اروپا، آمریکای شمالی و ژاپن بود تا همه‌ی موانع جذب مازاد سرمایه را در هر کجا که پیدا می‌شد، از بین ببرند. ارتباط درونی بین ظهور این شکل‌های جدید امپریالیستی و ضدانقلاب نئولیبرالی که توسط طبقه‌ی سرمایه‌داری مهندسی شده و قصد دارد قدرت خود را بازبایی و بازسازی کند، بسیار مهم است (و به هیچ وجه به‌طور کامل یا به‌درستی در *امپریالیسم جدید* بیان نشده). و در این پروژه، طیف کلاسیک نیروها — نظامی، سیاسی، فرهنگی و همچنین اقتصادی — آزادانه به روش‌های بسیار مخرب مستقر شدند. سیاست ضدامپریالیستی اکنون از طریق انحراف، تغییرجهت و مخالفت آشکار با همه‌ی این‌ها تکامل یافته است. وحدت ارگانیک بین ضدامپریالیسم و ضد نئولیبرالیسم در حال شکل‌گیری در جنبش نوپای عدالت جهانی است.

اما نمی‌توانم به تأکید خود بر دیالکتیک و پویایی وفادار بمانم، بدون این‌که تأکید کنم «راه‌حل‌های» به‌دست‌آمده موقتی، ناپایدار و متناقض هستند و عدم تعادل باورنکردنی در اقتصاد جهانی و نوسانی که اکنون شاهد آن هستیم، ممکن است پیش‌آگهی تغییر عمده‌ی دیگری در رویه‌های امپریالیستی باشند. ما در دنیایی زندگی می‌کنیم که مشکل جذب مازاد مانند همیشه مزمین است، اما اکنون مازادهای واقعاً عظیم عمدتاً در شرق و جنوب شرق آسیا انباشته شده است. رویه‌های امپریالیستی قابل شناسایی نیز در آن منطقه شروع به ظهور کرده‌اند، و چین به دنبال یافتن راه‌هایی برای خلاصی از مازاد سرمایه‌ی خود با تأکید مجدد منطق بسیار قدیمی تصور خود از قدرت سرزمینی است. بنابراین، امپریالیسم منحصربه‌فردی وجود ندارد که اکنون با آن روبه‌رو باشیم، بلکه مجموعه‌ای از شیوه‌های امپریالیستی متفاوت وجود دارد که در جغرافیای ناهموار توزیع مازاد سرمایه پراکنده شده‌اند. اگر بخواهیم آن‌چه را که در امپریالیسم جدید «جدید» است، بشناسیم، باید بر یک قانون طلایی ساده پافشاری کنیم: مازاد سرمایه را دنبال کنید و به دنبال شیوه‌های جغرافیایی و مبتنی بر سرزمینی باشید که به جذب یا کاهش ارزش آن‌ها وابسته است!

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *In What Ways Is 'The New Imperialism' Really New?* از David Harvey که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

- [1]. Wood 2003, p. 127.
- [2]. Ibid.
- [3]. Harvey 2003, p. 5.
- [4]. Harvey 2003, p. 140.
- [5]. Wood 2003, p. 100.

- [6]. See Arrighi 1994.
 [7]. Wood 2003, pp. 94–9.
 [8]. Cited in Clovisky 1990, p. 14.
 [9]. Smith 2005, pp. 30–9; Bush 2003, A14.
 [10]. Wood 2003, p. 154.
 [11]. Wood 2003, p. 139.
 [12]. Wood 2003, p. 155.
 [13]. Ibid.
 [14]. Wood 2003, p. 136.
 [15]. Ibid.
 [16]. Wood 2003, pp. 136–7.
 [17]. Wood 2003, p. 131.
 [18]. Wood 2003, p. 133.
 [19]. Ibid.
 [20]. Ibid.
 [21]. Wood 2003, p. 134.
 [22]. Mitchell 1999.
 [23]. Wood 2003, p. 129.
 [24]. Harvey 2003.
 [25]. Wood 2003, p. 144.
 [26]. Wood 2003, p. 161.
 [27]. Wood 2003, p. 165.
 [28]. Wood 2003, p. 164.
 [29]. Wood 2003, p. 160.

منابع

- Arrighi, Giovanni 1994, *The Long Twentieth Century*, London: Verso.
 Arrighi, Giovanni and Beverly J. Silver 1999, *Chaos and Governance in the World System*, Minneapolis: Minnesota University Press.
 Bush, George W. 2003, 'Both Our Nations Serve the Cause of Freedom', *New York Times*, November 20: A14.
 Chomsky, Noam 1990, *On Power and Ideology*, Boston: South End Press.
 Harvey, David 1999, *The Limits to Capital*, London: Verso.
 ——— 2003, *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.
 ——— 2005, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.
 Mitchell, Tim 1999, 'Society, Economy, and the State Effect', in *State/Culture: State Formation after the Cultural Turn*, edited by George Steinmetz, Ithaca: Cornell University Press.

Smith, Neil 2005, *The Endgame of Globalization*, New York: Routledge.
Wood, Ellen Meiksins 2003, *Empire of Capital*, London: Verso.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-46l>



احزاب چپ پس از انقلاب‌های بدون رهبر و پوپولیسم

۵ ژوئن ۲۰۲۴

نوشته‌ی: جیهان توغال

ترجمه‌ی: مهرداد امامی

توضیح مترجم: دلیل ترجمه‌ی مقاله‌ی حاضر از جیهان توغال بیش‌تر آشنایی با آرای بخشی از پژوهش‌گران و نظریه‌پردازان چپ و سوسیالیست ترکیه حول مسائل جنبش‌های اجتماعی، حزب و سازمان‌دهی طبقاتی در سال‌های اخیر است. از این منظر، همراهی با استدلال‌های نویسنده در رابطه با نقد گرایش‌های پوپولیستی چپ و تقدیس «انقلاب‌های بدون رهبر» به معنای همراهی با نتیجه‌گیری عجیب، «رفرمیستی» و التقاطی وی در انتهای مقاله نیست. این مقاله اخیراً به زبان ترکی در فصل‌نامه‌ی نشریه‌ی سوسیالیستی-فرهنگی **آیرینتی** (Ayrinti) منتشر شده است. نشریه‌ی **آیرینتی** یکی از مجله‌های مهم و شناخته‌شده‌ای است که می‌توان دستورکار نظری بخشی از چپ ترکیه را در آن یافت. این مجله از نوامبر-دسامبر ۲۰۱۳، یعنی چند ماه پس از فراز و فرود جنبش پارک گزی با انتشار ویژه‌نامه‌ای درباره‌ی این جنبش شروع به کار کرد.

چپ جهانی از دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد ادعای خود مبنی بر نمایندگی رهایی کلی انسان در برابر سرمایه‌داری و امپریالیسم را یکی پس از دیگری از دست داد. چپ ابتدا از مسیر «جنبش‌های اجتماعی نوین» خود را به مدار اهلی‌سازی نظم موجود کشاند. زمانی که این مسیر به بن‌بست رسید و تخریب‌های سرمایه‌داری بازار و امپریالیسم در دهه‌ی نخست قرن بیست‌ویکم به نحو قابل توجهی افزایش یافت، در چهار گوشه‌ی جهان عرصه برای قیام‌های توده‌ای فراهم شد. این قیام‌های «بدون رهبر» عموماً نتایجی غیر از آنچه مورد نظرشان بود به بار آورد و بعضی از گروه‌های چپ به جست‌وجو برای رهبر جدید پرداختند. همراه با فروکش کردن موج پوپولیستی ناشی از این امر، می‌توانیم بگوییم امروزه جست‌وجوهای سازمان‌یافته‌تری آغاز شده‌اند. این مقاله ابتدا سه خط به بن‌بست‌رسیده (جنبش‌های اجتماعی نوین، قیام‌های آنارشیستی و پوپولیسم) و سپس بر مبنای نمونه‌ی ایالات متحد آمریکا جست‌وجوهای جدید ناشی از این بن‌بست‌ها را توضیح خواهد داد.

علوم اجتماعی انتقادی تقریباً در بیست سال گذشته به نولیبرالیسم هم‌چون سرچشمه‌ی مسائل ما اشاره می‌کنند. این تأکید هر چقدر هم بجا باشد، نقطه‌ی کوری دارد. جنبش و سازمان‌های چپ و سوسیالیست، به‌ویژه آن‌هایی که بر طبقه تمرکز دارند، پس از سال‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ در بحرانی جدی قرار گرفتند. به نحوی کنایه‌آمیز، آن دوره نه در قالب بحران بلکه به‌سان انفجار خلاقیت در مسیر منتهی به انقلاب تجربه شد و هنوز هم در خاطره‌ی افراد بسیاری همان‌طور به یاد آورده می‌شود. این در حالی است که احزاب چپ پس از آن سال‌ها به آرامی توده‌ها را از دست دادند. جنبش‌های اجتماعی نوین که همراه با تأسیس دوباره‌ی احزاب سوسیالیست و کمونیست نهادینه شده به وجود آمدند یا ناشی از جای‌گزینی احزاب توده‌ای جدید به جای احزاب پیشین بودند، چنین هدف «هژمونیکی» را پیش روی خود قرار ندادند. پراکندگی یا آشفتگی محل بحث بیش‌تر بود. هشدار اریک هابسبام [۱] که کاملاً به موقع به این بحران اشاره کرده بود، در سایه‌ی هیجان انقلابی آن دوره قرار گرفت و توجه زیادی را جلب نکرد. در واقع نولیبرالیسم، در نتیجه‌ی این بستر (یا بی‌بستری) سیاسی-اجتماعی اوج گرفت. انتقادهای ضدبوروکراتیک از دولت‌های رفاه «سوسیالیستی» و سرمایه‌داری (نه به خاطر آن که کاملاً «غلط» بودند بلکه به سبب آن که از طبقاتی بودن و سازمان‌یافتگی فاصله داشتند) نقش بسزایی در تأسیس نولیبرالیسم داشتند. [۲]

کاهش تحرک جنبش کارگری و کارگردایی از احزاب چپ عناصر اصلی این روند بودند. این دو عنصر، هم عامدانه از بالا (هم از طرف دولت‌ها و بورژوازی و هم به همان میزان از جانب بوروکراسی‌های سندیکایی و حزبی) تحمیل شد و هم این‌که چندین روشن‌فکر و فعال چپ با «تحلیل وضعیت» از این مجراها فاصله گرفتند و سهمی در رواج این دو عنصر داشتند. این امر به معنای آن نبود که چپ بلافاصله

خاصیت خود را از دست داد. اما این روند و استراتژی‌هایی که در پاسخ به آن گسترش یافتند، چپ را در طول زمان از مرکز تاریخ به کنار راند.

از جنبش‌های اجتماعی نوین تا قیام‌های بدون رهبر

چپ در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰، بیش‌تر انرژی خود را معطوف به جنبش‌های اجتماعی نوین کرد. در جغرافیاهایی که چپ بیش‌ترین موفقیت را داشت، توانست با استفاده از این مواضع احزاب نهادینه را محاصره کند. در حالی که در زمینه‌ی اقتصاد تمام احزاب جریان اصلی در کنار نولیبرالیسم صف‌آرایی کردند، این جنبش‌های اجتماعی نوین احزاب چپ میانه و احزاب باقیمانده در طیف چپ‌تر را در موضوعات اتنیکی، جنسی/جنسیتی و زیست‌بومی به سمت چپ رهنمون کردند. تأکیدها بر بُعد طبقاتی این مسائل محدود به نحله‌های روشن‌فکری باقی ماند و نتوانست به خطوط سازمان‌دهی توده‌ای تبدیل شود. اکثریت چپ خود را در خط رادیکال‌سازی درونی نظام لیبرال دموکراسی که در کتاب **هژمونی و استراتژی سوسیالیستی** [۳] ارنستو لاکلاو و شانتال موفه مطرح شده بود، حبس کرد. اما این موضوع نه تحت تأثیر کتاب مذکور بلکه تا جایی که منشاء آن روندهای ساختاری بود، از خود «ایدئولوژی خودانگیختگی» جنبش‌های اجتماعی نوین (به تعبیر لویی آلتوسر) نشئت می‌گرفت. **هژمونی و استراتژی سوسیالیستی** به آشفتگی‌ای که می‌توانست از خط‌سیر مذکور به وجود آید توجه کرده بود و با الهام از گرامشی استراتژی معطوف به «مفصل‌بندی» جنبش‌های اجتماعی نوین را پیشنهاد کرد. اما تحت تأثیر فرهنگ‌گرایی افراطی غالب آن دوران (۱) دقیقاً به ردّ عنصر طبقاتی موجد این مفصل‌بندی پرداخت؛ (۲) با توضیح همه‌چیز بر اساس «گفتمان» حتی یک کلمه درباره‌ی شکل‌های سازمانی لازم برای ایجاد ستون فقرات نهادی این مفصل‌بندی سخن نگفت و نیز (۳) چشم خود را به روی این الگوی اساسی در آرای گرامشی بست که سیاست تنها و تنها بر مبنای دو اردوگاه طبقاتی انجام می‌پذیرد. بنابراین، برخلاف نیت نویسندگان آن، **هژمونی و استراتژی سوسیالیستی** نه هم‌چون مداخله‌ای برای کاهش آشفتگی و بازیابی انرژی بلکه در رابطه با تنوع جنبش‌های اجتماعی به‌سان تعریف و تمجید از اقدامات معطوف به رادیکال‌سازی نظام موجود از درون به تاریخ پیوست.

به بن‌بست رسیدن نهایی استراتژی رادیکال‌سازی نظام از درون، در دهه‌ی ۲۰۱۰ منجر به دو نوع واکنش چپ شد: انقلاب‌های «بدون رهبر» و احزاب پوپولیست. بستر این دو واکنش در واقع پس از اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ به آرامی ساخته و پرداخته شد. در ابتدا، گفتمان پست‌مدرن/پسااستعماری مورد استفاده‌ی جنبش زاپاتیستا نور امید جدیدی تاباند. بعدها، در ۱۹۹۹ اعتراض‌ها به سازمان تجارت جهانی در سیاتل روح زاپاتیستا را به خیابان‌های آمریکا منتقل کرد. هم‌زمان با این قیام‌های آنارشیستی، نخست هوگو چاوز،

پوپولیستی با خاستگاه نظامی که تأکید زیادی بر سوسیالیسم نداشت، در ونزوئلا به قدرت رسید و در سالیان بعد آتش موج پوپولیستی در آمریکای لاتین را شعله‌ور کرد. در حالی که این تحول‌ها عمدتاً در مرزهای منطقه‌ای محصور ماندند، بحران مالی جهانی در ۲۰۰۸ در سطح جهانی میلیون‌ها انسان را با شعارهایی در مخالفت با بی‌عدالتی اقتصادی و دیکتاتوری بسیج کرد.

دلایل بروز قیام‌هایی با ظاهر انقلابی که از ۲۰۰۹ تا ۲۰۱۳ ادامه داشتند، در جغرافیاهای مختلف تا حدی یکسان و تا حدودی متفاوت بود، اما روح آنارشیک عمومی نقطه‌ی اشتراک‌شان به‌شمار می‌آمد. این موج در یکی از نقاط عطف در حدود ۲۰۱۱ هم از طرف چپ رادیکال و هم از جانب لیبرال‌های میانه با استقبال عمومی روبه‌رو شد: این قیام‌ها نشان‌گر آن بودند که دیگر به رهبران، سازمان‌ها و ایدئولوژی‌ها نیاز نداریم. بشریت در برابر امر و نهی‌ها و تدبیرهای اقتصادی ناعادلانه می‌توانست با نبود رهبران، سازمان‌ها و ایدئولوژی‌ها نیز حق خود را بستاند.

اما برگزاری چنین جشن و سروری هنوز خیلی زود بود. قیام‌هایی که نه در برابر بشریت به‌طور عام و نه در مقابل ملت‌ها و طبقات به‌طور خاص جهت و روشی انضمامی قرار نداده بودند، فقط دچار شکست نشدند بلکه تقریباً در همه‌جا به اقتدارگرایی افزون‌تر حاکمان سوق یافتند. مثلاً بذره‌های بلوک فاشیستی حزب عدالت و توسعه (AKP) – حزب حرکت ملی‌گرا (MHP) در ترکیه، پس از شکست اعتراضات پارک گزی شکل گرفت. دیکتاتوری السیسی در مصر که حامی عربستان سعودی و قلدرتر از مبارک بود، جای حسنی مبارک را گرفت. سرانجام سوریه وحشتناک‌تر شد: قیام پیش از آن که در معنای دقیق کلمه به جنبش تبدیل شود، بین روسیه/ایران و آمریکا/عربستان سعودی در قالب جنگ نیابتی تحول یافت. نه تنها سوریه یک‌سره ویران شد بلکه دیکتاتورش با اقتداری فزون‌تر از بحران سربرآورد. قیامی شبیه به پارک گزی در برزیل به تشکیل یک جبهه‌ی راست جدید انجامید که رهبر راست افراطی، بولسونارو، را به قدرت رساند. تنها نمونه‌ی استثنایی (و موقت) تونس است که خصلت تمایزبخش آن گسترش قیام تحت تأثیر حزب و سندیکاها بود (هرچند حزب و سندیکاها آغازگر قیام نبوده باشند).

شیرجه‌ی چپ پوپولیست در باتلاق

شکست قیام‌های آنارشیستی کانون توجه را به سندیکاها برگرداند. اما این دفعه چپ به این سمت معطوف شد که به شکل متفاوت‌تری راهی صندوق‌های انتخاباتی شود و به لطف آن بتواند نهادها، احزاب و سیاستمداران نهادینه را بی‌تأثیر کند. ابتدا جنبش‌های اجتماعی نوین و سپس قیام‌ها نتوانستند نظام را تغییر دهند. تصور می‌شد شاید در انتخابات کوبیدن مُشت «مردم» بر [صورت] نظام موسس بتواند نتایج متفاوتی به بار آورد.

پودموس در اسپانیا، سیریزا در یونان و حزب فرانسه‌ی تسلیم‌ناپذیر در فرانسه تبدیل به سقف‌ها یا چترهایی برای این عقل پوپولیستی در اروپا شدند. عناصر ضعیف‌تر همین موج، برنی سندرز در آمریکا و جرمی کوربین در بریتانیا به ترتیب با سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا و تروتسکیست‌های بریتانیا پیوندهای هر چه محکم‌تری برقرار کردند، اما به عنوان افرادی مستقل از چتر سازمانی در مقابل مردم ظاهر شدند. حتی اگر این واقعیت سازمانی نبود، تصویرش چنین بود. اما عاملی که عامدانه در سایر کشورها بر آن تأکید می‌شد، بیش از آن که خود این چتر باشد رهبر آن بود.

اینک مشخصاً استراتژیست‌ها در یونان و اسپانیا کتاب دیگری از لاکلاو را متن راهبری خود برگزیدند. همان‌طور که در بالا اشاره کردم، کتاب ۱۹۸۵ لاکلاو و موفه با روح دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به شکلی «خودانگیخته» هم‌پوشانی داشت. **هژمونی و استراتژی سوسیالیستی** به جز در محافل محدود، تبدیل به کتاب محبوبی نشد. برخلاف آن، کتاب **درباره‌ی عقل پوپولیستی** [۴] لاکلاو در ۲۰۰۵ از طرف رهبران به شکلی آشکارتر و آگاهانه‌تر هم‌چون یک «نسخه» مورد استفاده قرار گرفت. به عبارت دیگر، **هژمونی و استراتژی سوسیالیستی** (به‌رغم همه‌ی عمق و بُرندگی نظری‌اش) اساساً به نام‌گذاری بادهای وزنده و شاید هم به اقناع برخی از سوسیالیست‌ها برای رضایت دادن به آن بادهای محدود مانده بود. **درباره‌ی عقل پوپولیستی** اما خود مستقیماً به آن بادهای وزنده شکل داد (هرچند آن بادهای هنوز شکل نگرفته بودند).

یکی از ویژگی‌هایی که **درباره‌ی عقل پوپولیستی** را کتابی جذاب می‌کرد این بود که نوشته‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ لاکلاو به روح پوپولیستی بازگشتند، اما استدلال‌های انقلابی‌تر نویسنده که خود متأثر از درگیری وی در مسائل آرژانتین بودند، کنار گذاشته شدند. کتاب ۱۹۸۵ لاکلاو و موفه مبتنی بر دو نقطه‌ی گسست از گرامشی بود. نویسندگان که عمیقاً از مارکسیسم گرامشی متأثر بودند، دو عنصری را که برای گرامشی جایگاهی کاملاً اساسی داشت رد کردند: این ایده که سیاست باید بر مبنای دو اردوگاه و رهبری طبقاتی این دو اردوگاه تأسیس شود. لاکلاو در زمان ورود به قرن جدید بدون آن که آشکارا نامی بر آن بگذارد، چرخش جدی صدوهشتاد درجه‌ای داشت. این چرخش اما تک‌بعدی بود. نویسنده به منطق دو اردوگاه بازگشت. کتاب **درباره‌ی عقل پوپولیستی** جایگاه جدی‌تری برای طبقه قائل بود، اما برخلاف آثار مارکسیستی دهه‌ی ۱۹۷۰ لاکلاو رديه بر مرکزیت امر طبقاتی به موضوعی دائمی بدل شد. زیرا نه مبارزه‌ی طبقاتی بلکه رهبر بود که می‌توانست مردم را علیه حاکمان به جنبش درآورد.

دلیل پذیرش این منطق در کشورهای مثل اسپانیا و یونان که چپ نسبتاً سازمان‌یافته‌ای داشتند، تصویر نولیبرالی بود که در بالا به‌طور خلاصه شرحش رفت. [۵] سازمان‌های مبارز یا طبقاتی در سال‌های اخیر

قدرت‌شان را از دست دادند و نتوانستند از دل قیام‌های ضدنولیبرالی نیز با قدرت خارج شوند. ابزارهای شبکه‌های اجتماعی که تأثیرگذاری خود را اثبات کردند، در جریان قیام‌ها امیدی جدید به بار آوردند: انفجاری که در خیابان به وجود آوردند (یا این طور به نظر رسید که چنین کردند) اینک می‌توانست در انتخابات بازتاب یابد. نیازی دیده نمی‌شد که انرژی ایجادشده از بحران خیابان و مبارزه با نولیبرالیسم به سازمان‌های محله‌محور یا مبتنی بر محل کار انتقال داده شود، فعالیتی که سال‌ها می‌توانست به درازا بیانجامد.

«عقل پوپولیستی» در یونان واقعاً به اوج‌گیری معجزه‌وار چپ منتهی شد. سیریزا که تا چند سال قبل از آن حزبی بسیار کوچک بود، با کسب بیش از ۳۵ درصد آرا به قدرت رسید. اما تهی‌بودگی سازمانی که ملات این اوج‌گیری بود، در عین حال این معنا را داشت که سیریزا در برابر اربابان اتحادیه‌ی اروپایی‌اش فاقد هرگونه قدرت سازمانی برای محافظت از خود بود. حاکمان جدید یونان با غول‌های اتحادیه اروپا در شرایطی که محل کارهای سازمان‌یافته و خیابان‌دارای رهبری وجود نداشت، به مذاکره نشستند. سیریزا در همان ماه‌های اول نشانه‌هایی را بروز داد مبنی بر این که اقتصاد سیاسی متفاوت‌تری از آن‌چه حزب چپ میانه‌ی پازوک که جانشینش شد و نیز راست میانه، در پیش نخواهد گرفت. در سال‌های بعد نیز (بنا به تعبیری که در یونان استفاده می‌شد) سیریزا تدریجاً «به پازوک تبدیل» شد. حزب پوپولیست پودموس اسپانیا نیز به سبب آن که یک حزب چپ میانه‌ی بسیار معتبرتر از پازوک در مقابل آن قرار داشت، حتی به قدرت‌گیری سیاسی نزدیک هم نشد.

در بولیوی و ونزوئلا نیز که پوپولیست‌های چپ ابزارهای قدرت سیاسی را به شکل تأثیرگذارتری به کار بردند، پویش‌های مثبت نهایتاً در مرزهای جهان نولیبرالی محصور ماندند. ساختارهای اقتصادی و زیست‌بومی این دو کشور برای برقراری سوسیالیسم از همان ابتدا اساساً محدودیت‌هایی وضع می‌کرد. ونزوئلا، که کشوری بزرگ و تأثیرگذارتر است، تقریباً به‌طور کامل به اقتصاد نفتی اتکا دارد. به جای تنوع‌بخشیدن به اقتصاد از طریق پویش‌های طبقاتی و/یا به کمک جنبش‌های اجتماعی، توزیع ثروت ناشی از نفت توسط رهبر («پوپولیسم» در معنای اقتصادی و محدود آن) در چنین کشوری روشی است که با سرعت بیش‌تری تأثیر می‌گذارد. تحریم‌های آمریکا هوگو چاوز را کاملاً در چنین مسیری محصور کرد. به رغم ایجاد سازمان‌دهی مردمی از بالا، جماعت‌های مردمی که پویش‌های خودآیین ضعیفی داشتند، نتوانستند نه رهبر و نه کشور را به سوی تجربه‌ی مسیرهای متفاوت‌تری سوق دهند. نقطه‌ی تمرکز این جماعت‌ها بیش‌تر آن بود که رهبر را (و کسی که جانشین وی شد، یعنی نیکولاس مادورو را که پیوندهای ارگانیک کم‌تری با این جماعت‌ها داشت) در برابر نفوذ آمریکا محافظت کنند. در بولیوی نیز جنبش‌های خودآیین قدرت‌مندتری وجود داشتند. حزب سوسیالیست MAS برخلاف چاوز بر پایه‌ی سازمان‌دهی

اجتماعی از جمله جنبش‌های بومیان اوج گرفت. جمعیت و اقتصاد کوچک بولیوی، به رغم پیوندهای ارگانیکی که بین حزب و توده وجود داشت، موجب شد تا حزب MAS این امکان را نداشته باشد که تغییری در ساختار اقتصادی این کشور که مبتنی بر صادرات مواد خام بود ایجاد کند. این مسئله از دید جنبش‌های بومیان در حکم خیانت بود: حزب MAS که به لطف جنبش‌های بومیان به قدرت رسیده بود، در برابر طبیعت تقریباً همان سنگدلی شرکت‌های چندملیتی را از خود نشان می‌داد. حزب تحت تأثیر این موج تدریجاً فرسوده‌تر شد. سوسیالیست‌های بولیوی هم‌چون ونزوئلا نیز متوجه بودند که این موانع تنها با بسیج وسیع‌تر قاره‌ای برطرف خواهند شد. در نتیجه، سعی داشتند پوپولیسم سوسیالیستی را به آمریکای لاتین گسترش دهند اما با شکست مواجه شدند.

چرا این دو تجربه نسبتاً منزوی باقی ماندند؟ تقریباً تمام آمریکای جنوبی در ۲۰۱۱ به ظاهر از جانب دولت‌های چپ اداره می‌شد. ونزوئلا و بولیوی توانستند کمک‌های چشم‌گیری از کوبا دریافت کنند، اما در سایر کشورهای قاره نه شرایط ساختاری فراهم بود و نه شرایط ایدئولوژیک تا راه را برای این دو تجربه‌ی «نسبتاً سوسیالیست» هموار و کار آن‌ها را راحت کنند. در مابقی کشورهای آمریکای لاتین، هر قدر هم به موازات بولیوی و ونزوئلا، موجی «صورتی» به رهبری چپ معتدل‌تر شکل گرفت. هرچند ونزوئلا و بولیوی نیز بخشی از این جریان تصور می‌شوند اما این فرض ابعاد گمراه‌کننده‌ای دارد. مزیت اصلی موج صورتی این بود که با رهبری دو کشور برزیل و آرژانتین که جمعیت و تأثیرات ایدئولوژیک بزرگ‌تری داشتند، گسترش یافت. افزون بر این، برخلاف ونزوئلا، در این دو کشور نیز سازمان‌های طبقاتی ریشه‌داری وجود داشتند. با این همه، قدم‌هایی به سوی سوسیالیسم در این دو کشور برداشته نشد. در رسانه‌ها و آکادمی جریان اصلی، «اقتدارگرایی» هم‌چون عنصر اصلی تمایزبخش موج صورتی از تجارب سوسیالیسمی که در بولیوی و ونزوئلا رقم خوردند، به بحث گذاشته شد. اما دولت‌های چپ صورتی نیز گاهی اوقات به اقدامات اقتدارگرایانه متوسل می‌شدند. عنصر اصلی جداکننده‌ی این دو موج این بود که در موج صورتی تلاشی برای تلنگر زدن به مناسبات اصلی مالکیت انجام نشد. برای مثال، در بولیوی بخش قابل توجهی از صنعت هیدروکربن ملی شد.^[۶] البته این ملی‌سازها، همان‌طور که خود رهبران سوسیالیست نیز می‌دانستند، به این معنا نبود که مناسبات مالکیت و تولید ناگهان «سوسیالیستی» خواهند شد. اما در بولیوی به نظر می‌رسید تلاشی نظام‌مند در این راستا وجود دارد. در برزیل یعنی نمونه‌ای از موج صورتی که در سطح جهانی بیش‌ترین بازتاب را داشت، هرگز چنین تلاشی نشد.

حزب کارگر در برزیل محصول مبارزات طبقه‌ی کارگر بود که در سال‌های ۱۹۶۴ تا ۱۹۸۵ با دیکتاتوری نظامی جنگید. آسیب‌های ناشی از سیاست نولیبرالی که در اواخر دوره‌ی دیکتاتوری به تدریج شروع شد و به‌ویژه در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ افزایش یافت، در ۲۰۰۲ به پیروزی تاریخی حزب کارگر در انتخابات انجامید.

لولا، رهبر کارگری که در دوران دیکتاتوری آبدیده شد و وارد سیاست شد، در ابتدای دهه‌ی ۲۰۰۰ هم‌چنان می‌گفت به دنبال برقراری سوسیالیسم است. اما این رویاها با دو مانع جدی مواجه شدند. نخست، وقتی که حزب کارگر کاملاً در قالب حزب حاکم جای گرفت، سازمان‌دهندگان سندیکایی نه تنها در بالاترین سطوح در قالب بوروکرات و مشاور باقی نماندند، بلکه شروع به مدیریت منابعی جدی مثل صندوق بازنشستگان کردند. این مسئله بیش از تغییر نظم موجود هوس‌های آنان را برای تداوم نظم موجود افزایش داد. دوم، زمانی که اقتصاد غرب دچار رکود شد، راه برای بریکس باز شد که برزیل هم بخشی از آن بود؛ اما برزیل از این فرصت با سرمایه‌دارانه‌تر شدن، مالی‌سازی بیش‌تر و افزایش وابستگی خود به صادرات کالا استفاده کرد. بنابراین، به تدریج جای اهدافی نظیر اقتصاد پایدار بلندمدت و افزایش کنترل کارگری را بازتوزیع درآمد حاصل از صادرات در میان تهی‌دستان گرفت. حزب کارگر در حالی که آرا و اعتبار خود را در میان تهی‌دست‌ترین افراد افزایش می‌داد، کاری به سازمان‌دهی آن‌ها نداشت و از پایگاه کارگری سازمان‌یافته و مبارزه‌جو سازمان‌زُدایی می‌کرد و آن‌ها را از مبارزه‌جویی دور نگه می‌داشت. به‌رغم آن که برخی قدم‌های زیست‌بومی برداشته شد، اهمیت مداوم صادرات مبتنی بر کشاورزی صنعتی موجب شد فاصله‌ی بین حزب کارگر با بومیان و نیز جنبش سازمان‌یافته و مبارزه‌جوی دهقانان بی‌زمین بیش‌تر شود.

حزب کارگر برزیل که در سال‌های دهه‌ی ۲۰۱۰ مزیت پایگاه سازمان‌یافته‌ی خود را تا حد زیادی از دست داد، با رویکرد صورتی خود پویش‌های چاوزی را بازتولید کرد. دلیل شکست حزب کارگر تحریم آمریکا همانند آن‌چه در ونزوئلا اتفاق افتاد نبود، بلکه از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۲۰۱۰ به بعد افزایش قیمت‌های کالا به مرزهای جهانی رسیده بود. دیلما روسف (خلف لولا) که قدرتی به جز توزیع مازاد حاصل از صادرات در میان مردم نداشت، با کوچک شدن سهم برزیل از این کیک اقتصادی مشروعیت خود را از کف داد و با کودتا از قدرت سیاسی کنار گذاشته شد. یک دولت موقت کوتاه‌مدت، اقدامات صریحاً نولیبرالی را که پیش از حزب کارگر غلبه داشتند، دوباره برقرار کرد. سپس دولت راست افراطی بولسونارو که با انتخابات به قدرت رسید، این اقدامات را تعمیق بخشید و در مدتی کوتاه مسبب فقری جدی شد. واکنش در برابر این اقدامات در ۲۰۲۲ مجدداً حزب کارگر را به قدرت رساند، اما حزب کارگر دیگر برخلاف سال‌های نخستین دهه‌ی ۲۰۰۰ وعده‌ی سوسیالیسم نمی‌داد. در این دوران که حزب کارگر در غیاب یک پایگاه سازمان‌یافته و در دوره‌ای به قدرت رسید که قیمت‌های کالا مثل گذشته کمکی به توان صادراتی برزیل نمی‌کردند، کارت‌های این حزب در مقایسه با بیست سال پیش بسیار ضعیف شدند. گرانیگاه اصلی حزب کارگر اعتماد به لولا و نیز اتحاد چپ و بورژوازی در نتیجه‌ی ترس از راست افراطی است. به نظر می‌رسد در ائتلاف جدید حزب کارگر، وزن بورژوازی مانع از گشایش جدی چپ خواهد شد. اکنون حتی «پوپولیست» نامیدن حزب کارگر هم محل مناقشه است.

به‌طور خلاصه، هم نسخه‌های پوپولیسم چپ اروپا هم نسخه‌های آمریکای لاتینی آن (که حاوی تنوعات انقلابی و رفرمیستی‌اند) به بن‌بست خوردند.

جست‌وجوهای جدید: نمونه‌ی آمریکا

بررسی این موضوع که آیا قیام‌های بدون رهبر و جنبش‌های پوپولیستی واجد دستاوردهای درون نظام بودند یا به شکست انجامیدند، پس از جنبش‌های اجتماعی نوین، جست‌وجوهای به‌غایت تازه و افق‌گشایی را مطرح کرد.

نمونه‌ی ایالات متحد آمریکا ابعاد متعدد این روند را توضیح می‌دهد. اعتراض‌های «اشغال وال استریت» با این‌که دگرگونی جدی در آگاهی را به‌همراه داشت، در پس خود هیچ نهادی بر جای نگذاشت. پس از اعتراض‌هایی که آنارشیست‌ها و اتونومیست‌ها سازمان‌دهی کردند (یعنی در اصل «بدون رهبر» نبود)، تلاش‌های مشخصی برای نهادسازی رقم خورد. اما همه‌ی این تلاش‌ها شدیداً پراکنده باقی ماندند. جوانانی که افکار و احساسات ضد سرمایه‌داری‌شان بُرنده شده بود، به دنبال مجرای برای برون‌ریزی بودند. در این زمان حساس، سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا (DSA) تبدیل به مجرای شد که ناراضیان از سیستم موجود، به‌ویژه جوانان دسته‌دسته به صفوف آن پیوستند. بزرگ‌ترین افزایش تعداد عضویت‌ها هم‌زمان با انتخاب ترامپ به عنوان رئیس‌جمهور در ۲۰۱۶ رقم خورد. این سازمان که در دهه‌ی ۲۰۰۰ تقریباً ۵ هزار عضو داشت، در ۲۰۲۰ به مرز ۱۰۰ هزار عضو رسید.

سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا که در ۱۹۸۲ تأسیس شد، پیش از جهشی که در دهه‌ی ۲۰۱۰ حاصل شد، سازمانی بود که در چارچوب رویکرد سوسیال دموکراسی جنگ سردی شکل گرفته بود و تا حد امکان ضد کمونیست بود. هدف اصلی این سازمان، سوق دادن حزب دموکرات به چپ بود. در دهه‌ی ۲۰۱۰، افرادی که به صفوف این سازمان پیوستند، هزاران نیت و انگیزه‌ی متمایز داشتند. اما یک خط در میان آنان به نحوی آگاهانه و سازمان‌یافته برجسته شد. این خط به موج نیمه‌خودانگیختگی دهه‌ی ۲۰۱۰ جهت داد. مدتی است که این خط را «کائوتسکیسم جدید» می‌نامم. اما این تعبیر می‌تواند گمراه‌کننده باشد و باید با دقت از آن استفاده کرد. بخش قابل توجهی از بنیان‌گذاران این خط صورت‌بندی‌های خود را نه مدیون سازمان‌های شناخته‌شده و نهادینه‌ی چپ سوسیالیست آمریکا بلکه مدیون مبارزات اجتماعی پراکنده‌ی دهه‌ی ۲۰۰۰ و اوایل دهه‌ی ۲۰۱۰ و نیز خوانش‌های خود از مارکسیسم هستند. افراد و محفل‌های مورد نظر، هم به خاطر پراکندگی این مبارزات به صورت جدی ناخشنود بودند و هم با تلقی گروه‌های نهادینه‌ای که سعی می‌کردند به این مبارزات جهت‌دهی کنند به عنوان گروه‌های شدیداً سکتاریست از آن‌ها فاصله گرفتند. تفسیری از جنبش‌های کارگری و چپ آمریکا، مشابه دیدگاه

کائوتسکیستی جدید، آن‌ها را قادر ساخت به موج در حال اوج‌گیری جهانی بدهند که تا کنون تجربه نشده بود.

عنصر «کائوتسکیستی» همانا آثار دوران اولیه‌ی این متفکر است، نه جدل‌هایش علیه بلشویک‌ها. البته محفل‌های موردنظر این جدل‌ها را می‌شناسند اما تلاش‌شان مبتنی بر نادیده‌انگاری این جدل‌هاست. بنیان‌گذارانشان در چند مقاله و سخنرانی عنوان کردند که به منشویک‌ها نزدیک‌ترند، هرچند این ارجاعات دیگر اهمیتی ندارند و به این ترتیب به راه خود ادامه دادند. مرجع‌شان کائوتسکی بیشتر در دهه‌ی ۱۹۰۰ همان کسی بود که لنین برای خود الگو قرار داد؛ همان سازمان‌دهنده‌ی فعالی که در اواخر قرن ۱۹ گروه‌های مارکسیستی متشکل از مثنی‌سندیکای پراکنده، گروه‌های مطالعاتی و محافل مجله‌ها و روزنامه‌ها را زیر سقف حزب سوسیال دموکرات آلمان جمع کرد.

ترجمان انضمامی این دیدگاه‌ها در قالب محلی آمریکا نیز از طریق نشریه‌ای به نام **یادداشت‌های کارگری** و تأثیر زیاد کیم مودی، سازمان‌دهنده و متفکر کارگری سالیان دور انجام گرفت. برای بسیاری از اعضای فعال سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا مقاله‌ی «استراتژی اعضای عادی» [۷] هم‌چنان منبعی اساسی است. ادعای اصلی این مقاله این است که سوسیالیست‌ها نباید در سندیکاها به عنوان مشاور یا مدیر بلکه باید به عنوان کارگران «عادی» (بدون رتبه) وارد شوند. درباره‌ی این مقاله مودی و نیز کائوتسکی در آمریکا مباحث نهادی فراوانی انجام شد اما چیزی که در این‌جا مورد توجه ماست، نتیجه‌ی عملی برآمده از این مباحث است. یکی از زیرمجموعه‌های سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا به نام «نان و گل سرخ» با استفاده از دو استراتژی کلی حامی این است که کشور به واسطه‌ی «اصلاحات غیررفرمیستی» می‌تواند به سوی سوسیالیسم قدم بردارد. یکی از این استراتژی‌ها که **روی کاغذ** وزن بیش‌تری دارد، پیوستن به سندیکاها و موجود و محل کارهای سازمان‌یافته‌ی آنان به عنوان فعال سندیکایی و کارگر و نیز دگرگونی این سندیکاها از درون (سوق دادن‌شان به مسیری دموکراتیک-سوسیالیستی) است. بسیاری از سازمان‌های محلی سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا اعضای جدید (به‌ویژه جوانان) یا اعضای قدیمی را که در زندگی کاری خود بی‌ثباتند، تشویق به شغل‌یابی از طریق این مجاری می‌کنند. در این راستا، آن‌ها برنامه‌های آموزشی به غایت نظام‌مندی دارند.

زنجیره‌ی فعالیت‌هایی که در **عمل** وزن بیش‌تری دارند، آن‌هایی‌اند که با انتخابات محلی و به شکل جدی‌تر با انتخابات سراسری مرتبط‌اند. انضمامی‌ترین دستاورد افزایش انفجاری اعضا در دهه‌ی گذشته تا کنون این بوده که در مسیر مبارزات پیش‌انتخاباتی ۲۰۱۶ و ۲۰۲۰ ده‌ها هزار نفر به خاطر برنی سندرز خانه به خانه چرخیدند و روزها و هفته‌هایشان را پشت تلفن سپری کردند. عوامل به پایان رسیدن افزایش اعضای سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا به همان اندازه که ناشی از ضربه‌ای بود که نه فقط فعالیت‌های

سازمان دهی سوسیالیستی بلکه هر نوع فعالیت سازمان دهی در دوران پاندومی خورد، به همان میزان نیز محصول شکست سندرز (نخست در برابر هیلاری کلینتون و سپس) در برابر جو بایدن بود. تعداد اعضای این سازمان در اواسط ۲۰۲۳ به ۸۰ هزار نفر کاهش یافت.

زیرمجموعه‌ی «نان و گل سرخ» به‌طور کلی شاخه‌های چپ سازمان و مشخصاً گرایشات آنارشیستی/اُتونومیستی را متهم به این می‌کند که اعضای سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا را از این وظایف به‌غایت پراتیک به دور نگه می‌دارند. گرایشات چپ نیز استراتژی «کارگران عادی» (بدون رتبه) را متهم می‌کنند که بسیاری از افراد دارای بالقوگی‌های انقلابی را درگیر ماشین خردکننده‌ی کار، شغل و بوروکراسی می‌سازد. این انتقادات را بعضی از افراد و محافل چپ سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا به اشتراک می‌گذارند. اما هنوز مشخص نیست که بدیل چیست. یکی از سازمان‌یافته‌ترین شاخه‌های بدیل زیرگروه کمونیست (Communist Caucus) است که خط آن در اصل تأکید بر قیام‌های توده‌ای است. به‌رغم این که در بین ارجاعات آن‌ها لنین هم جای دارد، می‌توان گفت در موضع کمونیسم چپ قرار دارند. این محفل ارتباطاتی با افراد و محافل دارای گرایشات آنارشیستی و اُتونومیستی دارد (همان‌طور که می‌توان حدس زد، زیرگروه «نان و گل سرخ» از این گرایش‌ها فاصله دارد). گاهی هم پروژه‌ها و کارزارهای مشترکی را پیش می‌برند. اما زیرگروه کمونیستی به نسبت آن‌ها سازمان‌دهی را جدی‌تر تلقی می‌کند و به همین دلیل اکثراً اختلاف‌نظرهایی ایجاد می‌شود.

هم زیرگروه کمونیستی و هم خُرده‌گروه‌های آنارشیستی/اُتونومیستی مشخصاً در قیام «جان سیاهان مهم است» توجهات را به این نکته معطوف کردند که سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا نقش خود را به حد کافی ایفا نکرد. البته اعضای سازمان به این قیام‌ها پیوستند. اما تلاش برای جهت‌دهی سوسیالیستی به قیام یا مبادرت به رهبری سازمان‌یافته هرگز صورت نگرفت. پس از قیام‌ها، در فعالیت‌های محلی که با شعار «بودجه‌ی پلیس را قطع کنید» انجام شدند، در رابطه با این که سازمان چه نقش‌هایی می‌تواند ایفا کند اختلاف‌نظرهایی ایجاد شد. اکثر عناصر تشکیل‌دهنده‌ی «نان و گل سرخ» مدعی بودند که شعار مذکور نه فقط طبقه‌ی کارگر بلکه اقلیت‌های عادی را نیز بیگانه خواهد کرد. افراد چپ‌تر نیز این شعار را شعاری با ماهیت سوسیالیستی تلقی و از آن خود کردند. با این حال، نمی‌توان گفت در نتیجه‌ی اتخاذ این شعار موضع و برنامه‌ای مشخص، سازمانی، منسجم و با وعده‌های معین برای پایگاه طبقاتی حاصل شده باشد. این بن‌بست و موارد مشابه منجر به شکل‌گیری دو زیرگروه شد: یکی «اتحاد مارکسیستی» متشکل از لیننیست‌ها (که البته بعضی از آنها سمپات تروتسکی یا تروتسکیست بودند) و دیگری محافلی که تحت عنوان «ستاره‌ی سرخ» متشکل از محافل مارکسیست-لنینیستی سنتی‌تر بودند

و بعضی از هواداران حزب کمونیست چین در آن حضور داشتند). هنوز نمی‌دانیم که این مورد و موارد مشابه درون سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا می‌توانند دست بالا را پیدا کنند یا نه.

غیرمنتظره‌ترین تحول سال گذشته در نتیجه‌ی مسئله‌ی فلسطین حاصل شد. مدتی است که مسئله‌ی فلسطین/اسرائیل منتهی به فراز و نشیب‌هایی شده است. در این رابطه، از نظر برخی، سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا بیش از حد سکوت کرده و از نظر برخی دیگر، مستقیماً متهم به طرف‌داری از حماس و یهودستیزی است. این اتهامات منجر به بعضی از استعفاها هم شد. وقایع ۷ اکتبر و پس‌اند آن سازمان را مجبور کرد تا موضع خود را مشخص کند. در این دوره، زیرگروه «نان و گل سرخ» به شکل غیرمنتظره‌ای مواضع چپ گرفت. در شرایطی که معیار ایجاد مشارکت توده‌ای سندیکاها از جانب سایر عناصر سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا جدی گرفته شد، «نان و گل سرخ» در رهبری سازمان‌دهی اعتراضات حامی فلسطین نیز جای گرفت. [۸] این گشایش که بال‌های چپ و میانه‌ی سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا را گرد هم آورد، البته که موضعی مخاطره‌آمیز بود. تعداد زیادی از اعضای قدیمی و مَسَن سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا که این موضع را بازگشتی قاطع به چپ تلقی می‌کردند، در کنار انتشار متون استعفای خود رو به عموم، سازمان را ترک کردند. اما اینک به نظر می‌رسد که موضع سازمان موجب افزایش تعداد اعضا شده است: در مقایسه با قبل از ۷ اکتبر، امروز سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا سازمانی پرجمعیت‌تر است. نکته‌ی دیگری که به همان اندازه اهمیت دارد، این است که زیرگروه «نان و گل سرخ» در تظاهرات توده‌ای در کنار زیرگروه کمونیستی و سایر محافل چپ حرکت کرد.

یادآوری این که هر نوعی از مارکسیست‌های رُفرمیست لزوماً امپریالیست نیستند و با توجه به موقعیت مشخص می‌توان با این قبیل محافل متحد شد و فعالیت‌های عملی مشخصی انجام داد، خالی از فایده نیست. البته الان نمی‌توانیم مطمئن باشیم که «نان و گل سرخ» (و به‌طور کلی‌تر سازمان سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا) موضع حامی فلسطین خود را تداوم خواهند داد یا نه. اما در این مورد همان‌طور که مباحث درونی خود رُفرمیست‌ها اهمیت دارند، مسیری که چپ‌های آن‌ها در پیش خواهند گرفت نیز تأثیرگذار است.

به رغم تمام این دگرگونی‌ها، عناصر تغییرناپذیری هم وجود دارند. حتی اگر «تفکرات» جناح حاکم در این جهت نباشد، امروز مشخص است که اصلی‌ترین فعالیت عملی، کشاندن حزب دموکرات به جناح چپ است و به همین دلیل هیجان‌انگیزترین فعالیت‌ها، فعالیت‌های مرتبط با انتخابات است. این خط در دهه‌ی ۲۰۱۰ پیش از جهش سازمانی سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا هم عرصه‌ی فعالیت اصلی آن بود. حتی زیرگروهی مثل «نان و گل سرخ» نیز به رغم همه‌ی تأکیدش بر سندیکالیسم «کارگران عادی»، از این

نوع فعالیت انتخاباتی نمی‌تواند جدا شود. در این نقطه، باید به تداوم نهادی در سراسر ایالات متحد توجه کرد. هر دو حزب دستگاه حاکم هر چقدر هم فرسوده شوند، موضع‌گیری بیرون از آن دو حزب (یا مواضعی که درون آن دو به نظر می‌رسند اما سعی دارند با انرژی بیرون آن‌ها را دگرگون سازند) هنوز بسیار دشوار است. استراتژی سندیکالیسم «کارگران عادی» اگر در نسبت کارگران عضو سندیکا گشایشی بزرگ حاصل می‌کرد، نتایج دیگری به بار می‌آمد. اما به نظر می‌رسد کاهش سرعت در چنین مجرای منجر به احیای «انتخابات‌گرایی» سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا شد، دست‌کم تا اکتبر ۲۰۲۳.

همان‌طور که از سطور بالا می‌توان فهمید، به نظر می‌رسد تظاهرات مربوط به فلسطین/اسرائیل موجب گسستی در این خط‌سیر شده است. انتخابات ۲۰۲۴ متأسفانه می‌تواند منجر به بازگشت به عادت‌های اصلی شود. یا برعکس، می‌تواند منتهی به رویگردانی جمعی از هر نهادی شود، چیزی که در ماهیت خود می‌تواند راه به رده‌ای کمونیستی-چپ/آنارشیستی ببرد. برای این که دچار این دو اشتباه نشد، کادرهای سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا باید به سرعت بالغ شوند. در این مرحله، باید اذعان کنیم که حتی اگر چنین روند بلوغی شروع شده باشد هم ظرف یک سال به کمال رسیدن آن بسیار دشوار است.

به سوی سازمان قرن بیست‌ویکم

مشخصاً نمونه‌های سیریزا (یونان)، MAS (بولیوی) و حزب کارگر (برزیل) نشان می‌دهند که مسئله‌ی اصلی نه به قدرت رسیدن سیاسی بلکه این است که چه در قالب حزب حاکم یا چه در قالب حزب مخالف سازمان‌دهی توده‌ای، کادرهای متعهد به سوسیالیسم و پروژه‌ی هژمونیک تا چه حد می‌توانند زنده و سرپا نگه داشته شوند. می‌توان از ابزارهای دولتی استفاده کرد اما مادامی که در جهانی نولیبرال (و نهایتاً سرمایه‌دارانه) حرکت می‌کنیم، به قدرت رسیدن سیاسی به نحوی گریزناپذیر عدول‌ها و اقدامات سرمایه‌دارانه و/یا تکنوکراتیک را به همراه خواهد داشت. در حالی که چپ‌دستان خود را به این شکل آلوده می‌کند، آیا می‌تواند مراقب سازمان و طبقه هم باشد؟ این سوال در عمل هنوز به شکل مثبت پاسخی نگرفته است. اما بدون انجام چنین کاری نیز راهی برای حرکت رو به جلو وجود ندارد.

البته قبل از این که کار به رسیدن به «قدرت سیاسی» برسد، باید موانع بسیاری را از پیش‌رو برداشت. به جز چند کشور استثنایی مثل برزیل، بولیوی و یونان، تأثیر فاسدکننده‌ی مناصب دولتی به حدی است که چپ‌خواهش را هم نمی‌تواند ببیند. دشواری اصلی این است که پیش از رفتن در دل این آتش‌های اخلاقی و عملی، خودمان را در نظریه و عمل چگونه تعریف خواهیم کرد. در این نقطه می‌دانیم کدام خط‌مشی‌ها شکست خورده‌اند، اما «چه باید کرد» به همان اندازه واضح نیست.

به بیان خلاصه، در شرایط آشفته‌گی عمومی قرار داریم. فروکشی انقلاب‌های بدون رهبر، شکست خط‌های چپ پوپولیست (اروپای غربی/آمریکا) یا به انحطاط رفتن‌شان (چاوسی) افسردگی در چپ را افزایش داده است. باز هم نباید فراموش کرد که وضعیت عمومی، در مقایسه با دهه‌ی ۱۹۹۰ که چپ تماماً محکوم به جنبش‌های اجتماعی نوین و/یا نولیبرالیسم چپ بود، فرسخ‌ها بهتر است. قیام‌های «بدون رهبر» و انفجار پوپولیسم چپ و البته بحران امپریالیسم، مخالفت با سرمایه‌داری را مجدداً به نحوی اجتناب‌ناپذیر در دستورکار چپ (و به بیان کلی‌تر، عموم مردم) قرار داده است. اما با مسئله‌ی جدیدی هم مواجهیم: در نتیجه‌ی پراکندگی مداوم چپ، مواضع ضدسرمایه‌داری و ضدامپریالیستی خام و ناپایدار راست‌ها در چهار گوشه‌ی جهان از جانب توده‌ها هم‌چون راهی به سوی بدیل حقیقی تلقی می‌شود. اگر چپ نتواند از پس پراکندگی و آشفته‌گی خود بریاید، راست جدید هم چپ و هم انسان و طبیعت را به سوی نابودی کلی خواهد برد.

راه خروج تنها با خط‌مشی‌ای می‌تواند ممکن شود که روحیه‌های «آنارشیستی» و «پوپولیستی» موجود را درون سازمان‌دهی جدی حزبی و فعالیت‌های ناظر بر کادرهای انقلابی وارد کند. عبارت «پس از» که در عنوان مقاله هست، به معنای عبور از پویش‌های اتونومیستی/آنارشیستی و پوپولیستی نیست. اما ناظر بر این است که این خطوط هم‌چون «وجوه اساسی» به بن‌بست رسیده‌اند. به درکی جدید از سازمان‌دهی نیازمندیم که روح آزادی‌خواه قیام‌های بدون رهبر، تنوع جنبش‌های اجتماعی نوین و جست‌وجوی آن‌ها برای خودآیینی و «دو اردوگاه‌گرایی» عمل‌گرایانه و سرشار از عاطفه‌ی پوپولیسم چپ را اتخاذ کند اما پای آن‌ها را بر روی زمین طبقاتی، سازمانی و ایدئولوژیک بسیار مستحکمی قرار دهد. نوسازی ایدئولوژیک و سازمانی [۹] مداوم برخی از محافظی که از شکست‌های بولیوی و برزیل درس‌های لازم را گرفته‌اند و جست‌وجوهای جدید در جنبش سوسیالیستی آمریکا، خبر از این می‌دهد که این درک سازمانی در افق پدیدار شده است.

منبع:

Lidersiz Devrimlerden ve Popülizmden Sonra Sol Partiler, Cihan Tuğal, Ayrıntı Dergi (Üç Aylık Sosyalist ve Kültür Dergisi), Bahar 2024, 45, 96-106.

یادداشت‌ها

[1]. Eric Hobsbawm (1978). The Forward March of Labour Halted? *Marxism Today*, 22/9, 279-287.

[2]. Luc Boltanski and Eve Chiapello (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Gallimard; Johanna Bockman (2011). *Markets in the Name of Socialism: The Left-Wing Origins of Neoliberalism*. Stanford University Press.

[3]. Ernesto Laclau and Chantal Mouffe (2017). *Hegemony ve Sosyalist Stratejisi: Radikal Demokratik Bir Politikaya Doğru*. Çev. Ahmet Kardam. İletişim Yayınları.

[4]. Ernesto Laclau (2022). *Popülist Akıl Üzerine*. Çev. Nur Betül Çelik. Epos Yayınları.

[5]. در رابطه با جزئیات نهادی و اجتماعی این تصویر بنگرید به:

Arthur Borriello and Anton Jager (2023). *The Populist Moment: The Left After the Great Recession*. Verso Books.

[6]. Iago Moreno ve Denis Rogatyuk (2023). “Alvaro Garcia Linera İle Söyleşi: Latin Amerika'nın Pembe Dalgası Henüz Bitmedi”. Çev. Kerim Can Kara. *Ayrıntı Dergi*, 44, 80-88.

[7]. برای خواندن متنی که اصل آن در دهه‌ی ۱۹۹۰ به عنوان یک کتاب‌چه‌ی راهنما منتشر شد و نیز فهم تأثیر آن بر سندیکالیسم بنگرید به:

<https://jacobin.com/2019/06/rank-and-file-strategy-kim-moody-labor-unions>

[8]. یعنی برخلاف بسیاری از دوره‌های دیگر، کائوتسکیسم و کمونیسم چپ در موضوع فلسطین به یک‌دیگر ضرر نرساندند بلکه برعکس، یکدیگر را تغذیه کردند.

[9]. Martin Mosquera ve Florencia Oroz (2024). Bolivia Eski Başkan Yardımcısı Alvaro Garcia Linera İle “Sosyalistler Nasıl Kazanır” Üzerine Söyleşi. Çev. Kerim Can Kara, *Ayrıntı Dergi*, 45, 107-118.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-47A>

رُدبَر تَوس و نَظریه‌ی رانت

نظریه‌های ارزش اضافی - جلد دوم

۱۲ ژوئن ۲۰۲۴

نوشته‌ی: کارل مارکس

ترجمه‌ی: کمال خسروی

توضیح مترجم: پس از وقفه‌ی گریزناپذیری که در ادامه‌ی ترجمه‌ی کتاب نخست «نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی»، اثر برجسته‌ی مارکس، پیش آمد، کار این ترجمه سرانجام به پایان رسید و ترجمه‌ی **کتاب دوم آغاز شد**. در این فاصله کتاب نخست زیر عنوان «نظریه‌های ارزش اضافی» به یاری «نشر چرخ» در تهران، منتشر شده است.

از ترجمه‌ی کتاب نخست پیشاپیش بخش‌هایی در «نقد» انتشار یافت. از این پس و در جریان پیشرفت کار ترجمه‌ی کتاب دوم نیز، به‌طور پراکنده و گاه‌به‌گاه، دست‌چینی از برخی فصل‌ها یا بندهای کتاب که جذابیت و اهمیت استدلال‌های نظری آن‌ها به‌ویژه چشم‌گیر است، در «نقد» منتشر خواهد شد.

[X-465] پس، خلاصه‌ای کوتاه از نظر آقای رُدبَر تَوس.

او نخست وضعیتی را توصیف می‌کند که در آن بنا بر تصور او مالک زمین (به‌طور خودکفا) در عین حال سرمایه‌دار و برده‌دار است. سپس بین [این دو نقش] جدایی صورت می‌گیرد. بخش دروغ‌شده‌ی «محصول کار» از کارگران — یعنی «رانت طبیعی» — اینک به دو قسمت «رانت زمین و سود سرمایه» تقسیم می‌شود (ص ۸۱ و ۸۲) (آقای هاپکینز - نگاه کنید به دفتر مربوطه — این نکته را به شیوه‌ای بسیار ساده‌تر و خشن‌تر توضیح می‌دهد). آقای رُدبَر تَوس سپس مالک زمین و سرمایه‌دار را مجاز می‌داند که «محصول

خالص» و «محصول تولید کارخانه‌ای» را بین خود تقسیم کنند (ص ۸۹)؛ مصادره به مطلوب. یک سرمایه‌دار محصولات خالص را تولید می‌کند، سرمایه‌دار دیگر محصولات تولید کارخانه‌ای را. زمین‌دار هیچ مصنوعی تولید نمی‌کند و «مالک محصولات خالص» نیز نیست. این است تصور «زمین‌دار»ی آلمانی مانند آقای رُدرتوس]. تولید سرمایه‌دارانه در انگلستان هم‌زمان در مانوفاکتور و کشاورزی آغاز شده است.

چگونگی تشکیل «نرخ عایدی سرمایه» (نرخ سود) را آقای رُدرتوس از این طریق نتیجه می‌گیرد که اینک به میانجی پول، «معیاری» برای سنجش سود وجود دارد و به‌وسیله‌ی آن می‌توان «نسبت سود به سرمایه را بیان کرد.» (ص ۹۴) و به این ترتیب «میزانی برای هم‌ترازسازی سود سرمایه‌ها به‌دست آمده است.» (ص ۹۴) او از این که این هم‌ترازی سود، ناقض هم‌ترازی رانت با کار پرداخت‌نشده در هر شاخه‌ی تولید است و بنابراین، ارزش‌های کالاها و قیمت‌های میانگین باید از یک‌دیگر متمایز شوند، کوچک‌ترین اطلاعی ندارد. این نرخ سود نیز برای کشاورزی هم‌چون نرخ متعارف تلقی می‌شود، زیرا «عایدی دارایی فقط می‌تواند بر اساس سرمایه محاسبه شود» (ص ۹۵) و در تولید کارخانه‌ای به‌طریق اولی «بخش بزرگ‌تری از سرمایه‌ی ملی به کار بسته می‌شود.» (همان‌جا) کوچک‌ترین سخنی از این امور نیست که با تولید سرمایه‌دارانه خود کشاورزی نه فقط به‌لحاظ صوری، بلکه به‌لحاظ مادی نیز زیر و رو می‌شود و مالک زمین صرفاً به مرتبه‌ی خورجینی از پول تنزل درجه می‌یابد و دیگر نقش فعالی در تولید ندارد. از دید رُدرتوس «در تولید کارخانه‌ای کماکان ارزش کلیه‌ی محصولات کشاورزی در مقام امر مادی در سرمایه گنجد است، «در حالی که این حالت نمی‌تواند در تولید خام پیش آید.» (ص ۹۵) همه‌ی این حرف‌ها غلط است.

اینک رُدرتوس از خود می‌پرسد که آیا ورای سود صنعتی یا سود سرمایه «سهمی به‌مثابه‌ی رانت برای محصول خام باقی می‌ماند» و «اگر می‌ماند، به چه دلایلی؟» (ص ۹۶) حتی فرض می‌گیرد،

«که محصول خام درست مانند محصول تولید کارخانه‌ای بر اساس هزینه‌ی کار مبادله می‌شود، و ارزش محصول خام فقط برابر با هزینه‌ی کارش است.» (ص ۹۶)

به گفته‌ی رُدرتوس، البته ریکاردو هم این را فرض می‌گیرد. این حرف، دست‌کم در نخستین نگاه، غلط است، زیرا کالاها نه بر اساس ارزش‌های شان، بلکه بر مبنای قیمت‌های میانگین متفاوت‌شان مبادله می‌شوند و این امر منتج از تعیین ارزش کالاها به‌واسطه‌ی «زمان کار» است، یعنی منتج از این قانون

ظاهراً متناقض. اگر محصول خام علاوه بر نرخ میانگین سود حامل رانتهی متمایز با آن نیز می‌بود، این حالت فقط زمانی امکان‌پذیر می‌بود که محصول خام بر اساس قیمت میانگین فروخته نشده باشد، و علت پیش‌آمدن چنین حالتی را می‌بایست جداگانه مستدل کرد. اما ببینیم رُدبرتوس چگونه عمل می‌کند.

«من فرض گرفتم که رانت» (یعنی ارزش اضافی، زمان کار پرداخت نشده) «بر اساس نسبت بین ارزش محصول خام و ارزش محصول تولید کارخانه‌ای تقسیم می‌شود و این ارزش‌ها به نوبه‌ی خود به وسیله‌ی هزینه‌ی کار (زمان کار) تعیین می‌شوند.» (ص ۹۶، ۹۷)

نخست این فرض اول را بیازمائیم. این فرض به بیان دیگر معنایی جز این ندارد که ارزش‌های اضافی‌های گنجیده در کالاها با ارزش‌های‌شان متناسب‌اند، یا به عبارت دیگر، کار پرداخت‌نشده‌ی گنجیده در کالاها متناسب است با مقدار کاری که اساساً در آنها گنجیده است. اگر نسبت مقدار کارهای گنجیده در کالاها الف و ب = ۳ : ۱ باشد، آن‌گاه نسبت کار پرداخت‌نشده‌ی گنجیده در آنها — یا نسبت ارزش اضافی‌های آنها به یکدیگر — = ۱ : ۳ است. هیچ سخنی نمی‌تواند غلط‌تر از این باشد. با فرض زمان کار لازم، مثلاً ۱۰ ساعت، ممکن است کالایی محصول ۳۰ کارگر و کالای دیگری محصول ۱۰ کارگر باشد. اگر ۳۰ کارگر فقط ۱۲ ساعت کار کنند، ارزش اضافی آفریده‌شده از سوی آنها = ۶۰ ساعت = ۵ روز (۵×۱۲) است و اگر ۱۰ کارگر [دیگر] روزانه ۱۶ ساعت کار کنند، ارزش اضافی آفریده‌شده از سوی آنها نیز = ۶۰ ساعت است. در این صورت ارزش کالای الف = ۱۲ × ۳۰ = ۳۶۰ = ۱۲۰ × ۳ = ۳۰ روزانه کار { ۱۲ ساعت = روزانه کار } و ارزش کالای ب = ۱۶۰ ساعت کار = $۱۳\frac{1}{3}$ روزانه کار است. نسبت ارزش کالاهای الف و ب به یکدیگر = ۱۶۰ : ۳۶۰ = ۱۶ : ۳۶ = ۴ : ۹ = $۱\frac{1}{3}$: ۳ است. برعکس، ارزش اضافی‌های گنجیده در کالاها چنین نسبتی با یکدیگر دارند = ۶۰ : ۶۰ = ۱ : ۱. این ارزش‌های اضافی با یکدیگر برابرند، هرچند نسبت ارزش‌های کالاها به یکدیگر = $۱\frac{1}{3}$: ۳ است.

[X-466] بنابراین، اولاً اگر ارزش‌های اضافی‌های مطلق، یعنی تطویل زمان کار فراتر از زمان کار لازم، و در نتیجه نرخ‌های ارزش اضافی متفاوت باشند، نسبت ارزش اضافی کالاها به یکدیگر برابر با نسبت ارزش‌های آنها به یکدیگر نیست.

ثانیاً، با فرض این که نرخ‌های ارزش اضافی یکسان باشند، با این حال ارزش‌های اضافی‌ها — صرف‌نظر از شرایط مربوط به گردش و فرآیند بازتولید — نه به مقادیر نسبی کاری که در دو کالا گنجیده است، بلکه به نسبت میان بخش تخصیص‌یافته به دستمزدها در سرمایه و بخش تخصیص‌یافته به سرمایه‌ی ثابت، یعنی مواد خام، ماشین‌آلات وابسته است و این نسبت می‌تواند در عطف به کالاهایی با ارزش‌های برابر،

سراسر متفاوت باشد، خواه این کالاها «محصولات کشاورزی» باشند، خواه «محصولات تولید کارخانه‌ای»، چیزی که ابدأً هیچ ربطی به اصل قضیه ندارد؛ دست کم در نگاه نخست.

بنابراین نخستین فرض آقای ردبرتوس، مبنی بر این که اگر ارزش کالاها به واسطه‌ی زمان کار تعیین شوند، نتیجه این خواهد بود که مقدار کار متفاوت و پرداخت نشده‌ی **گنجیده** در کالا — ارزش اضافی‌های آن‌ها — در تناسبی مستقیم با ارزش‌های کالاها قرار دارند، در اساس غلط است. این نیز غلط است که:

«اگر ارزش محصول خام و ارزش محصول تولید کارخانه‌ای به وسیله‌ی **هزینه‌ی کار** تعیین شوند، **رانت** به نسبت این ارزش‌ها تقسیم شده است.» (ص ۹۶، ۹۷)

«به این ترتیب طبعاً این نیز تأیید می‌شود که مقدار این سهم رانتی نه به واسطه‌ی **بزرگی سرمایه‌ای** که **مبنای محاسبه‌ی سود است**، بلکه به واسطه‌ی **کار مستقیم** تعیین می‌شود؛ کار مزبور عبارت است از کار کشاورزی یا کار تولیدی کارخانه‌ای + کاری که به دلیل استفاده از کارافزارها و ماشین‌ها باید وارد محاسبه شود.» (ص ۹۷)

این هم غلط است. مقدار ارزش اضافی (و منظور این جا **سهم رانت** است، زیرا رانت در معنای عام در تمایز با سود و رانت زمین تعریف می‌شود) فقط وابسته است به کار مستقیم، نه استهلاک سرمایه‌ی استوار، نه ارزش مواد خام و نه اساساً به ارزش هیچ جزئی از سرمایه‌ی ثابت.

این استهلاک البته تعیین‌کننده‌ی نسبی است که بنا بر آن سرمایه‌ی استوار باید بازتولید شود. (تولید آن در عین حال وابسته است به تشکیل سرمایه‌ی تازه، به انباشت سرمایه.) اما کار مازادی نیز که در تولید سرمایه‌ی استوار ایجاد می‌شود، به هیچ‌روی وارد سپهر تولیدی نمی‌شود که در آن این سرمایه‌ی استوار در مقام سرمایه‌ی استوار مورد استفاده قرار گرفته است، مانند کار مازادی که در تولید مواد خام وارد می‌شود. برعکس، این امر به یکسان برای همه‌ی شاخه‌های تولید، کشاورزی، تولید ماشین‌آلات و مانوفاکتور صادق است که در همه‌ی آن‌ها ارزش اضافی فقط به واسطه‌ی حجم کار مصرف‌شده تعیین می‌شود، آن‌گاه که نرخ ارزش اضافی معلوم باشد و به میانجی نرخ ارزش اضافی، آن‌گاه که حجم کار مصرف‌شده معلوم باشد. آقای ردبرتوس درصدد است استهلاک را «این جا قاچاقی وارد کند» تا بتواند آن‌را از «مواد خام»، قاچاقی خارج کند.

آقای ردبرتوس بر این باور است که برعکس، «آن سهم از سرمایه که مرکب از ارزش مادی است» [هرگز] نمی‌تواند تأثیری بر اندازه‌ی سهم رانت داشته باشد، زیرا «مثلاً هزینه‌ی کاری که محصولی ویژه، مانند نخ

ریسیده یا پارچه‌ی بافته است، نمی‌تواند از جمله به‌واسطه‌ی هزینه‌ی کاری تعیین شود که باید برای پشم به‌مثابه‌ی ماده‌ی خام محاسبه گردد.» (ص ۹۷)

زمان کاری که برای ریسیدن و بافتن ضرورت دارد دقیقاً به‌همان میزان، یا بهتر است بگوییم به‌همان میزان اندک، به زمان کاری که در تولید مواد خام صرف شده یا به **ارزش ماشین** وابسته است. هردوی این‌ها، ماشین و مواد خام وارد فرآیند کار می‌شوند؛ اما هیچ‌یک از آن‌ها وارد فرآیند ارزش‌یابی و ارزش‌افزایی نمی‌شوند.

«برعکس، ارزش محصول خام یا ارزش مواد به‌مثابه‌ی **هزینه‌های سرمایه‌گذاری** در مقدار دارایی و سرمایه‌ای که باید مبنای محاسبه‌ی سود باشد، دخالت می‌کند، سودی که به‌مثابه‌ی سهم رانت به صاحب هر محصول تولید کارخانه‌ای تعلق می‌گیرد. اما در **سرمایه‌ی تولید کشاورزی این سهم از سرمایه غایب است**. تولید کشاورزی به محصولی از تولید مقدم بر خود به‌مثابه‌ی مواد خام نیاز ندارد، بلکه نخست اساساً با تولید آغاز می‌کند، و در کشاورزی، مواد خامی که قابل قیاس با بخشی از دارایی در سپهرهای دیگر تولید است، خود زمین است، که البته رایگان پیش‌فرض گرفته می‌شود.» (ص ۹۷، ۹۸)

این است تصور و درک دهقان آلمانی. در کشاورزی (به استثنای صنعت معدن، ماهی‌گیری، شکار، اما نه حتی دام‌داری) بذر، علوفه، حیوانات، کودهای معدنی و غیره موادی هستند [X-467] که تولید به‌وسیله‌ی آن‌ها صورت می‌گیرد و این مواد محصول کارند. به همان نسبتی که کشاورزی صنعتی توسعه می‌یابد، این «**هزینه‌ها**» هم رشد می‌کنند. هر تولیدی — مادام که دیگر در آن سخن بر سر تجاوز و تصرف صرف نیست — بازتولید است و بنابراین به «موادی» نیاز دارد که «محصول تولید مقدم بر آن» اند. همه‌ی آن‌چه در تولید نتیجه محسوب می‌شود، هم‌هنگام پیش‌شرط است. و هر اندازه کشاورزی بزرگ بیش‌تر توسعه می‌یابد، به‌همان اندازه بیش‌تر محصولات «تولیدی مقدم بر خود» را می‌خرد و محصولات خود را می‌فروشد. این هزینه‌ها به‌لحاظ صوری در مقام کالا — یی که به میانجی شمارش‌گر پولی به کالا دگردیسی یافته است — وارد کشاورزی می‌شوند، به محض آن که کشاورز اساساً به فروش محصولات خود وابسته می‌شود و قیمت‌های محصولات گوناگون کشاورزی (مثلاً گاه) — چراکه در کشاورزی نیز تقسیم سپهرهای تولید آغاز می‌شود — ثبات یافته‌اند. حتی در کله‌ی دهقانی نیز می‌بایست عجیب و غریب به‌نظر آید که کوارتر گندمی را که می‌فروشد در مقام **دریافتی** حساب کند، اما کوارتر گندمی را که به امانت زمین سپرده است، در مقام «**هزینه**» محاسبه نکند. به‌علاوه، بد نیست آقای ردبرتوس در جایی «تولیدی»

را — مثلاً تولید کتان یا ابریشم را — بدون «محصولات تولیدی مقدم بر آن»، اساساً «آغاز کند». این حرف چرند محض است.

بنابراین تمام استنتاجات دیگر ردبرتی نیز چرندند :

«بنابراین کشاورزی و تولید کارخانه‌ای از زاویه‌ی برخورداری از هردو بخش سرمایه — که بر تعیین بزرگی سهم رانت مؤثرند — البته با یکدیگر وجه اشتراک دارند، اما نه در آن بخشی که در این رابطه یعنی در تعیین سهم رانت نقشی ایفا نمی‌کند، اما بر مبنای آن سهم معینی از رانت در مقام سود محاسبه می‌شود که به آن سهم از سرمایه تعلق دارد؛ این بخش فقط در سرمایه‌ی تولید کارخانه‌ای وجود دارد. به این ترتیب اگر حتی بنا بر این فرض که ارزش محصول خام و ارزش محصول تولید کارخانه‌ای مبتنی بر هزینه‌ی کار است، و از آنجا که رانت در تناسب با این ارزش بین صاحبان محصول خام و محصول تولید کارخانه‌ای تقسیم می‌شود، و اگر به این دلیل سهم‌هایی از رانت نیز که به تولید محصول خام و تولید محصول کارخانه‌ای تعلق می‌گیرند، در نسبت مستقیم با مقادیر کار قرار دارند، یعنی به کاری که هریک از آنها هزینه برداشته است، آن‌گاه سرمایه‌های به کار بسته‌شده در کشاورزی و تولید کارخانه‌ای که سهم‌هایی از رانت در مقام سود به آنها تعلق گرفته‌اند — آن‌هم به این ترتیب که در تولید کارخانه‌ای سود به تمامی به سرمایه تعلق می‌گیرد و در کشاورزی بر اساس نرخ سودی که در آنجا حاصل می‌شود — در تناسب همسانی با نسبت‌های مقادیر کار و با این سهم‌های معین از رانت، قرار ندارند. برعکس، با وجود مقادیر برابری از سهم‌هایی از رانت تعلق گرفته به محصول خام و به محصول تولید کارخانه‌ای، سرمایه‌ی تولید کارخانه‌ای به اندازه‌ی کل ارزش موادی که در آن گنجیده شده، از سرمایه‌ی کشاورزی بزرگ‌تر است و از آنجا که این ارزش مواد، سرمایه‌ی تولید کارخانه‌ای را — که مبنای محاسبه‌ی سهم رانت در مقام سود است — بزرگ‌تر می‌کند، اما نه خود این سود را، و در عین حال این کارایی را نیز دارد که نرخ سود سرمایه را — که در کشاورزی نیز نرخ متعارف است — کاهش دهد، آن‌گاه ضرورتاً باید از سهم رانت متعلق به کشاورزی نیز بخشی باقی بماند که در این شیوه از محاسبه‌ی سود و بر اساس این نرخ سود جذب نمی‌شود.» (ص ۹۸، ۹۹)

نخستین پیش شرط غلط: اگر محصول صنعتی و محصول کشاورزی بر اساس ارزش‌های شان (یعنی به تناسب زمان کار ضروری برای تولیدشان) مبادله شوند، برای صاحبان‌شان مقادیر برابری از

ارزش‌های اضافی یا مقادیری از کار پرداخت‌نشده به همراه می‌آورند. اما هنجار ارزش‌های اضافی مانند ارزش‌ها نیست.

دومین پیش‌شرط غلط: از آن‌جا که ردبرتوس **نرخ سود** (یعنی همان چیزی که او نامش را نرخ سود سرمایه می‌گذارد) را پیشاپیش مفروض می‌گیرد، این پیش‌شرط غلط است که کالاها به نسبت ارزش‌های شان مبادله می‌شوند. یک پیش‌فرض، پیش‌فرض دیگر را منتفی می‌کند. ارزش‌های کالاها باید پیشاپیش به قیمت‌های میانگین مبدل شده باشند یا در سیر جاری و مداوم این تبدیل باشند تا اساساً یک **نرخ سود** (عام) بتواند وجود داشته باشد. در این نرخ عام، **نرخ‌های خاص** سود هم‌تراز می‌شوند، نرخ‌هایی که هر یک به نوبه‌ی خود در هر سپهر تولید از طریق نسبت **ارزش اضافی** به سرمایه‌ی تخصیص‌یافته شکل گرفته‌اند. بنابراین چرا در کشاورزی چنین نیست؟ این، همانا اصل **سوال** است. اما ردبرتوس حتی سوال را نیز به درستی طرح نمی‌کند، زیرا او **اولاً** پیش‌فرض می‌گیرد که یک **نرخ سود** عام وجود دارد و ثانیاً پیش‌فرض می‌گیرد که نرخ سودهای **خاص** (یعنی تفاضل‌شان نیز) هم‌تراز نشده‌اند، یعنی کالاها بنا بر ارزش‌های شان مبادله می‌شوند.

سومین پیش‌شرط غلط: ارزش مواد خام در محصولات کشاورزی وارد نمی‌شود. پیش‌ریزها، در این‌جا، بذر و غیره، بیش‌تر اجزای ترکیبی سرمایه‌ی ثابت‌اند و از سوی کشاورز نیز به همین **عنوان** محاسبه می‌شوند. به همان میزان و مقیاس که کشاورزی نیز صرفاً به شاخه‌ای از صنعت بدل می‌شود — یعنی تولید سرمایه‌داری مقرش را به روستا منتقل می‌کند — [X-468]، به همان میزان و مقیاسی که کشاورزی برای بازار تولید می‌کند، یعنی **کالا** تولید می‌کند، اجناس را برای فروش و نه برای مصرف خودی تولید می‌کند، به همان میزان و مقیاس نیز هزینه‌هایش را محاسبه می‌کند و هر قلم از آن‌ها را به مثابه‌ی کالا تلقی می‌کند، خواه آن‌ها را از خود بخرد (یعنی تولید کند)، خواه از شخصی ثالث. به همان میزان و مقیاس که **محصولات** کالا می‌شوند، طبیعتاً **عناصر تولید** نیز کالا می‌شوند، زیرا این عناصر و محصولات دقیقاً یکی و همان‌اند. بنابراین، از آن‌جا که گندم، کاه، حیوانات، انواع بذر و غیره، همگی به مثابه‌ی کالا **فروخته می‌شوند** — و این فروش نیز، امری اساسی است و فقط به قصد معاش — و در مقام کالاها نیز وارد تولید می‌شوند و کشاورز می‌بایست ابله‌ی به تمام معنا باشد که نتواند به پول به مثابه‌ی پول محاسبه نیاز داشته باشد. این، البته و در وهله‌ی نخست جنبه‌ی صوری محاسبه است. اما به همان میزان و مقیاس وضع به گونه‌ای **توسعه می‌یابد** که یک کشاورز **مخارجش**، مانند بذر، حیوانات دیگری، کود، مواد معدنی و غیره را می‌خرد، در حالی که **عایدی‌هایش** را می‌فروشد، یعنی برای

هر کشاورز این پیش‌ریزها به‌طور صوری نیز در مقام پیش‌ریز وارد فرآیند تولید می‌شوند، زیرا آن‌ها کالاهایی **خریداری شده‌اند**. (برای کشاورز، کالاها همواره جزئی از سرمایه‌اش هستند. و او آن‌ها را در مقام تولیدکننده به خود می‌فروشد، آن‌گاه که آن‌ها را به‌مثابه‌ی مایه‌ی طبیعی دوباره وارد تولید می‌کند.) و البته این وضع به همان نسبتی صورت می‌پذیرد که کشاورزی توسعه می‌یابد و محصول نهایی بیش از پیش به‌صورت کارخانه‌ای و مطابق با شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه تولید می‌شود.

بنابراین اشتباه است که بگوئیم در این‌جا بخشی از سرمایه وارد صنعت می‌شود که **نمی‌توانست** در کشاورزی وارد شود.

به این ترتیب اگر بنا بر **پیش‌فرض (غلط)** رُدرتوس «سهم‌های رانتی» (یعنی سهم‌هایی از ارزش اضافی) که به محصول کشاورزی و محصول صنعتی تعلق می‌گیرند، معلوم باشند، به تناسب ارزش‌های محصول کشاورزی و محصول صنعتی تقسیم می‌شوند. به‌عبارت دیگر اگر محصول صنعتی و محصول کشاورزی با **مقادیر برابر ارزش** برای صاحبان‌شان **ارزش‌های اضافی** هم‌اندازه‌ای، یعنی **مقادیر برابری از کار پرداخت‌نشده** به همراه می‌آورند، آن‌گاه به هیچ‌روی عدم تناسبی از این طریق رخ نمی‌کند که موجب شود در صنعت بخشی از سرمایه (برای مواد خام) وارد تولید شود که در کشاورزی نمی‌توانست وارد شود، چنان‌که به این ترتیب، همان مقدار از ارزش اضافی در صنعت ناگزیر باشد به این دلیل که بخش مزبور سرمایه را **بزرگ‌تر** کرده است، دچار کاهش و نقصان شود. زیرا همان **قلم** یعنی همان بخش از سرمایه در تولید کشاورزی هم وارد می‌شود. بنابراین کوچک‌ترین مسئله‌ای در این زمینه باقی نمی‌ماند که پرسیم آیا **نسبت‌شان برابر است یا نه؟** اما در این‌جا به تمایزی **صرفاً کمی** برمی‌خوریم، در حالی که آقای رُدرتوس متمایل به تمایزی «کیفی» است. دقیقاً همین **تمایزات کمی** در سپهرهای گوناگون تولید **صنعتی** وجود دارند و آن‌ها را از یک‌دیگر متمایز می‌کنند. آن‌ها در نرخ عمومی سود هم‌تراز می‌شوند. چرا نباید بین صنعت و کشاورزی نیز (که همین تمایزات را با یک‌دیگر دارند) وضع به همین منوال باشد؟ از آن‌جا که آقای رُدرتوس اجازه می‌دهد کشاورزی هم در **نرخ عمومی سود** سهیم باشد، چرا اجازه نمی‌دهد کشاورزی در تشکیل این نرخ نیز سهیم شود؟ و این‌جاست که طبعاً باید زبانش بند آید.

چهارمین پیش‌شرط غلط: این پیش‌شرطی غلط و دلبخواه است که رُدرتوس **استهلاک ماشین‌آلات** و غیره، یعنی این بخش از **سرمایه‌ی ثابت** را جزئی از **سرمایه‌ی متغیر**، یعنی بخشی از سرمایه می‌کند که ارزش اضافی می‌آفریند و مشخصاً نرخ ارزش اضافی را تعیین می‌کند، اما مواد خام

را جزئی از آن نمی‌داند. این اشتباه محاسبه به این دلیل صورت می‌گیرد تا آخر کار همان نتیجه‌ای از حساب و کتاب به‌دست آید که از همان آغاز دلخواه و مورد نظر بود.

پنجمین پیش شرط غلط: اگر آقای ردبرتوس میل دارد بین کشاورزی و صنعت تمایز قائل شود، آن‌گاه باید بداند که **عنصر سرمایه** که مرکب از ماشین‌آلات، کارافزارها، یعنی سرمایه‌ی استوار است، کاملاً به **صنعت** تعلق دارد. آن عنصر سرمایه، مادام که در مقام عنصر به جزئی از سرمایه بدل می‌شود، همواره و فقط به جزئی از **سرمایه‌ی ثابت** بدل می‌شود، و هرگز نمی‌تواند پیشیزی بر **ارزش اضافی** بیفزاید. از سوی دیگر در مقام **محصول صنعت**، نتیجه‌ی یک سپهر تولیدی معین است. بنابراین قیمتش و جزء ارزشی‌ای که این محصول در کل سرمایه‌ی اجتماعی احراز می‌کند، هم‌هنگام بازنمایاننده‌ی **مقدار معینی ارزش اضافی** است (دقیقاً به همان گونه که این امر در مورد ماده‌ی خام نیز مصداق دارد). اینک، درست است که این محصول در محصول کشاورزی وارد می‌شود؛ اما خاستگاهش صنعت است. اگر آقای ردبرتوس مواد خام را به‌مثابه‌ی عنصری از سرمایه محاسبه کند که از خارج وارد صنعت شده است، آن‌گاه باید ماشین‌آلات، کارافزارها، ظروف، ساختمان‌ها و غیره را به حساب عناصری از سرمایه بگذارد که از خارج می‌آیند و وارد کشاورزی می‌شوند. و بنابراین بگویید که صنعت فقط شامل دستمزد و مواد خام است (چراکه سرمایه‌ی استوار مادام که مواد خام نیست، محصول صنعت، همانا محصولی خودی یا متعلق به همین سپهر تولید است)؛ برعکس، کشاورزی نیز فقط شامل دستمزد [X-469] و ماشین‌آلات و غیره، یعنی سرمایه‌ی استوار است، چراکه **مواد خام**، مادام که کارافزار یا چیزی از این دست نیست، محصول کشاورزی است. پژوهشی که پس از این می‌بایست صورت گیرد این می‌بود که با حذف این یک «قلم» در صنعت، محاسبه را چگونه باید انجام داد.

ششم: کاملاً درست است که در صنعت معدن، ماهی‌گیری، شکار، درخت‌بری (مادام که درختان رویش و رشد طبیعی دارند) و غیره، در یک کلام در **صنعت استخراجی** (تولید استخراجی مواد خامی که در شکل طبیعی و مستقیم **بازتولیدی** ندارد) هیچ **مواد خامی** وارد نمی‌شود؛ مگر به‌صورت مواد کمکی. این حالت در کشاورزی مصداق **ندارد**.

اما به همین اندازه نیز [درست] است که **عین این حالت** در مورد بخش بسیار عظیمی از **صنعت**، یعنی **صنعت حمل و نقل** نیز صادق است. این صنعت مرکب است از **هزینه‌هایی** فقط برای ماشین‌آلات، مواد کمکی و دستمزدها.

سرانجام، قطعاً روشن است که در **شاخه‌های** دیگری از **صنعت**، به‌طور نسبی، فقط مواد خام و دستمزد به‌کار می‌رود و نه ماشین‌آلات، سرمایه‌ی استوار و مانند آن، مانند خیاطی و غیره.

در همه‌ی این موارد اندازه‌ی **سود**، یعنی نسبت **ارزش اضافی** به **سرمایه‌ی پیش‌ریخته**، وابسته به این امر نیست که آیا سرمایه‌ی پیش‌ریخته — پس از کسر **بخش متغیر سرمایه** یا **بخش تخصیص یافته به دستمزد** — مرکب از ماشین‌آلات یا مواد خام یا هردوی آن‌هاست، بلکه وابسته به مقدار و بزرگی آن در تناسب با آن بخشی از سرمایه است که به دستمزد اختصاص یافته است. از این طریق (صرف‌نظر از تغییر و تبدلاتی که ناشی از گردش‌اند) در سپهرهای گوناگون تولید، نرخ سودهای گوناگونی وجود دارند که هم‌تراز شدن آن‌ها در نرخ عمومی سود صورت می‌گیرد.

آن‌چه آقای ردبرتوس کمابیش می‌داند، تفاوت ارزش اضافی از شکل‌های خاص آن، به‌ویژه سود است. اما او تیرش در شناخت امر راستین به خطا می‌رود، زیرا [هدف او] پیشاپیش تعبیر پدیده‌ای **خاص و معین** (رانت زمین) است، نه یافتن قانونی عام.

بازتولید در همه‌ی سپهرهای تولید صورت می‌گیرد؛ اما این بازتولید صنعتی فقط در کشاورزی هم‌هنگام است با بازتولید طبیعی، ولی در **صنایع استخراجی** چنین نیست. از همین‌رو در این صنایع، محصول {به استثنای مواردی که نقش مواد کمکی را دارد} در شکل طبیعی و بلاواسطه‌اش دوباره در بازتولید خود وارد نمی‌شود.

آن‌چه کشاورزی، دامداری و غیره را از صنایع دیگر متمایز می‌کند، **اولاً** این **نیست** که در آن‌ها یک محصول به ابزار تولید بدل می‌شود، چراکه این حالت در مورد همه‌ی محصولات صنعتی که شکل قطعی لوازم معاش فردی را ندارند، صادق است؛ این محصولات نیز به‌عنوان وسیله‌ی معاش به وسائل تولید خود **تولیدکننده‌ای** بدل می‌شوند که با مصرف آن‌ها خود را بازتولید می‌کند یا توانایی کار خویش را کسب می‌کند. **ثانیاً** این **نیست** که آن‌ها در مقام **کالاها**، یعنی به‌مثابه‌ی اجزایی از سرمایه وارد تولید می‌شوند؛ آن‌ها درست به همان‌گونه که از تولید بیرون آمده‌اند، در تولید وارد می‌شوند؛ آن‌ها در مقام کالاها از تولید بیرون آمده‌اند و در مقام کالاها دوباره در تولید وارد می‌شوند؛ کالا، هم پیش‌شرط تولید سرمایه‌دارانه است و هم نتیجه‌ی آن؛ **ثالثاً، بنابراین فقط** [این می‌ماند که] آن‌ها به‌مثابه‌ی ابزار تولیدی وارد فرآیند تولیدی می‌شوند که خود محصول آنند. این حالت در مورد تولید ماشین‌آلات هم صادق است. ماشین‌ها ماشین می‌سازند. زغال کمک می‌کند که زغال از لایه‌های معدن زغال بیرون کشیده شود. زغال وسیله‌ی حمل و نقل زغال می‌شود و غیره. در کشاورزی این حالت به‌مثابه‌ی فرآیندی طبیعی به‌نظر می‌آید که

راهبری اش به عهده‌ی انسان است، هرچند در این جا انسان این وظیفه را «اندکی» برعهده دارد و در صنایع دیگر مستقیماً به مثابه‌ی معلول خود صنعت.

اما اگر آقای رُدرتوس معتقد نیست که محصولات کشاورزی می‌توانند در مقام «کالا» در بازتولید وارد شوند، چراکه آن‌ها شکلی مخصوص به خود دارند که به واسطه‌ی آن به مثابه‌ی «ارزش‌های مصرفی» (و به نحوی تکنولوژیک) وارد بازتولید می‌شوند، آن گاه او تماماً به بیراهه رفته است و علت این گمگشتگی اش آشکارا خاطره‌اش از کشاورزی است، زمانی که کشاورزی کسب‌وکار نبود و فقط مازاد محصولش، ورای مصرف خود تولیدکننده، به کالا بدل می‌شد و این محصولات در چشم او، مادام که در فرآیند تولید وارد می‌شدند، به مثابه‌ی کالا پدیدار نمی‌شدند. این، کژفهمی‌ای بنیادین از کاربست شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه در صنعت است. در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، هر محصول آن چیزی است که ارزش دارد — یعنی فی‌نفسه کالا است — و کالا است زمانی نیز که فقط در صورت حساب پدیدار می‌شود.

منبع: متن فوق ترجمه‌ی بخشی از «نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی» زیر عنوان «پیش‌شرط‌های خطای رُدرتوس در نظریه‌ی رانت» است. به نقل از: مجموعه آثار آلمانی مارکس و انگلس، در سری MEGA، مجلد ۲۶.۶، صفحات ۴۹ تا ۵۸ و در سری MEGA، مجلد ۳، دست‌نوشته‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۱، صفحات ۷۱۲ تا ۷۱۹.

یادداشت‌ها:

[۱]. مارکس به دفتر دوازدهم یادداشت‌هایش پیرامون اقتصاد سیاسی ارجاع می‌دهد. او در پوشش جلد این دفتر می‌نویسد: «لندن ۱۸۵۱، ژوئیه». گفتاوردی که مارکس از کتاب توماس هاپکینز زیر عنوان «پژوهش‌های اقتصادی پیرامون حقوقی که تنظیم‌کننده‌ی رانت، سود، مزدها و ارزش پول‌اند» (لندن ۱۸۲۲)، به آن ارجاع می‌دهد، در صفحه‌ی ۱۴ دفتر دوازدهم آمده است. مارکس سپس تر این گفتاورد از هاپکینز را روی جلد دفتر سیزدهم، یعنی صفحه‌ی ۶۶۹b دست‌نوشته‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۱ اش، نوشت. (ویراست MEGA، [۱۴])

[2]. Fabrikationsprodukt

[3]. petitio principii

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-485>



دام چاله‌های واکاوی رئالیستی سرمایه‌داری جهانی

نقدی بر امپراتوری سرمایه‌الن میک‌سینز وود

۱۹ ژوئن ۲۰۲۴

نوشته‌ی: ویلیام آی. رایبسون

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی

چکیده: پویش‌های مرحله‌ی نوظهور فراملی در سرمایه‌داری جهانی را نمی‌توان از طریق دیدگاه‌های محدود تفکر دولت-ملت محور درک کرد. الن میک‌سینز وود در **امپراتوری سرمایه‌شی‌ءوارگی** و تفکر دولت-ملت محور منسوخ‌ی را به نمایش می‌گذارد که بسیاری از آثار اخیر درباره‌ی سرمایه‌داری جهانی و مداخله آمریکا دست‌خوش آن هستند و در مفهوم گیج‌کننده‌ی «امپریالیسم جدید» بیان می‌شود. مشکلات اساسی بررسی وود — و توسعاً، در بسیاری از آثار «امپریالیسم جدید» — عبارت است از مفهوم شی‌ءواره‌ی امپریالیسم، امتناع از استخراج پیامدهای تحلیلی، نظری، روش‌شناختی و معرفت‌شناختی برآمده از جهانی شدن سرمایه‌داری و شی‌ءوارگی بی‌وقفه‌ی دولت. دوران کنونی را به جای «امپراتوری جدید آمریکا»

می‌توان به بهترین وجه به‌منزله‌ی یک مرحله فراملی جدید در تکامل جاری سرمایه‌داری جهانی دانست که به‌ویژه با ظهور سرمایه‌ی به واقع فراملی، مدارهای جهانی‌شده‌ی انباشت و دستگاه‌های دولتی فراملی توصیف می‌شود. «امپریالیسم آمریکا» به استفاده‌ی نخبگان ملی از دستگاه دولتی آمریکا برای تداوم تلاش برای گسترش، دفاع و تثبیت نظام سرمایه‌داری جهانی اشاره دارد. نظامی‌سازی و مداخله‌ی آمریکا به بهترین شکلی پاسخی است به تضادهای لاینحل سرمایه‌داری جهانی.

الن میک‌سینز وود در *امپراتوری سرمایه* می‌کوشد تا جنگ در عراق و دیگر کارزارهای نظامی اخیر آمریکا را در چارچوب واکاوی تاریخی و نظریه‌پردازی گسترده‌تر امپریالیسم قرار دهد. این کار روشن‌فکرانه‌ی شکوه‌مندی است که از نظر سیاسی نیز حیاتی است. کتاب مملو از تجزیه و تحلیل به موقع، بینش‌های ارزش‌مند و تفسیری جذاب است. با این‌که نمی‌خواهم این برافزوده‌ها را نفی کنم، کار به نظر من در نهایت نومیدکننده است. اگرچه با بسیاری از چیزهایی که وود می‌گوید موافقم، اما می‌خواهم در این بررسی انتقادی بر مسائلی تمرکز کنم که به نظرم چند مشکل کلی خلاف قصد وود دارد. یکی از این مشکلات، مرزبندی او بین امپریالیسم سرمایه‌دارانه و غیرسرمایه‌دارانه در عصر مدرن است. دوم امتناع دیرینه و جزمی او در خصوص جدی‌گرفتن مفهوم جهانی شدن است. نکته‌ی سوم که به این بحث بسیار مرتبط است، اصرارش بر تحلیل پویای جهانی کنونی در چارچوبی دولت-ملت‌مدار و شی‌ءوارگی بی‌وقفه‌ی دولت است.

امپریالیسم غیرسرمایه‌دارانه در دوران مدرن؟

هدف اصلی وود این است که «ویژگی امپریالیسم سرمایه‌دارانه» را در تمایز با شکل‌های پیشین «برجسته کند». از نظر وود، آن‌چه امپریالیسم سرمایه‌دارانه را به‌طور خاص سرمایه‌داری می‌کند، «سلطه‌ی اجبار اقتصادی در تمایز با «اجبار فراقاقتصادی» — سیاسی، نظامی، قضایی — است.» [۱] این گزاره به‌خودی‌خود منطقاً منسجم است، چرا که هنگامی که انباشت بدوی تولیدکنندگان را از وسایل تولید جدا می‌کند، اجبار بازار از طریق کارکرد «متعارفش» مناسبات طبقاتی مبتنی بر استثمار اقتصادی را بازتولید می‌کند. مشکل این است که عمل کرد «متعارف» بازار برای سرمایه‌داری عملاً نامتعارف است. اجبار مستقیم در نهایت تمامی مناسبات طبقاتی استثمار را تقویت می‌کند و هر گونه تصویری از امپریالیسم نمی‌تواند از اجبار به‌عنوان امر ذاتی خود این مفهوم چشم‌پوشی کند. وود از این موضوع آگاه است: او اشاره می‌کند که «امپریالیسم سرمایه‌دارانه حتی در بالیده‌ترین شکل خود مستلزم حمایت فراقاقتصادی است. نیروی فراقاقتصادی به وضوح برای حفظ خود اجبار اقتصادی ضروری است.» [۲]

اما، با بررسی دقیق‌تر، این استدلال که «امپریالیسم سرمایه‌دارانه»ی سده‌ی بیست‌ویکم با اجبار اقتصادی‌اش تعریف می‌شود، هدف تحقیقاتی وود را — «امپریالیسم جدید» و «جنگ بی‌پایان» به رهبری آمریکا — به چالش می‌گیرد. آیا وود استدلال می‌کند که اعمال قهری امپریالیسم سرمایه‌دارانه‌ی اخیر به قصد تقویت سازوکارهای اجباری مشخصاً اقتصادی در نظر گرفته شده، در حالی که در دوره‌های قبلی تاریخ جهان مدرن، امپریالیسم شامل تصاحب برهنه و قهری ثروت یا سازمان‌دهی اجباری فرآیندهای اجتماعی و اقتصادی بود؟ اگر برای بازتولید مناسبات بازار مستمراً به زور نیاز باشد، آن‌گاه واضح است که زور برای سرمایه‌داری امری فرعی نیست. آن‌گاه درباره‌ی برساختی نظری چه می‌توان گفت که در آن تقابل و دویارهنمایی اجبار اقتصادی و فرااقتصادی مبنایی می‌شود که بر اساس آن بناست تمایزی میان تعریف‌های امپریالیسم غیرسرمایه‌دارانه و امپریالیسم سرمایه‌دارانه قائل شویم؟ اگر اجبار بازار بر زوری مستقیم استوار است، چنان‌که هست، آن‌گاه پایه‌های تحلیلی مرزبندی وود بین امپریالیسم سرمایه‌دارانه و امپریالیسم غیرسرمایه‌دارانه مشکوک‌تر می‌شود.

مفهوم امپریالیسم سرمایه‌دارانه به‌عنوان مرحله‌ای که فقط در اواخر سده‌ی بیستم ظاهر می‌شود مسئله‌ساز است. از سویی، وود خاطرنشان می‌کند که امپریالیسم در منطق عام‌تر نظام سرمایه‌داری و «مجموعه‌ی مناسبات متضاد آن بین قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی/نظامی» ریشه دارد [۳]؛ از سوی دیگر، مدعی است که «این امپریالیسم [”امپریالیسم جدید“]، که فقط در سده‌ی بیستم، یا حتی فقط پس از جنگ جهانی دوم ظهور کرد، به یک جهان سرمایه‌داری تعلق دارد.» [۴] وود برای حفظ گزاره‌ی مرزبندی بین امپریالیسم سرمایه‌دارانه و امپریالیسم غیرسرمایه‌دارانه در دوران مدرن و برای تعریف این دو بر اساس اجبار فرااقتصادی و اقتصادی، باید مرزبندی سفت و سختی بین نهادهای سرمایه‌داری و غیرسرمایه‌داری ترسیم کند که من باور ندارم در تاریخ مدرن جهان عملاً وجود داشته باشد.

وود در این‌جا به بحث‌های دیرینه درباره‌ی گذار به سرمایه‌داری نمی‌پردازد، اگرچه این بحث‌ها ارتباط مستقیمی با درک ما از امپریالیسم دارند و برای مطرح‌ساختن یک امپریالیسم سرمایه‌دارانه و یک امپریالیسم غیر/پیشاسرمایه‌دارانه در عصر مدرن ضروری به نظر می‌رسند. اگر سرمایه‌داری، همانند تعریف وود، به‌نحو یکتایی به‌مثابه‌ی رابطه‌ای تولیدی تعریف می‌شود که فقط در دو سده‌ی گذشته به‌طور کامل در نواحی روستایی انگلستان ظهور کرده و متعاقباً به مناطق دیگر گسترش یافته، آن‌گاه بنا به تعریف امپریالیسم سرمایه‌دارانه یک پدیده‌ی متأخر است. اما، اگر سرمایه‌داری نظام گسترده‌تری است که تکوین و پیدایش آن قبلاً در تسخیر، غارت و تجارت نظامی رخ داده و در آن دگرگونی نواحی روستایی انگلستان بیش‌تر یک لحظه‌ی اوج است تا گذاری اولیه، پس امپریالیسم جهانی مدرن قطعاً یک امپریالیسم نظام سرمایه‌داری است که کل دوران مدرن فتح و استعمار را در بر می‌گیرد.

این مرزبندی سفت و سخت منجر به این استدلال عجیب و غریب می‌شود که استعمار بریتانیا در هند یک اقدام سرمایه‌دارانه یا کاملاً امپریالیسم سرمایه‌دارانه نبود، زیرا بر «استثمار فراقصودی غیر سرمایه‌داری در قالب مالیات و خراج» تکیه داشت. [۵] اما آیا «مالیات و خراج» از لحاظ داخلی به توسعه‌ی سرمایه‌داری در مراکز کلان‌شهرها، یا در کل، به توسعه‌ی سرمایه‌داری جهانی مرتبط نیست؟ این برساخت نظری در یک دوگانه‌انگاری سرمایه‌داری/غیرسرمایه‌داری مشابه با دوگانه‌گرایی اقتصادی/فراقصودی از هم می‌پاشد. همانند همه‌ی برساخت‌های نظری دوگانه‌انگار، چیزهایی که از نظر درونی (دیالکتیکی) به هم مرتبط هستند، نسبت به هم بیرونی هستند. همان‌طور که اجبار فراقصودی درون اجبار اقتصادی در سرمایه‌داری است، شکل‌های «غیرسرمایه‌دارانه»ی تصاحب ثروت مانند «مالیات و خراج» در مستعمرات بریتانیا نیز درون توسعه‌ی سرمایه‌داری جهانی بودند. وود تصدیق می‌کند که بردگی و استعمار به نوعی در ظهور سرمایه‌داری در اروپا نقش داشته‌اند. با این وجود، مبنای منطقی برساخت نظری وود به این نتیجه می‌رسد که کل تاریخ امپراتوری از تاریخ نمادین ۱۴۹۲، از فتح قاره آمریکا، تجارت برده، استعمار آفریقا و هند، ایجاد جهان سوم و غیره شکلی است از امپریالیسم پیشاسرمایه‌داری، و نه فرآیندهای تاریخی که خود سرمایه‌داری جهانی را به وجود آوردند.

راه برون‌رفت از ناهمسازی‌های این برساخت‌های دوگانه‌انگار سرمایه‌داری/غیرسرمایه‌داری و اقتصادی/فراقصودی این است که پویای سرمایه‌داری را در هسته‌ی یک نظام جهانی سرمایه‌داری فراگیرتر ببینیم که شامل مفصل‌بندی شیوه‌های متعدد تولید و شکل‌های سازمان اجتماعی در پنج سده‌ی گذشته است. امپریالیسم از ۱۴۹۲ تا دوره‌ی پس از جنگ جهانی را بهتر است به‌عنوان گسترش تاریخی طولانی امپریالیسم سرمایه‌دارانه تلقی کنیم، و آن را به منزله‌ی انتقال ثروت از منطقه‌ای به منطقه‌ی دیگر همراه با سازوکارهای نظامی، سیاسی، فرهنگی و ایدئولوژیکی‌ای تعریف کنیم که این انتقال را به‌سان تابعی از توسعه‌ی سرمایه‌دارانه تسهیل و تضمین می‌کنند.

اما درباره‌ی این استدلال وود، که من با آن موافقم، که سرمایه‌داری در اواخر سده‌ی بیستم، به یک رابطه‌ی اجتماعی/طبقاتی جهانی تبدیل شده بود، چه باید گفت؟ وود به نظر من به درستی معتقد است: «ما هنوز شاهد یک نظریه‌ی نظام‌مند امپریالیسم نیستیم که برای جهانی طراحی شده باشد که در آن همه‌ی مناسبات بین‌المللی سرمایه‌دارانه‌اند و الزامات سرمایه‌داری بر آن‌ها حاکم است». او در ادامه می‌افزاید: «[این کمبود] دست‌کم تا حدی به این دلیل است که دنیای کم و بیش جهانی سرمایه‌داری، که در آن الزامات سرمایه‌داری ابزاری جهانی برای سلطه‌ی امپریالیستی است، تحولی بسیار جدید است». [۶] آیا ممکن است چنین «جهان‌روایی» سرمایه‌داری متضمن چیزی کیفیتاً جدید در نظام سرمایه‌داری جهانی باشد که بتواند برخی تحولات مرتبط با چیزی را توضیح دهد که وود به‌عنوان امپریالیسم منحصربه‌فرد اواخر سده‌ی بیستم/اوایل

سده‌ی بیست‌ویکم از آن یاد می‌کند؟ این جاست که دام‌چاله‌های برداشت وود از امپریالیسم سرمایه‌دارانه آشکار می‌شود. اکنون به هسته‌ی اصلی تفاوت خودم با او بپردازم: موضوع جهانی شدن.

سرمایه‌داری دولت - ملت و سرمایه‌داری جهانی

وود در *امپراتوری سرمایه* مانند دیگر آثار اخیرش به مفهوم جهانی شدن از لحاظ نظری نمی‌پردازد یا اهمیتی برای آن قائل نیست. او در سراسر مقاله‌ی خود اصطلاح «جهانی شدن» را در گیومه قرار می‌دهد. به‌طور مشخص‌تر، او این مفهوم را در تعریف خود از امپریالیسم سرمایه‌دارانه می‌گنجاند و بیان می‌کند که اصطلاح «جهانی شدن» با مفهوم او از امپریالیسم سرمایه‌دارانه مترادف است.

وود به‌عنوان اصل اساسی تز خود وجود مستمر و علی‌مرکزیت سرمایه‌های ملی را مطرح می‌کند. از نظر وود، نظام سرمایه‌داری جهانی با اقتصادهای ملی گسسته، سرمایه‌های ملی و مدارهای ملی انباشت که از طریق بازاری بین‌المللی (نه کاملاً یک‌پارچه) یعنی تجارت و جریان‌های مالی به هم متصل شده‌اند، مشخص می‌شود. او با بیان این که «سازمان ملی اقتصادهای سرمایه‌داری سرسختانه پایدار مانده‌اند» [۷]، مکرراً به سرمایه‌ی «آمریکا»، سایر سرمایه‌های ملی رقیب و رقابت اقتصادی میان رقبای اصلی دولت-ملت اشاره می‌کند. ما بارها این تأکید بر وجود سرمایه‌ی «آمریکا» و ایستادگی‌اش به‌عنوان نیروی محرک را در «امپریالیسم جدید» را می‌یابیم. به ما می‌گویند که جهانی‌سازی نشان‌دهنده‌ی تداوم تلاش **آمریکا** برای گسترش «بازارهای خودش» است و نه بازارهای عمومی‌تر برای سرمایه‌ی فراملی، [۸] و جهانی‌سازی تماماً با «تغییر قوانین خاص اقتصاد جهانی... مطابق با نیازهای در حال تغییر سرمایه‌ی **آمریکا**» مرتبط است (تأکید از من است). [۹] «هدف قدرت نظامی قاطعانه از هدف‌های نسبتاً مشخص توسعه‌ی امپریالیستی و رقابت بین امپریالیستی به هدف باز نظارت بر جهان به نفع سرمایه‌ی (**آمریکا**) تغییر کرده است» (هلال دور «آمریکا» در متن اصلی است، اما تأکید از من است). [۱۰] سیاست خارجی آمریکا تلاشی است از سوی واشنگتن برای تقویت «**سرمایه‌ی داخلی خود**» (تأکید از من است)، [۱۱] تا «سایر اقتصادها را به خدمت به منافع هژمونی امپریالیستی در پاسخ به نیازهای نوسان سرمایه‌ی داخلی خود مجبور کند.» [۱۲]، و غیره و غیره.

در این‌جا، از ما خواسته می‌شود که همان‌طور که وود فرض می‌کند، بدون ارائه‌ی ذره‌ای شواهد تجربی فرض کنیم که سرمایه، همانند مراحل اولیه‌ی نظام سرمایه‌داری جهانی، در امتداد خطوط ملی سازمان یافته باقی می‌ماند و توسعه سرمایه در شکل دولت-ملت متوقف می‌شود. با این حال، این تأکید بر دنیای سرمایه‌های ملی سده‌ی بیست‌ویکم در مواجهه با تمامی شواهد تجربی که ما از فراملی شدن سرمایه‌داریم، در هم

می‌باشد. شواهد واقعی قویاً نشان می‌دهد که بنگاه‌های هزارشاخه‌ی فهرست **فورچون ۵۰۰** در اواخر سده‌ی بیستم دیگر شرکت‌های آمریکایی نبودند و به‌طور فزاینده‌ای نماینده‌ی گروه‌های سرمایه‌داری فراملی به شمار می‌آمدند. [۱۳] در واقع، درک این که وود با بیان سرمایه‌ی «آمریکا» به چه چیزی اشاره می‌کند سخت است. این که بنگاه‌های هزارشاخه‌ی سرمایه‌ی جهانی که بر اقتصاد جهانی تسلط دارند، گروه‌های سرمایه‌داری ملی متمایز را نمایندگی می‌کنند، چیزی است که باید اثبات شود، نه این که فرض شود. مقاله‌ی وود کاملاً فاقد شواهد تجربی در حمایت از این ادعاست که آن‌چه در جهان غالب است فراملی نیست، بلکه سرمایه‌ی «آمریکا» و سایر سرمایه‌های ملی است. به گفته وود، ما وارد دنیای «سرمایه‌داری جهانروا» شده‌ایم (گزاره‌ای که من با آن موافقم)، اما در عین حال، باید فرض کنیم که این سرمایه‌داری جهانروا به‌عنوان سرمایه‌های ملی در رقابت با یک‌دیگر سازمان یافته است.

وود بر چه اساسی مفهوم فراملی شدن سرمایه را رد می‌کند؟ اولاً او می‌گوید که «ابتدایی‌ترین نکته این است که شرکت‌های به اصطلاح «فراملی» عموماً به همراه سهام‌داران و هیئت‌های مدیره مسلط، در دولت-ملت‌ها معینی پایه دارند و از بسیاری جهات اساسی به آن‌ها وابسته‌اند.» [۱۴] با این همه او شواهدی برای این ادعا ارائه نمی‌کند. مجموعه شواهد فزاینده‌ای در واقع نشان می‌دهد که روند فراملی شدن مالکیت سهام، هیئت‌مدیره و غیره به‌خوبی در حال انجام است. [۱۵]

ثانیاً وود می‌گوید تز جهانی‌سازی دور از ذهن است، زیرا بازارها لزوماً بیش‌تر از مرحله‌های اولیه‌ی اقتصاد جهانی یک‌پارچه‌تر نیستند. در واقع، بر خلاف نظر وود، داده‌ها نشان می‌دهند که یک‌پارچگی تجارت جهانی در سده‌ی بیست‌ویکم به طرز چشم‌گیری بیش‌تر از هر زمان گذشته است. اما این تا حد زیادی مغالطه‌ی مرد پوشالی است (نخستین مورد از مغالطه‌های مرد پوشالی) زیرا تز جهانی شدن به‌طور خاص به افزایش کمی تجارت فرامرزی نمی‌پردازد، بلکه بیش‌تر به آن‌چه در حال حاضر کیفیتاً در اقتصاد جهانی متفاوت است مرتبط است. دوره‌های قبلی ادغام از طریق تجارت مبتنی بر «معاملات آزاد» کالاها و خدمات بین نظام‌های تولیدی ملی بود. در آن دوره طبقه‌های سرمایه‌دار ملی زنجیره‌های تولید و خدمات ملی را سازمان‌دهی می‌کردند و کالاهایی را در داخل مرزهای خود تولید می‌کردند که سپس می‌توانستند آن‌ها را با کالاهای تولیدشده در کشورهای دیگر مبادله کنند. این روند در تضاد با فراملی شدن تولید کالاها و خدمات است. توجه به این نکته کافی است که در آغاز سده‌ی بیست‌ویکم تا دوسوم تجارت جهانی نه تجارت آزاد، بلکه تجارت درون شرکتی بود. چنین تجارت درون بنگاهی، به جای مبادلات آزاد در یک بازار بین‌المللی بین عوامل اقتصادی مبتنی بر دولت-ملت منفک از هم که مشخصه‌ی تجارت جهانی قبل از جهانی شدن است، خود فقط بیان تجاری ظهور یک نظام تولید یک‌پارچه‌ی جهانی است.

همان‌طور که وود مطرح می‌کند، تحلیل‌های مارکسیستی درباره‌ی جهانی شدن کم‌تر به جریان‌های تجاری مربوط می‌شوند تا به مدارهای فراملی‌شده‌ی تولید، انباشت و مالی. فراملی شدن سرمایه در اواخر سده‌ی بیستم و اوایل سده‌ی بیست‌ویکم کیفیتاً با فرآیندهای بین‌المللی شدن در اوایل سده‌ی بیستم متفاوت است، زیرا صرفاً شامل گسترش جغرافیایی فعالیت اقتصادی در سراسر مرزهای ملی نیست (پدیده‌ای که ممکن است با تز وود هم‌خوان باشد) بلکه ادغام عمل‌کرد این نوع فعالیت‌های پراکنده‌ی بین‌المللی است. جهانی شدن تولید مستلزم تکه‌تکه شدن و عدم تمرکز زنجیره‌های تولید پیچیده و پراکندگی و ادغام عمل‌کردی بخش‌های مختلف این زنجیره‌ها در سراسر جهان است. فرمول مدار سرمایه، $M-C-P-C'$ که نشان‌دهنده‌ی انباشت است، فراملی شده است. در دوره‌ی قبل، بخش اول این مدار، $M-C-P$ ، در اقتصادهای ملی اتفاق می‌افتاد. کالاها در بازار بین‌المللی فروخته می‌شدند و سود به خانه باز می‌گشت، جایی که این چرخه تکرار می‌شد. در جهانی‌سازی، P و نیز کل بخش اول مدار، $M-C-P$ ، به‌طور فزاینده‌ای در سطح جهانی غیرمتمرکز می‌شوند. کالاها و خدمات تولیدشده در سطح جهانی در سراسر جهان به بازار عرضه می‌شوند. سودها از طریق نظام مالی جهانی که از دهه‌ی ۱۹۸۰ پدیدار شد و کیفیتاً با جریان‌های مالی بین‌المللی دوره‌ی قبلی متفاوت است، در سراسر جهان پراکنده می‌شوند. فراملی شدن تولید صرفاً شامل گسترش فعالیت‌های شرکت‌های فراملی نیست، بلکه شامل بازسازی، تکه‌تکه شدن و تمرکززدایی جهانی فرآیند تولید است. بنابراین، سرمایه‌داری جهانی مجموعه‌ای از اقتصادهای «ملی» نیست. این سرمایه‌داری، آن‌چنانکه وود اصرار می‌کند، از اقتصادهای ملی گسسته، سرمایه‌های ملی و مدارهای انباشت ملی که از طریق یک بازار بین‌المللی (کاملاً یک‌پارچه نشده) به هم متصل شده‌اند، تشکیل نشده است.

بحران تجدیدساختاری که در دهه‌ی ۱۹۷۰ آغاز شد، نشانه‌ی گذار به مرحله‌ی فراملی جدید سرمایه‌داری جهانی بود که سرمایه به‌واقع فراملی در آن از طریق مدارهای تولید و مالی یک‌پارچه در سطح جهانی، که فناوری اطلاعات و نوآوری‌های سازمانی در تولید سرمایه‌داری آن را امکان‌پذیر ساخته بود، ظهور کرده و نحوه‌ی تولید، گردش و تخصیص ارزش را تغییر داده است. [۱۶] سرمایه‌داران فراملی در هر کشور نگاه خود را از بازارهای ملی به بازارهای جهانی معطوف می‌کنند. این مدارها سرشت جهانی دارند، از این لحاظ که انباشت در بازارهای جهانی گنجانده شده و سازمان‌دهی شرکتی جهانی و مجموعه‌ای از مناسبات جهانی سرمایه-کار، به‌ویژه ذخایر کار غیرقانونی و غیرمجاز را در سراسر جهان شامل می‌شوند. رقابت حکم می‌کند که شرکت‌ها باید بر خلاف بازارهای ملی یا منطقه‌ای بازارهای جهانی ایجاد کنند. هر اقتصاد «ملی» طی چند دهه‌ی گذشته بازمفصل‌بندی شدن از طریق جهانی شدن را تجربه کرده است که بر سرمایه، کار و دولت در همه‌ی ابعاد تأثیر گذاشته است و به مدارهای جهانی انباشت مرتبط است، و نه به اقتصاد ملی آمریکا یا هر کشور خاص دیگر (یا مجموعه‌ای از اقتصادهای ملی رقیب).

تصویری که وود از اقتصادهای ملی گسسته و سرمایه‌های ملی در یک بازار نه کاملاً یک‌پارچه ترسیم می‌کند، همان چیزی است که من آن را اقتصاد جهانی می‌نامم که در خلال سده‌های شکل‌گیری نظام سرمایه‌داری جهانی به کار گرفته شد. در این اقتصاد جهانی هر کشور یک اقتصاد ملی را توسعه داد و اقتصادهای ملی مختلف از طریق تجارت و مالیه در بازار بین‌المللی یک‌پارچه‌ای به یک‌دیگر مرتبط شدند. اقتصادهای ملی و شیوه‌های تولید مختلف در یک صورت‌بندی اجتماعی گسترده‌تر «مفصل‌بندی» شدند. دولت-ملت‌ها میانجی مرزهای جهانی متشکل از اقتصادهای ملی مختلف و شیوه‌های تولید مفصل‌بندی شده بودند. در مرحله‌ی فراملی جدید نظام سرمایه‌داری ما از یک اقتصاد جهانی به یک اقتصاد جهان‌روا می‌رویم که در آن جهانی شدن فرآیند تولید خود مدارهای ملی را در هم می‌شکند و از نظر عمل‌کردی مدارهای ملی را درون مدارهای جهانی انباشت در حال گسترش ادغام می‌کند.

با این حال، آن روی سکه‌ی این چندپارگی و تمرکززدایی بی‌سابقه‌ی فرآیندهای تولید، همانا تراکم و تمرکز بی‌سابقه‌ی مدیریت، کنترل و قدرت تصمیم‌گیری اقتصادی در سرتاسر جهان در سرمایه‌ی فراملی و عوامل آن بوده است. یک بورژوازی فراملی یا طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی جدید وجود دارد، بخشی از سرمایه که در بازارهای جهانی و مدارهای انباشت بر فراز بازارها و مدارهای ملی بنیان نهاده شده است. این طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی متشکل از صاحبان سرمایه‌ی فراملی است، یعنی گروهی که وسایل تولید اصلی را در سراسر جهان در اختیار دارند، وسایل تولیدی که اساساً در شرکت‌های فراملی و مؤسسات مالی خصوصی تجسم یافته است. این بخش طبقاتی فراملی است زیرا به مدارهای جهانی‌شده‌ی تولید، بازاریابی و مالیه که با قلمروها و هویت‌های ملی خاص محدود نشده، گره خورده است. بنابراین، می‌توان طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی را به واسطه‌ی مالکیت و/یا کنترل سرمایه‌ی فراملی در ساختار طبقاتی جهانی قرار داد.

آن‌گونه که وود در رد تز جهانی شدن مطرح می‌کند، این بدان معنا نیست که دیگر سرمایه‌های محلی، ملی و منطقه‌ای وجود ندارند، یا طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی از نظر داخلی متحد و عاری از تعارض است و پیوسته به‌عنوان یک عامل منسجم سیاسی عمل می‌کند. ما می‌توانیم روابط بین این سرمایه‌های مختلف و بین آن‌ها و سرمایه‌ی فراملی را بررسی کنیم. چنین روابطی ممکن است متناقض و متعارض باشند. با این وجود، طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی خود را به‌عنوان گروهی طبقاتی، بدون هویت ملی و در رقابت با سرمایه‌های محلی یا ملی تثبیت کرده است. آن‌چه طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی را از سرمایه‌داران ملی یا محلی متمایز می‌کند، این است که در تولید جهانی‌شده دخالت دارد و مدارهای انباشت جهانی‌شده را مدیریت می‌کند که از لحاظ مکانی و سیاسی وجود و هویت طبقاتی عینی در نظام جهانی بر فراز هر قلمرو و سیاست محلی به آن می‌بخشد و آن را از مجموعه‌ای از منافع طبقاتی که متمایز از سرمایه‌داران محلی و ملی است برخوردار می‌کند. بخش‌های فراملی‌گرای سرمایه در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ بر بخش‌های محلی و ملی سرمایه در

غالب کشورهای جهان به هژمونی دست یافتند. آن‌ها اکثریت دستگاه‌های دولتی ملی (یا شاخه‌های اصلی درون آن دولت‌ها) را به تصرف خود درآوردند و برای پیش‌برد پروژه‌ی جهانی‌سازی سرمایه‌داری و دست‌یابی به یک هژمونی فراملی تلاش کردند. سرمایه‌ی فراملی «مراکز فرمان‌دهی» اقتصاد جهان‌روا را تشکیل می‌دهد و به بخش هژمونیک سرمایه در مقیاس جهانی تبدیل شده است. جهانی شدن شکل‌های جدیدی از اتحادهای طبقاتی فراملی را در آن سوی مرزها و شکل‌های جدیدی از شکاف‌های طبقاتی را در سطح جهانی و درون کشورها، مناطق، شهرها و جوامع محلی ایجاد می‌کند، آن هم به شیوه‌هایی کاملاً متمایز با ساختارهای طبقاتی ملی قدیمی و تضادها و اتحادهای طبقاتی بین‌المللی که چارچوب واکاوی وود را تشکیل می‌دهد.

وود خاطرنشان می‌کند که کار هم‌چنان تابع مرزهای ملی و اختیارات قضایی متمایز ملی است؛ نکته‌ای که با آن موافقم. به نظر من، تداوم وجود دولت-ملت برای انباشت سرمایه‌داری جهانی و اعمال قدرت سرمایه‌ی فراملی بر طبقات مردمی در سراسر جهان کاربرد دارد. اما هیچ چیزی در این نکته نیست که این نتیجه‌گیری را که جهان هنوز با سرمایه‌های ملی رقیب مشخص می‌شود، به جای این نتیجه‌گیری مشروعیت بخشد که تکه‌تکه شدن اقتدار سیاسی رسمی برای انباشت سرمایه‌ی جهانی کاربرد دارد. در واقع، معتقدم تغییرات عمده‌ای در ماهیت قدرت دولتی، روابط طبقاتی و سلطه در عصر جهانی‌سازی رخ داده که در ادامه به آن اشاره خواهم کرد. اما، حتی زمانی که ساختار سیاسی خاص نظم جهانی مبتنی بر دولت-ملت را تصدیق می‌کنیم که در آن جهانی‌سازی اقتصادی آشکار شده، هیچ دلیل منطقی وجود ندارد که فقط بر این اساس نتیجه بگیریم، آن‌گونه که وود نتیجه می‌گیرد، که سرمایه هم‌چنان سرمایه‌ی ملی باقی مانده است. یکی از دیگری نتیجه نمی‌شود.

به نظر وود دولت ملی بیش از هر زمان دیگری مهم است، و از این‌رو، «مبارزه‌های مردمی برای دولت‌های واقعاً دموکراتیک، برای دگرگونی در موازنه‌ی نیروهای طبقاتی در دولت و هم‌بستگی بین‌المللی در میان این مبارزات ملی دموکراتیک، ممکن است منجر به چالش بزرگ‌تر از هر زمان دیگری با قدرت امپریالیستی شود.» [۱۷] در حالی که هیچ کس که عقل سلیمی داشته باشد نمی‌گوید که نیروهای مردمی باید از مبارزه برای قدرت محلی (ملی) دولتی دست بکشند، واقعیت این است که جهانی شدن سرمایه‌داری در سال‌های اخیر توازن طبقاتی جهانی را تغییر داده و نیروهای اجتماعی را از طبقات مردمی و کارگر دور ساخته و به سمت سرمایه‌ی فراملی و متحدان و عوامل آن کشانده است. [۱۸] جهانی شدن مدار سرمایه و فرآیندهای متعاقب آن در اقتصاد جهانی، مرحله‌ی توزیع در انباشت سرمایه را در رابطه با دولت-ملت‌ها بازتعریف می‌کند. به‌طور خاص، گردش سرمایه تمایل دارد که از تولید جدا شود و مستقیماً از کنترل مستقیم سیاسی و نهادی مبتنی بر دولت-ملت نسبت به دوره‌های پیشین خارج شود. [۱۹] این «آزادی»، با کمک به آزادی سرمایه‌ی

فراملی نوظهور از قید سازش‌ها و تعهداتی که طبقات کارگر و مردمی در مرحله‌ی دولت-ملت سرمایه‌داری بر دوش آن نهاده بودند، توازن نیروها را در اواخر سده‌ی بیستم میان طبقات و گروه‌های اجتماعی در هر ملت و در سطح جهانی به سمت گروه‌های نوظهور سرمایه‌داری فراملی تغییر چشم‌گیری داده است. این روند به صورت افزایش قدرت ساختاری سرمایه‌ی فراملی بر قدرت مستقیم دولت-ملت‌ها و طبقات مردمی با بنیاد ملی در مقطع تاریخی لحظه‌ای اواخر سده‌ی بیستم و اوایل سده‌ی بیست‌ویکم تجلی یافت، چنانکه نیروهای مردمی و انقلابی در کوبا، برزیل، ونزوئلا و جاهای دیگر این موضوع را کشف کردند. این بدان معنا نیست که ما باید مبارزه برای قدرت دولتی محلی را کنار بگذاریم. در عوض، ما بیش از هر زمان دیگری نیاز داریم که این مبارزه را به مبارزه‌ی مردمی فراملی، استراتژی‌های سیاسی، و پروژه‌های دگرگون‌کننده، بسیار فراتر از «هم‌بستگی بین‌المللی در میان مبارزات ملی دموکراتیک» که وود خواستار آن است، مرتبط کنیم.

دولت و جهانی شدن

دیدیم که تز وود درباره‌ی «امپریالیسم جدید» بر مفاهیم قسمی مرزبندی بین امپریالیسم غیرسرمایه‌دارانه و سرمایه‌دارانه، و دنیایی از اقتصادهای ملی گسسته و سرمایه‌های ملی رقیب استوار است. با این حال، سومین محور اصلی تز او درون‌ماندگاری دولت-ملت به‌عنوان شکل سیاسی سرمایه‌داری و محوریت این ساختار سیاسی خاص در امپریالیسم سرمایه‌دارانه است. وود می‌گوید: «دولت بیش از هر زمان دیگری برای سرمایه، حتی یا به‌ویژه، در شکل جهانی آن ضروری است.» [۲۰]

«شکل سیاسی جهانی شدن ایجاد یک دولت جهانی نیست، بلکه یک نظام جهانی متشکل از چندین دولت است و امپریالیسم جدید شکل خاص خود را از رابطه‌ی پیچیده و متناقض بین قدرت اقتصادی گسترده‌ی سرمایه و دسترسی محدودتر نیروی فرااقتصادی، که حافظ آن است، می‌گیرد.» [۲۱]

وود این گزاره را رد می‌کند که یک «دولت جهانی» — یا آنچه من در کار خود دستگاه‌های دولت فراملی نامیده‌ام — ممکن است در شرف تکوین باشد، زیرا به نظر او، چنین استدلالی مبتنی بر این ایده است که دولت قلمرودار به‌طور فزاینده‌ای منسوخ می‌شود. به نظر وود، کسانی که به فرآیندهای کنونی جهان به‌عنوان جهانی شدن اشاره می‌کنند، آن‌ها را در حکم «افول دولت قلمرودار» تعریف می‌کنند. [۲۲] این دقیقاً مغالطه‌ی مرد پوشالی است. هیچ کس، جز چند مفسر بورژوا، [۲۳] مطرح نمی‌کند که دولت-ملت در حال ناپدید شدن است. من هیچ تحلیل مارکسیستی یا انتقادی از جهانی شدن نمی‌شناسم که مدعی باشد سرمایه اکنون می‌تواند بدون دولت وجود داشته باشد یا هرگز قادر بوده وجود داشته باشد. ادعای وود مبنی بر این که سرمایه‌ی جهانی به دولت‌ها (ی محلی) نیاز دارد، نه بدیع است نه به‌ویژه بحث‌انگیز. در واقع، من، همراه با دیگران، سال‌هاست که استدلال کرده‌ام که تضاد اساسی سرمایه‌داری جهانی این است که، به دلایل تاریخی،

جهانی‌سازی اقتصادی در چارچوب سیاسی نظام دولت-ملت آشکار شده است. موضوع واقعی این نیست که آیا سرمایه‌داری جهانی می‌تواند از دولت صرف‌نظر کند یا خیر که معلوم است نمی‌تواند. موضوع اما این است که دولت ممکن است در فرآیند دگرگونی همراه با بازسازی و دگرگونی سرمایه‌داری جهانی باشد. سؤال این است: تا چه حد و به چه شیوه‌ای ممکن است شکل‌های دولت و پیکربندی‌های نهادی جدید ظهور کنند، و چگونه می‌توانیم این پیکربندی‌های جدید را نظریه‌پردازی کنیم؟

وود، در این جا مانند جاهای دیگر، [۲۴] دولت-ملت را نه پیامدی تاریخی بلکه امری درون‌ماندگار در توسعه‌ی سرمایه‌داری می‌بیند. اما چرا باید فرض کنیم که دولت-ملت یگانه شکل سیاسی ممکن برای سازمان‌دهی زندگی اجتماعی در نظام سرمایه‌داری است؟ به نظر می‌رسد استدلال وود در تأکید بر قلمرو همان‌گویانه است: سرمایه به دولت نیاز دارد و دولت‌هایی که ما داریم، از قضا دولت‌های ملی‌اند. توجیه نظری برای این فرض که دولت لزوماً قلمرودار است چیست؟ اگر دولت یک رابطه‌ی طبقاتی نهادینه شده است، چرا باید به شکل دولت قلمرودار تصور شود؟ هم‌زمان، چرا باید فرض کنیم که طبقه‌های اجتماعی — و به‌طور خاص با توجه به موضوع مورد بحث یعنی طبقه‌ی سرمایه‌دار — لزوماً در راستای خطوط ملی سازمان‌دهی شده‌اند؟ این که آن‌ها چنین بوده‌اند چیزی است که باید پروبلماتیک شود، یعنی با استناد به چگونگی روند واقعی تاریخ توضیح داده شود، نه با ارجاع به قانون یا اصل انتزاعی نظام سرمایه‌داری و جهان مدرن. به نظر من نظام دولت-ملت یا نظام بین‌دولتی پیامدی است تاریخی، شکل خاصی که سرمایه‌داری در آن بر اساس رابطه‌ی پیچیده‌ای بین تولید، طبقات، قدرت سیاسی و قلمروداری به وجود آمد. برای درک دگرگونی دولت و ظهور یک دولت فراملی، چه رسد به امپریالیسم سده‌ی بیست‌ویکم، باید به مفهوم‌سازی نظری ماتریالیستی تاریخی از دولت بازگردیم، نه به‌عنوان یک «چیز» یا یک عامل کلان خیالی، بلکه به‌عنوان یک رابطه‌ی اجتماعی خاص که در ساختارهای اجتماعی بزرگ‌تر وارد شده که ممکن است شکل‌های نهادی متفاوت و تاریخاً متعینی داشته باشد و تنها یکی از آن‌ها دولت-ملت است. هیچ چیز در عصر کنونی نشان نمی‌دهد که پیکربندی تاریخی مکان و نهادینه شدن آن تغییرناپذیر است، جز این که خود این پیکربندی در معرض دگرگونی است. این بدان معناست که روابط سیاسی سرمایه‌داری کاملاً تاریخی است، به نحوی که شکل‌های دولتی را فقط می‌توان به‌عنوان شکل‌های تاریخی سرمایه‌داری درک کرد. [۲۵]

کارکردهای حیاتی‌ای وجود دارد که دولت ملی مجموعه‌ای از سیاست‌های اقتصادی محلی را با هدف دستیابی به تعادل اقتصاد کلان، تأمین قوانین مالکیت، زیرساخت‌ها و البته کنترل اجتماعی و بازتولید ایدئولوژیک انجام می‌دهد و در این مورد، من و وود هم‌نظریم. با این حال، شرایط دیگری وجود دارد که سرمایه‌داران فراملی برای کارکرد و بازتولید سرمایه‌داری جهانی به آن نیاز دارند. دولت‌های ملی برای سازمان‌دهی وحدت فراملی سیاست‌های کلان اقتصادی، ایجاد زمینه‌ای یک‌دست برای فعالیت سرمایه‌ی فراملی، تحمیل

رژیم‌های تجاری فراملی، «شفافیت» فراملی و غیره مجهز نیستند. ساختن یک نظام حقوقی و نظارتی فراملی برای اقتصاد جهانی در سال‌های اخیر وظیفه‌ی مجموعه‌ای از نهادهای فراملی بوده که نسخه‌ها و اقدامات حکومتی آن‌ها با نسخه‌های حکومتی دولت ملی نولیبرالی که توسط نیروهای فراملی محلی تسخیر شده‌اند، هماهنگ شده است. مارکسیست‌هایی که نظریه‌ی دستگاه‌های دولت فراملی را مطرح می‌کنند، آن‌گونه که وود می‌خواهد ما باور کنیم، استدلال نمی‌کنند که نهادهای فراملی مانند صندوق بین‌المللی پول یا سازمان تجارت جهانی جای‌گزین دولت ملی می‌شوند یا آن را از «موضوعیت» می‌اندازند. در عوض، ما استدلال می‌کنیم که دولت ملی در حال دگرگونی است و به‌طور فزاینده‌ای از نظر کارکردی درون یک ساختار نهادی فراملی بزرگ‌تر جذب می‌شود که شامل روابط پیچیده‌ی جدید بین دولت‌های ملی و نهادهای فراملی از یک سو و نیروهای طبقاتی و اجتماعی مختلف از طرف دیگر است.

دستگاه دولت فراملی در دوران جهانی شدن از درون نظام دولت-ملت‌ها در حال ظهور است. دستگاه دولت فراملی نوظهور نیازی به شکل متمرکزی مشابه آن‌چه تاریحاً در کشورهای مدرن توسعه یافت ندارد؛ این دستگاه ممکن است هم در نهادهای فراملی و هم در دگرگونی دولت‌های ملی وجود داشته باشد. نهادهای فراملی مانند صندوق بین‌المللی پول و سازمان تجارت جهانی در کنار دولت‌های ملی برای بازمفصل‌بندی روابط کار، نهادهای مالی و مدارهای تولید در یک نظام انباشت جهانی عمل کرده‌اند. از آن‌جایی که دولت‌های ملی را نیروهای سرمایه‌داری فراملی تسخیر می‌کنند، تمایل دارند در خدمت منافع حاصل از فرآیندهای انباشت جهانی نسبت به فرآیندهای انباشت محلی باشند. برای مثال، دستگاه دولت فراملی نقش اساسی در تحمیل مدل نئولیبرالی بر جهان سوم قدیم و بنابراین در تقویت روابط طبقاتی سرمایه‌داری جهانی ایفا کرده است.

ما نمی‌توانیم، آن‌گونه که وود می‌پندارد، به سادگی نقش بیش از پیش برجسته‌ی ساختار نهادی فراملی را در هماهنگی سرمایه‌داری جهانی و تحمیل سلطه‌ی سرمایه‌داری فراتر از مرزهای ملی نادیده بگیریم. حتی اگر کسی با تز خاص من درباره‌ی دولت فراملی مخالف باشد، باید درباره‌ی این نهادینگی فراملی نظریه‌پردازی کند. بدیهی است که صندوق بین‌المللی پول با تحمیل یک برنامه‌ی تعدیل ساختاری که درهای یک کشور معین را به روی نفوذ سرمایه‌ی فراملی، تبعیت کار محلی و استخراج ثروت توسط سرمایه‌داران فراملی می‌گشاید، به منزله‌ی نهادی دولتی برای تسهیل استثمار کار محلی توسط سرمایه‌ی جهانی عمل می‌کند، و از این رو در امپریالیسم که وود آن را تعریف کرده درگیر است. چگونه باید این اقدامات صندوق بین‌المللی پول را درک کنیم؟ جزم استاندارد آن‌ها را به ابزار امپریالیسم «آمریکا» تقلیل می‌دهد. با این حال، من هیچ برنامه‌ی تعدیل ساختاری صندوق بین‌المللی پول را نمی‌شناسم که شرایطی را در کشور مداخله‌شده ایجاد کند که به نفع سرمایه‌ی «آمریکا» به شیوه‌ای خاص باشد، به جای آن‌که درهای کشور مداخله‌شده، کار و

منابع آن را به روی سرمایه‌داران از هر گوشه جهان باز کند. این پیامد کاملاً با امپریالیسم قدیمی تمایز دارد که در آن یک کشور مرکزی خاص کشور یا حوزه‌ی نفوذ مستعمره‌ی خود را به‌عنوان منطقه‌ی حفاظت‌شده‌ی انحصاری‌اش برای استثمار به روی دیگران می‌بندد. صورت‌بندی دقیق‌تر این است که صندوق بین‌المللی پول (یا بانک جهانی، سایر بانک‌های منطقه‌ای، سازمان تجارت جهانی و غیره) را نه ابزاری برای امپریالیسم «آمریکا» بلکه برای استثمار سرمایه‌داری فراملی توصیف کنیم.

تداوم موجودیت دولت ملی شرط اصلی برای قدرت طبقاتی سرمایه‌ی فراملی است، نه برای «هژمونی آمریکا» یا «امپراتوری جدید آمریکا». طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی توانسته است از دولت‌های مرکزی محلی برای شکل دادن به ساختارهای فراملی و تحمیل این ساختارها بر ملت‌ها و مناطق متمایز استفاده کند. مسئله‌ی واقعی تداوم موجودیت دولت‌های ملی و دولت‌های ملی قدرت‌مند در یک نظام جهانی شده نیست، واقعیتی که منافای با تز طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی و دولت فراملی نیست بلکه کارکرد آن‌هاست. پس چگونه باید نقش دولت ملی آمریکا را درک کنیم؟

سرمایه‌داری جهانی و دولت آمریکا

پیامدهای سیاسی فراملی شدن سرمایه چیست؟ وود به این موضوع توجه نمی‌کند، زیرا او همچنان سرمایه را سازمان‌دهی شده در سطح ملی می‌بیند. مرکزگرایی دولت-ملت او ما را به مسیری می‌کشاند که ناگزیر مقوله‌های شی‌عواره به کار می‌برد و تحلیل دولت وبری را جای‌گزین تحلیل طبقاتی مارکسیستی می‌کند. رئالیسم فرض می‌کند که اقتصاد جهانی به اقتصادهای ملی متمایز تقسیم شده که با یک‌دیگر تعامل دارند. هر اقتصاد ملی توپ بیلاردی است که به اقتصادهای ملی دیگر اصابت می‌کند. این تصویر بیلاردی سپس در پویش‌های سیاسی جهانی اعمال می‌شود. تا جایی که مناسبات اجتماعی واقعی به مناسبات دولتی ملی انعطاف‌ناپذیر بدل می‌شود، کل این برساخت یک شی‌عواره می‌شود. نقطه آغاز واکاوی رایج همانا این فرض است که سرمایه‌داری سده‌ی بیست‌ویکم با طبقات و دولت‌های سرمایه‌دار ملی مشخص می‌شود که از منافع رقابتی این گروه‌های ملی در مقابل یک‌دیگر دفاع می‌کنند. در واقع، به نظر وود، پویش‌های سیاسی جهان باید با رقابت و منازعه میان واحدهای ملی توضیح داده شود، و سیاست خارجی آمریکا هم‌چون ابزاری برای پیشبرد منافع سرمایه‌ی «داخلی‌اش» در مواجهه با رقابت با سایر سرمایه‌های ملی در نظر گرفته می‌شود. اما او می‌افزاید: «برای اولین بار در تاریخ دولت ملی مدرن، قدرت‌های بزرگ جهان درگیر رقابت مستقیم ژئوپلیتیکی و نظامی نیستند. چنین رقابتی عملاً جای خود را به رقابت به شیوه‌ی سرمایه‌دارانه داده است.» [۲۶]

اما آیا دولت‌ها می‌توانند «به شیوه‌ی سرمایه‌دارانه رقابت کنند»؟ در این‌جا، باید به شی‌ءوارگی دخیل در بر ساخت وود اشاره کنیم. این که دولت‌ها را بازیگر به معنای دقیق کلمه در نظر بگیریم، به معنای شی‌ءواره کردن آن‌هاست. دولت-ملت‌ها رقابت نمی‌کنند؛ آن‌ها به‌خودی‌خود هیچ «کاری» نمی‌کنند. طبقات و گروه‌های اجتماعی بازیگران تاریخی هستند. طبقات اجتماعی و گروه‌هایی که در داخل و خارج از دولت‌ها (و سایر نهادها) عمل می‌کنند، به‌عنوان عاملان تاریخی جمعی عمل می‌کنند. این گروه‌ها و طبقات اجتماعی از طریق سازمان جمعی و از طریق نهادهایی عمل می‌کنند که یکی از مهم‌ترین آن‌ها دولت است. دستگاه‌های دولتی آن دسته ابزارهایی هستند که مناسبات و پراتیک‌های طبقاتی و گروهی-اجتماعی را که از چنین عاملیت جمعی ناشی می‌شود، تحمیل و بازتولید می‌کنند.

اینک، اگر بخواهیم با رویکرد مارکسیستی به دولت به‌عنوان نهادی برخاسته از پیکربندی نیروهای طبقاتی و اجتماعی در جامعه‌ی مدنی — در واقع، به‌عنوان یک رابطه‌ی طبقاتی — هم‌خوان باشیم، باید آن طبقات و آن نیروهای اجتماعی را در دوره‌های تاریخی خاص واکاوی کنیم. اگر گروه‌هایی از سرمایه‌داران به صورت ملی سازمان‌دهی شده باشند، ممکن است در رقابت با یک‌دیگر به دولت‌های ملی «خود» روی بیاورند و از این رو رقابت‌شان ممکن است شکل رقابت‌های دولتی را به خود بگیرد. این دقیقاً همان چیزی است که ما در مرحله‌ی اولیه‌ی دولت-ملت سرمایه‌داری جهانی شاهد بودیم. اما، پس از آن، گفتن این که «دولت-ملت‌ها» («قدرت‌های بزرگ جهان») «رقابت» می‌کنند، چنان که وود می‌گوید، صرفاً صورت کوتاه‌شده‌ی این سخن است که «گروه‌های سرمایه‌داری ریشه‌یافته در قلمروهای خاص که منافع رقابتی خود را از طریق رقابت دولت‌های ملی خاص دنبال می‌کنند، به رقابت با هم می‌پردازند». اگر بنا بود تصدیق وود را با رجوع به صورت کوتاه‌شده‌اش ضمن حذف کردن شی‌ءوارگی دولت و به کاربردن واکاوی طبقاتی مارکسیستی با عبارت‌های دیگری بیان می‌کردیم، می‌توانستیم چیزی شبیه به عبارت‌های زیر بگوییم: «برای اولین بار در تاریخ نظام دولت-ملت مدرن گروه‌های سرمایه‌داری مبتنی بر قلمروهای ملی از طریق دولت‌های ملی مرتبط خود، نه با رقابت ژئوپلیتیکی و نظامی بلکه با رقابت مستقیم سرمایه‌داری با یک‌دیگر مواجه شده‌اند.» اکنون این گزاره به گونه‌ای بازنویسی می‌شود که شی‌ءوارگی دولت حذف می‌شود. اما اگر بتوان نشان داد که مجموعه‌های مسلط بر سرمایه‌های ملی در مدارهای فراملی نفوذ کرده و در آن‌ها ادغام شده‌اند، آیا باز هم این عبارت‌ها تبیین تجربی دقیقی برای واقعیت سده‌ی بیست‌ویکم خواهند بود؟

اجازه دهید به تز وود درباره‌ی امپریالیسم آمریکا بازگردیم. او پیش از این تاکید کرد: «برای اولین بار در تاریخ دولت ملی مدرن، قدرت‌های بزرگ جهان درگیر رقابت مستقیم ژئوپلیتیکی و نظامی نیستند. چنین رقابتی عملاً جای خود را به رقابت به شیوه‌ی سرمایه‌دارانه داده است.» [۲۷] اکنون او می‌افزاید:

«پس هژمونی امپریالیستی در دنیای سرمایه‌داری جهانی به معنای کنترل اقتصادها و دولت‌های رقیب بدون جنگ با آنهاست. در عین حال، دکنترین نظامی جدید [آمریکا] بر این فرض استوار است که قدرت نظامی ابزاری ضروری برای حفظ تعادل حیاتی است، حتی اگر کاربرد آن در کنترل رقبای اصلی غیرمستقیم باشد.» [۲۸]

این برساخت در این جا به‌عنوان روایت به‌هنگام‌شده‌ی نظریه‌ی قدیمی موازنه‌ی قدرت ظاهر می‌شود که به موجب آن قدرت مسلط برای حفظ تعادل بین قدرت‌های رقیب دیده می‌شود. اما چه مدرکی داریم که نشان دهد دولت آمریکا در سال‌های اخیر برای محافظت و دفاع از سرمایه‌ی خاص آمریکا و حذف یا تضعیف سایر سرمایه‌های خاص ملی اقدام کرده است، آن‌گونه که وود مطرح و نظریه‌ی کلاسیک مارکسیستی امپریالیسم پیش‌بینی می‌کند؟ این رویکرد خالی از محتوای تجربی به نظر می‌رسد. به سادگی فرض می‌کند که دولت آمریکا در رقابت با سایر سرمایه‌های ملی کشورهای اصلی به نفع سرمایه‌ی «آمریکا» عمل می‌کند. بر چه اساسی باید نتیجه بگیریم که شرکت‌های بزرگ فراملی به‌عنوان ذینفعان احتمالی اقدام دولت آمریکا، سرمایه‌ی «آمریکا» را نمایندگی می‌کنند؟ این موضوع حتی به‌عنوان یک مسئله طرح نشده و کمتر از آن مستند شده است. با این حال، دقیقاً بر این اساس است که وود، همراه با بسیاری از آثار اخیر، بحث امپریالیسم آمریکا را در عصر کنونی پیش می‌برند.

شواهد نشان می‌دهد که سیاست‌های آمریکا در عصر کنونی — مانند تحمیل برنامه‌های تعدیل ساختاری نئولیبرالی و حمایت از توافق‌نامه‌های تجارت آزاد — به‌طور کلی در خدمت گشودن بیش‌تر مناطق و بخش‌های سراسر جهان به روی سرمایه‌داری جهانی بوده است. با رویکرد تجربی، شواهد کمی وجود دارد که نشان دهد سیاست‌های دولت آمریکا در سال‌های اخیر منافع سرمایه‌ی «آمریکا» را در مقابل سایر سرمایه‌های «ملی» ارتقا داده است. برعکس، دولت آمریکا، در اصل، منافع سرمایه‌داری فراملی را پیش برده است. مثلاً، رژیم بوش پیوسته یک‌پارچگی بازار جهانی نئولیبرالی را تصویب و دنبال می‌کرد، و نه سیاست کاهش هزینه‌های اقتصادی ملی. و تجزیه و تحلیل نهادهای دولت فراملی نشان می‌دهد که آنها نه برای اجرای سیاست‌های «آمریکا» بلکه به‌طور کلی برای سوق دادن سیاست‌های ملی محور در راستای هم‌سویی فراملی عمل می‌کنند.

اما، اجازه دهید به یاد بیاوریم، مشکل برساخت وود دوگانه است: در وهله اول، فرض می‌کند که سرمایه هنوز در اصل در سطح ملی سازمان یافته است. دوم، دولت را شی‌ءواره می‌کند. پیامدهای منطقی و تحلیلی تبدیل دولت‌ها و «آمریکا» به بازیگران شی‌ءواره، و این استدلال که هر دولت نماینده‌ی سرمایه‌های «ملی خود» در رقابت است، و این که سیاست‌های بین‌المللی آمریکا برای پیشبرد منافع سرمایه «آمریکا»، «کنترل

اقتصادها و دولت‌های رقیب» و «حفظ تعادل حیاتی» در میان آنهاست چه نتایجی دارد؟ وود پیشنهاد زیر را مطرح می‌کند:

«نوع کنترل اقتصاد جهانی که آمریکا از آن برخوردار است، در حالی که نمی‌تواند تضادهای «اقتصاد بازار» را حل کند، می‌تواند برای وادار کردن اقتصادهای دیگر به خدمت به منافع هژمون امپراتوری در پاسخ به نیازهای نوسان **سرمایه‌ی داخلی خودش** (تاکید از من است) استفاده کند و استفاده می‌کند... [دولت آمریکا] می‌تواند کشاورزان معیشتی را مجبور کند که برای **بازارهای صادراتی** به تولید محصول نقدی واحد روی آورند. **مورد بعدی، بر حسب نیاز**، (تاکید از من است) می‌تواند به‌طور موثری با تقاضای گشودن بازارهای جهان سوم، این کشاورزان را از بین ببرد... [دولت آمریکا] می‌تواند به‌طور موقت از تولید صنعتی در اقتصادهای نوظهور از طریق سفته بازی مالی حمایت کند و سپس با نقد کردن سودهای سوداگرانه، یا کاهش زیان و ادامه کار، ناگهان زیر پای آن اقتصادها را خالی کند.» [۳۹]

وود با تکرار دولت آمریکا از آن به‌عنوان بازیگری تقویت‌شده یاد می‌کند. این رویکرد تمرکز عاملیت را از طبقات و گروه‌های اجتماعی به دولت‌ها تغییر می‌دهد. علاوه بر این، رابطه‌ی واقعی بین گروه‌های اجتماعی، طبقات و دولت‌ها را وارونه می‌کند، به این صورت که دولت‌ها اقتصادها را مجبور به تامین منافع خود نمی‌کنند؛ گروه‌ها و طبقات اجتماعی دولت‌ها را وادار می‌کنند تا منافع طبقاتی و گروهی خود را تامین کنند. دو فرض در این گزاره وجود دارد. اول این که دولت‌ها بازیگر هستند و دوم این که «سرمایه‌ی آمریکا» ذینفع مفروض از اقدامات دولتی آمریکا است، مانند اجبار کشاورزان معیشتی به روی آوردن به تولید محصول نقدی و غیره. وقتی زیر پای اقتصاد «ملی» یک کشور معین خالی می‌شود — مثلاً آرژانتین در بحرانی که در اواخر ۲۰۰۱ شروع شد، یا مکزیک در بحران پزو ۱۹۹۵، یا آسیا در بحران مالی ۱۹۹۸-۱۹۹۷ چه کسی زیر پای آن‌ها را خالی می‌کند؟ در واقع، کارگزاران دخیل سرمایه‌گذاران فراملی‌اند، نه دولت آمریکا بلکه «سرمایه‌داران فراملی». ثانیاً، در همین راستا، وقتی به‌طور تجربی هر نمونه‌ی جدیدی را از زیر پا خالی کردن کشوری بررسی می‌کنیم که در آن‌ها سرمایه‌گذاران فراملی سود سوداگرانه‌ی خود را نقد می‌کنند و به این کار ادامه می‌دهند، پی می‌بریم که کسانی که سرمایه‌ی خود را از یک منطقه بیرون می‌کشند، یا آن را فوراً از یکی به دیگری تغییر می‌دهند، اتباع کشورهای متعددی‌اند. در واقع، همان‌طور که تجزیه و تحلیل «توزیع سود سوداگرانه، یا کاهش زیان و حرکت رو به جلو» در خصوص آرژانتین، مکزیک، روسیه یا هر نمونه‌ی جدید دیگری نشان می‌دهد، اتباع همان کشورها (یعنی سرمایه‌داران آرژانتینی، مکزیک یا روسی) اغلب در این حرکت سرمایه‌ی فراملی شرکت می‌کنند، زیرا آن‌ها خودشان سرمایه‌گذاران فراملی هستند. [۳۰] آیا می‌توان نتیجه گرفت که هر اقدام خاصی که دولت آمریکا در این موارد انجام داده باشد، با هدف پیشبرد منافع خاص سرمایه‌ی «آمریکا» در رقابت با سایر سرمایه‌های ملی، «کنترل اقتصادها و دولت‌های رقیب»

و «حفظ تعادل بحرانی در میان آن‌ها» بوده است؟ یا این که حقایق تجربی با این نتیجه‌ی تحلیلی سازگارتر است که هر اقدامی که دولت آمریکا در آرژانتین یا جاهای دیگر برای تسهیل سودآوری سرمایه‌داران انجام می‌دهد، در راستای منافع سرمایه‌داران فراملی است؟

شواهد در عصر نئولیبرالیسم نشان می‌دهد که صرف‌نظر از این که چه کشوری را مطالعه می‌کنیم، نهاد خاصی که بیش‌تر احتمال دارد «کشاورزان معیشتی را مجبور کند تا برای **بازارهای** صادراتی به تولید محصول نقدی واحد روی آورند» احتمالاً یک سازمان فراملی مانند بانک جهانی است. شواهد موید نقش این نهادهای فراملی به آن اندازه که حاکمیت یک دستگاه دولت فراملی در راستای منافع سرمایه‌ی جهانی عمل می‌کند، از گزاره‌ی هژمونی آمریکا پشتیبانی نمی‌کنند. علاوه بر این، روند واقعی تاریخی در سال‌های اخیر نشان می‌دهد که کشاورزان معیشتی مجبور نیستند به تولید محصولات نقدی روی بیاورند، بلکه نشان می‌دهد که کشاورزان معیشتی در چند دهه‌ی گذشته تمایل داشته‌اند زمین‌های خود را به صنعت کشت واکذار کنند و صنعت کشت عموماً سرمایه‌گذاران محلی را همراه با شرکت‌های فراملی از سراسر جهان کنار هم گرد می‌آورد. ما کم‌تر یک دولت-ملت امپریالیستی را می‌بینیم که از سرمایه‌ی خویش حمایت می‌کند، و بیش‌تر شاهد عاملیت گروه‌های محلی به‌عنوان بخشی از ساختار طبقاتی فراملی هستیم که در آن دولت آمریکا و نهادهای فراملی با هم برای پیشبرد انباشت سرمایه‌ی جهانی کار می‌کنند. [۳۱]

وود بعداً می‌نویسد: «اتحادیه‌ی اروپا قدرت اقتصادی بالقوه قوی‌تری از آمریکا است.» [۳۲] با این حال، هر مطالعه‌ی تجربی درباره‌ی اقتصاد جهانی نشان می‌دهد که مجموعه‌های شرکت‌های واقعاً فراملی هم در داخل و هم در خارج از مرزهای سرزمینی اتحادیه‌ی اروپا فعالیت می‌کنند، سرمایه‌گذاران فراملی از همه کشورها روزانه تریلیون‌ها یورو مبادله می‌کنند و سرمایه‌گذاران اروپایی عمیقاً در مدارهای فراملی انباشت که به‌طور جدایی‌ناپذیری اقتصاد «آمریکا» را در می‌نوردند ادغام می‌شوند، به همان اندازه که سرمایه‌گذاران آمریکایی در چنین مدارهایی ادغام می‌شوند که اقتصاد اتحادیه‌ی اروپا را در می‌نوردند. در نهایت، تنها چیزی که سرمایه‌داران فراملی را در سراسر جهان «آمریکایی»، «اروپایی» یا «مالزیایی» و غیره می‌سازد، کنترل آن‌ها بر مدارهای سرمایه‌ی ملی متمایز در رقابت با دیگر مدارهای ملی نیست، آن‌گونه که وود می‌خواهد باور کنیم، بلکه به‌طور فزاینده‌ای صرفاً گذرنامه‌ای است که این سرمایه‌گذاران با خود حمل می‌کنند، و قطعاً برخی از ویژگی‌های فرهنگی و بقایای تاریخ‌ها و علایق منطقه‌ای که هر چه بیش‌تر از منافع مادی و طبقاتی متمایز ملی جدا شده‌اند.

اندکی قبل از تهیه‌ی این مقاله (ژوئیه ۲۰۰۴)، در سفری به شیلی در ژوئیه ۲۰۰۴ به گزارشی برخورد کردم مبنی بر این که سرمایه‌داران شیلیایی در ۲۰۰۳ حدود ۴۰ میلیارد دلار در سراسر جهان در صندوق‌های

بازنشستگی، اوراق بهادار و سایر مراکز مالی مختلف سرمایه‌گذاری کرده‌اند. گزارش صندوق بین‌المللی پول در همان ماه توضیح می‌دهد که سرمایه‌گذاران مالزیایی، آلمانی، روسی، ژاپنی و آمریکایی از جمله هزاران دارنده‌ی اوراق قرضه‌ی آرژانتینی هستند که از صندوق بین‌المللی پول و گروه جی ۸ خواسته‌اند که دولت آرژانتین نکول خود را بازگرداند و به این اوراق احترام بگذارد. از این رو، هنگامی که دولت آمریکا، صندوق بین‌المللی پول یا گروه جی ۸ دولت آرژانتین را تحت فشار قرار می‌دهند تا بدهی خود را به سرمایه‌داران خصوصی از سرتاسر جهان بپردازد، آیا دولت آمریکا، آن‌طور که وود می‌گوید، در خدمت منافع سرمایه‌ی داخلی خود یا حتی بی‌شکل‌تر «منافع هژمون امپراتوری» است؟ یا این که دولت آمریکا همراه با صندوق بین‌المللی پول و جی ۸، در خدمت منافع سرمایه‌ی فراملی و منافع مدارهای سرمایه‌داری جهانی هستند و نه مدارهای خاص محلی یا ملی؟ هم‌چنین، در ژوئیه ۲۰۰۴، **لوموند دیپلماتیک** اطلاع داد که بزرگترین شرکت تایلند، گروه چاروئن پوک‌پاند (سی‌پی‌جی)، ۱۰۰ هزار نفر را در ۲۰ کشور در عملیات‌های مختلف از تولید طیور و سایر مواد غذایی گرفته تا بذر، مخابرات، خوراک، و نمایندگی فروشگاه‌های خرده‌فروشی استخدام می‌کند. واضح است که هرگاه فشارهای آمریکا یا صندوق بین‌المللی پول اقتصاد هر یک از آن ۲۰ کشور را به روی اقتصاد جهانی بگشایند، سی‌پی‌جی و سرمایه‌گذاران آن به همان اندازه ذینفع‌اند که سرمایه‌گذاران فراملی از آمریکا یا جاهای دیگر. و مطمئناً سی‌پی‌جی از فروش قطعات مرغ خود (که بیش‌تر بابت آن معروف است) در بازار جدید عراق که با تهاجم آمریکا گشوده شد، بسیار خرسند است. [۳۳]

دستگاه دولتی آمریکا به‌عنوان قدرت‌مندترین مؤلفه دولت فراملی از منافع سرمایه‌گذاران فراملی و کل نظام دفاع می‌کند. گسترش نظامی به نفع شرکت‌های فراملی است. یگانه دستگاه نظامی در جهان که قادر به اعمال اقتدار قهری جهانی است، ارتش آمریکا است. ذینفعان اقدام نظامی آمریکا در سراسر جهان نه «آمریکا» بلکه گروه‌های سرمایه‌داری فراملی‌اند. این رابطه‌ی طبقاتی اساسی بین طبقه‌ی سرمایه‌دار فراملی و دولت ملی آمریکا است. به‌طور کلی‌تر، تغییرات ساختاری که منجر به فراملی شدن سرمایه‌ها، امور مالی و بازارهای ملی شده است، و نتایج واقعی کارزهای سیاسی و نظامی اخیر به رهبری آمریکا، شکل‌های جدیدی از سلطه‌ی جهانی سرمایه‌داری را نشان می‌دهد که به موجب آن مداخله‌ی آمریکا شرایط مساعدی را برای نفوذ سرمایه‌ی فراملی و ادغام بازسازی‌شده‌ی منطقه دخالت‌شده در نظام جهانی ایجاد می‌کند. هیچ نمونه‌ای بهتر از عراق وجود ندارد که نشان می‌دهد چگونه ارتش آمریکا ابزاری آشکار برای ادغام اجباری یک‌جای یک منطقه در سرمایه‌داری جهانی است. مثلاً، نیروهای اشغال‌گر آمریکا مدت کوتاهی پس از حمله به عراق «فرمان شماره‌ی ۳۹ درباره‌ی سرمایه‌گذاری خارجی» را صادر کردند که درهای عراق را به روی سرمایه‌گذاران سرمایه‌داران از هر نقطه‌ی جهان گشود و امکان مالکیت ۱۰۰ درصدی خارجی و تعهد «رفتار ملی» [۳۳-۱] نسبت به شرکت‌های خارجی، ارسال بدون محدودیت مالیاتی سودها و سایر وجوه، و مجوزهای

مالکیت ۴۰ ساله را فراهم آورد. [۳۴] برخلاف آنچه ما از بر ساخت وود انتظار داریم، نیروی اشغال‌گر آمریکا هیچ مزیت خاصی برای سرمایه‌ی «آمریکا»یی و بازارهای خودش ایجاد نکرد.

در مجموع، پویش‌های این مرحله‌ی نوظهور در سرمایه‌داری جهانی را نمی‌توان از طریق دیدگاه محدود تفکر دولت-ملت محور درک کرد. رابطه‌ی جدیدی بین فضا و قدرت وجود دارد که تازه شروع به نظریه‌پردازی درباره‌ی آن شده است، با روابط جدید سیاسی، فرهنگی و نهادی که آشکارا فراملی‌اند، به این معنا که دولت-ملت اساساً در این روابط همانند گذشته میانجی نیست. این بدان معنا نیست که دولت-ملت دیگر مهم نیست، بلکه نظام دولت-ملت به‌عنوان واحدهای متعامل گسسته — نظام بین‌دولتی — دیگر اصل سازمان‌دهنده توسعه‌ی سرمایه‌داری یا تنها چارچوب نهادی نیست که نیروهای اجتماعی و طبقاتی و پویش‌های سیاسی را شکل می‌دهد. اگر بخواهیم نقش اقتصادهای محلی و منطقه‌ای و ساختارهای طبقاتی را به درستی درک کنیم، باید آن‌ها را از منظر نقطه ورود آن‌ها به انباشت جهانی بررسی کرد و نه رابطه‌ی آن‌ها با بازاری ملی یا ساختار دولتی خاص. این به معنای نادیده گرفتن شرایط، تاریخ یا فرهنگ محلی نیست. [۳۵] اما ارتباطشان با نظام فراملی و برهم‌کنش امر جهانی و امر محلی تعیین‌کننده است.

توضیحات پایانی: سرمایه‌داری و نظریه‌ی امپریالیسم

به‌عنوان نتیجه‌گیری به ادعای وود بازمی‌گردیم که لحظه‌ی کنونی با امپریالیسم سرمایه‌دارانه جدیدی تعریف می‌شود که در اواخر سده‌ی بیستم و در تمایز با امپریالیسم‌های قبلی در عصر مدرن ظهور کرد. آیا در مناسبات سلطه‌ی سیاسی و استثمار اقتصادی در نظام جهانی سده‌ی بیست‌ویکم چیز جدیدی وجود دارد؟ من معتقدم که وجود دارد، و ما می‌توانیم آنچه را که جدید است، نه با مقوله‌ها و چارچوب تحلیلی که وود ایجاد کرده است، بلکه با مفهوم جهانی‌سازی به‌عنوان مرحله‌ای فراملی نوظهور (هنوز در حال آشکار شدن) در تکامل مداوم سرمایه‌داری جهانی توضیح دهیم.

من کاملاً با وود موافقم که فقط در دهه‌های اخیر است که سرمایه‌داری به‌عنوان یک رابطه‌ی اجتماعی جهانی شده است، به نحوی که نظریه‌پردازی ما از امپریالیسم در عصر کنونی باید اذعان کند که «الزامات سرمایه‌داری ابزاری جهانی برای سلطه‌ی امپریالیستی‌اند.» [۳۶] دو مؤلفه‌ی مرتبط با نظریه‌ی کلاسیک مارکسیستی امپریالیسم عبارتند از رقابت و تضاد بین قدرت‌های اصلی سرمایه‌داری؛ و استثمار مناطق پیرامونی از سوی این قدرت‌ها. اگر منظور ما از امپریالیسم فشارهای بی‌امان برای گسترش بیرونی سرمایه‌داری و سازوکارهای سیاسی، نظامی و فرهنگی متمایزی است که این گسترش و تصاحب مازاد تولید را تسهیل می‌کند، آن‌گاه این یک الزام ساختاری است که در سرمایه‌داری حک شده است. به این معنا، امپریالیسم مفهومی حیاتی برای سده‌ی بیست‌ویکم باقی می‌ماند. اما هیچ چیزی در این امپریالیسم وجود

ندارد که لزوماً آن را به یک دیدگاه هم‌زمان مرتبط کند که سرمایه‌داری، بنا به تعریف، شامل رقابت میان ترکیب‌های سرمایه‌داری ملی و در نتیجه رقابت سیاسی و نظامی میان دولت‌های ملی است. لحظه‌ی کنونی (پس از ۱۱ سپتامبر) ممکن است نشان‌دهنده‌ی صعود جدید امپریالیسم در پاسخ به بحران سرمایه‌داری جهانی باشد. اما، تصدیق این امپریالیسم «جدید» به معنای آن نیست که نوعی امپریالیسم «آمریکا» در چارچوب دولت-ملت قدیم از نو باب شده است، چنان‌که آثار متداول این روزها مدعی است.

در میان نخبگان جهانی، صرف‌نظر از ملیت رسمی‌شان، اختلاف اندکی وجود دارد که قدرت آمریکا باید به شدت اعمال شود (مثلاً برای تحمیل برنامه‌های صندوق بین‌المللی پول، بمباران یوگسلاوی سابق، برای حفظ صلح و مداخلات «بشردوستانه» و غیره) تا سرمایه‌داری جهانی حفظ و از آن دفاع شود. مداخله‌ی نظامی به ابزار اصلی برای گشودن اجباری مناطق جدید به روی سرمایه‌ی جهانی و حفظ روند «تخریب خلاقانه» تبدیل شده است. در این راستا، امپریالیسم «آمریکا» به استفاده‌ی نخبگان فراملی از دستگاه دولتی آمریکا برای ادامه‌ی تلاش برای گسترش، دفاع و تثبیت نظام سرمایه‌داری جهانی اشاره دارد. دولت آمریکا نقطه‌ی تراکم فشارهای گروه‌های مسلط در سراسر جهان برای حل مشکلات سرمایه‌داری جهانی و تضمین مشروعیت کلی نظام است. سوال این است که قدرت دولتی آمریکا از چه راه‌ها، تحت چه شرایط، ترتیبات و استراتژی‌های خاصی باید اعمال شود؟ ما با امپراتوری سرمایه‌ی جهانی روبه‌رو هستیم که دفتر مرکزی آن بنا به دلایل تاریخی آشکار در واشنگتن است.

دولت آمریکا تلاش کرده است تا به نمایندگی از منافع سرمایه‌داری فراملی نقش رهبری را ایفا کند. ناتوانی فزاینده در انجام این کار نه به تشدید رقابت یا رقابت ملی بلکه به غیرممکن بودن کار در دست انجام با توجه به بحران سرمایه‌داری جهانی اشاره دارد. نخبگان جهانی واکنش‌های پراکنده و گاه نامنسجمی از جمله تشدید قهر نظامی، جست‌وجوی اجماع پس‌واشنگتن، و مناقشات داخلی تند را به نمایش گذاشته‌اند. مخالفت فرانسه، آلمان و سایر کشورها با تهاجم به عراق، نشان‌گر اختلافات شدید تاکتیکی و استراتژیک درباره‌ی چگونگی واکنش به بحران، تقویت نظام و گسترش آن بود. عدم‌ارتباط این موضوع به رقابت دولت-ملت‌ها باید از این واقعیت آشکار شود که بخش بزرگی از نخبگان آمریکا مخالف جنگ بودند — نه فقط دموکرات‌ها، بلکه طرف‌داران امنیت ملی جمهوری خواه مانند برنت اسکوکرافت و لارنس ایگلبرگر.

سرمایه‌داری جهانی در اوایل سده‌ی بیست‌ویکم در بحران بود. این بحران شامل سه بعد مرتبط است. اولاً این یک بحران دوقطبی شدن اجتماعی است. این نظام نمی‌تواند نیازهای اکثریت بشریت را برآورده کند یا حتی دست‌کم بازتولید اجتماعی را تضمین کند. ثانیاً بحران ساختاری فوق‌انباشت است. این نظام نمی‌تواند گسترش یابد، زیرا به حاشیه رانده شدن بخش چشم‌گیری از انسان‌ها از مشارکت مستقیم تولیدی، فشار

نزولی بر دستمزدها و مصرف عمومی در سراسر جهان، و قطبی شدن درآمد، توانایی بازار جهانی را برای جذب تولید جهانی کاهش داده است. مشکل جذب مازاد هزینه‌های نظامی دولتی و رشد مجتمع‌های نظامی - صنعتی را به خروجی مازاد تبدیل می‌کند و رانش به یک جنگ ترسناک داخلی به جزیی از نظم جهانی کنونی بدل شده است. سوم ما با بحران مشروعیت و اقتدار روبه‌رو هستیم. میلیون‌ها و شاید حتی میلیاردها نفر در سراسر جهان مشروعیت نظام را به‌طور فزاینده‌ای زیر سوال برده‌اند و این نظام با چالش گسترده‌ی ضدهژمونیک مواجه است.

نئولیبرالیسم در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ به‌طور «مسالمت‌آمیزی» مناطق جدیدی را به روی سرمایه‌های جهانی گشود. همان‌طور که وود احتمالاً موافق است، این روند اغلب از طریق اجبار اقتصادی به تنهایی انجام می‌شد و توسط قدرت ساختاری اقتصاد جهانی بر کشورهای جداگانه ممکن شد. اما این قدرت ساختاری در مواجهه با بحران سه‌جانبه‌ای که در بالا به آن اشاره شد کارایی کم‌تری داشت. فرصت‌ها برای گسترش درون‌گستر و برون‌گستر با پایان یافتن خصوصی‌سازی‌ها به پایان رسید، زیرا کشورهای «سوسیالیست» سابق دوباره در سرمایه‌داری جهانی ادغام شدند، زیرا مصرف بخش‌های پردرآمد در سراسر جهان به سقف خود رسید و غیره. فضای گسترش «مسالمت‌آمیز»، هم درون‌گستر و هم برون‌گستر، روز به روز محدودتر شد. تهاجم نظامی در این زمینه به ابزاری برای گشودن بخش‌ها و مناطق جدید، برای بازسازی اجباری فضا به منظور انباشت بیش‌تر تبدیل شده است. قطار نئولیبرالیسم به مداخله‌ی نظامی و تهدید تحریم‌های قهری به‌عنوان لوکوموتیوی برای پیش‌برد اجماع رو به زوال واشنگتن گره خورد. «جنگ علیه تروریسم» یک خروجی نظامی به ظاهر بی‌پایان برای سرمایه مازاد فراهم می‌کند، با ایجاد کسری عظیم برچیدن عمیق‌تر دولت رفاه کینزی را توجیه و ریاضت نئولیبرالی را در محل درگیر می‌کند، و به ایجاد یک دولت پلیسی برای سرکوب مخالف سیاسی به نام امنیت مشروعیت می‌بخشد. در دوره‌ی پس از ۱۱ سپتامبر به نظر می‌رسید که بعد نظامی تأثیر تعیین‌کننده‌ای در پیکربندی مجدد سیاست جهانی داشت. رژیم بوش تضادهای اجتماعی و اقتصادی را نظامی کرد و یک بسیج دائمی جنگی برای تثبیت نظام از طریق قهر مستقیم به راه انداخت.

اما آیا همه‌ی این‌ها شواهدی برای تلاش جدید آمریکا برای هژمونی بود؟ یا کارزار آمریکا برای «رقابت» با سایر کشورهای بزرگ؟ یا برای دفاع از «سرمایه‌ی داخلی خود»؟ یا برای «حفظ تعادل حیاتی» و «کنترل رقبای اصلی [دولتی]»؟ اطمینان دارم که دلایلم برای رد چنین استدلالی در این مقاله‌ی انتقادی روشن شده است.

The Pitfalls of Realist Analysis of Global Capitalism: A Critique of Ellen Meiksins Wood's Empire of Capital

نوشته‌ی William I. Robinson که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[1]. Wood 2003, p. 4.

[2]. Ibid.

[3]. Wood 2003, p. x.

[4]. Wood 2003, p. 151.

[5]. Wood 2003, p. 111.

[6]. Wood 2003, p. 127.

[7]. Wood 2003, p. 23.

[8]. Wood 2003, p. 132.

[9]. Ibid.

[10]. Wood 2003, p. 129.

[11]. Wood 2003, p. 133.

[12]. Wood 2003, p. 134.

[۱۳]. برای جمع‌بندی این مدرک مثلاً بنگرید به Robinson 2004a

[14]. Wood 2003, p. 135.

[15]. Robinson 2004a.

[۱۶]. استدلال‌هایم درباره‌ی جهانی شدن در آثار زیر گنجانده شده‌اند: Robinson 2003, 2004a, 2004b

[17]. Wood 2003, p. 155.

[۱۸]. برای بررسی استدلال کامل بنگرید به Robinson 2003, 2004a, 2004b

[۱۹]. یکی از نمونه‌های متعدد کافی است (و البته در این جا باید ساده کنم). با فروپاشی نظم بورژوازی در ونزوئلا در دهه‌ی ۱۹۹۰ و احتمال این که طبقات مردمی بتوانند قدرت دولتی را به دست آورند (که تا حدی با انتخاب هوگو چاوز در ۱۹۹۸ به دست آوردند)، گروهی از بوروکرات‌های دولتی و سرمایه‌گذاران خصوصی نزدیک به شرکت دولتی نفت، PDVSA، شروع به راه‌اندازی شرکت‌های تابعه در خارج از کشور در همکاری با شرکت‌های نفتی خصوصی فراملی کردند و ثروت نفتی کشور را به خارج از کشور و به حساب‌های بخش خصوصی سرمایه‌گذاران فراملی (از جمله اتباع ونزوئلا) از طریق قیمت‌گذاری انتقالی ریخت. دفتر مرکزی شرکت در کاراکاس و این شبکه از شرکت‌های تابعه در سراسر جهان (مثلاً بنگرید به لندر ۲۰۰۳ و نیمایر ۲۰۰۴). چنین گردش سرمایه‌ی تولیدشده توسط نفت تنها در مرحله‌ی جهانی شدن سرمایه‌داری ممکن بود. به این ترتیب، طبقات مردمی، حتی با به دست آوردن جای پای در دولت، کم‌تر قادر به استفاده از آن دولت به‌عنوان اهرمی نهادی برای گرفتن ثروت از دست یک بورژوازی فراملی شده بودند.

[۲۰]. وقتی وود به «شکل جهانی» سرمایه اشاره می‌کند، منظورش برداشت من از سرمایه‌ی فراملی نیست. در عوض، منظورش این است که سرمایه‌های ملی اکنون با جهانی شدن سرمایه‌داری به جهانیان دسترسی دارند.

[21]. Wood 2003, pp. 5–6.

[22]. Wood 2003, p. 152.

[23]. See, for example, Omhae 1996.

[24]. See, for example, Wood 2002.

[۲۵]. اگرچه این گزاره را نمی‌توان در این‌جا کندوکاو کرد، پیشنهاد می‌کنم که تبیین جلوه‌ی جغرافیایی **خاص** در نظام دولت-ملت که سرمایه‌داری جهانی به دست آورد، باید در توسعه ناموزون تاریخی این نظام، از جمله گسترش تدریجی آن در سراسر جهان یافت. فضای قلمرومند شرایط متمایز بازار و انباشت سرمایه را اغلب در برابر یک‌دیگر در خود جای داد، فرآیندی که با عمیق‌تر شدن و توسعه‌ی دولت‌های ملی، قوانین اساسی، نظام‌های حقوقی، سیاست و فرهنگ و عاملیت بازیگران جمعی (به‌عنوان مثال، وستفالن، ناسیونالیسم و غیره) به سمت خودبازتولیدی گرایش می‌یابد. این شکل فضایی خاص از توسعه‌ی ناموزون سرمایه‌داری با جهانی شدن سرمایه و بازارها و یکسان‌سازی تدریجی شرایط انباشت تضعیف شده است.

[26]. Wood 2003, p. 143.

[27]. Wood 2003, p. 143.

[28]. Wood 2003, p. 157.

[29]. Wood 2003, p. 134.

[۳۰]. برای بررسی نمونه‌ی ویژه‌ی آرژانتین مثلاً بنگرید به Halevi 2002.

[۳۱]. برای واکاوی مفصل این فرایند در یک منطقه، آمریکای مرکزی، بنگرید به Robinson 2003.

[32]. Wood 2003, p. 156.

[۳۳]. برای بررسی این جزئیات از جمله بنگرید به DelForge 2004, pp. 5; IMF 2004.

[۳۳-۱]. رفتار ملی مفهومی از حقوق بین‌الملل است که اعلام می‌کند اگر دولتی حقوق و امتیازات خاصی را برای اتباع خود فراهم کند، باید حقوق و امتیازات مشابهی را برای خارجی‌هایی که در حال حاضر در آن کشور هستند نیز فراهم کند. رفتار ملی اصل رفتاری است که با افراد دیگر مانند اتباع خود می‌شود.

[34]. Docena 2004.

[۳۵]. در واقع، گزاره‌های نظری من پیرامون درک از چنین شرایطی ساخته شده باشد. به‌ویژه بنگرید به Robinson 2003.

[36]. Wood 2003, p. 127.

منابع

Del Forge, Isabelle 2004, 'Th ailand: the World's Kitchen', *Le Monde Diplomatique*, July: 5.

Docena, Herbert 2004, 'Th e Other Reconstruction: How Private Contractors are Transforming Iraq's Society', *Focus on Trade*, 101, <<http://www.focusweb.org/pdf/fot101.pdf>>, July.

Halevi, Joseph 2002, 'Th e Argentine Crisis,' *Monthly Review*, 53, 11, April: 16–24.

International Monetary Fund 2004, 'Independent Evaluation Office (IEO) of the IMF, Report on the Evaluation of the Role of the IMF, in Argentina 1999–2001', available at: <<http://www.imf.org/external/np/ieo/2004/arg/eng/index.htm>>. *W. I. Robinson / Historical Materialism 15 (2007) 71–93*

Lander, Luis E. (ed.) 2003, *Poder y petroleo en Venezuela*, Caracas: Faces-UCV.

Niemeyer, Ralph T. 2004, *Morning Dawn in Venezuela*, New York: Universe Inc.

Ohmae, Kenichi 1996, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*, New York: Free Press.

Robinson, William 2003, *Transnational Conflicts: Central America, Social Change, and Globalization*, London: Verso.

——— 2004a, *A Theory of Global Capitalism: Production, Class, and State in a Transnational World*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

——— 2004b, 'From State Hegemonies to Transnational Hegemony: A Global Capitalism Approach', in *Globalization, Hegemony and Power: Antisystemic Movements and the Global System*, edited by Thomas Ehrlich Reifer, Boulder: Paradigm Press.

Wood, Ellen Meiksins 2002, 'Global Capital, National States', in *Historical Materialism and Globalisation*, edited by Mark Rupert and Hazel Smith, London: Routledge.

——— 2003, *Empire of Capital*, London: Verso.

<https://wp.me/p9vUft-48R>: لینک مقاله در سایت «نقد»



درآمدها و مزد

پالایش گفتمان نقد - یادداشت هشتم

۲۶ ژوئن ۲۰۲۴

نوشته‌ی: کمال خسروی

یکی از فریفتارانه‌ترین و فریب‌کارانه‌ترین واژه‌ها، چه در زبان و فهم عامه و چه به‌عنوان مفهوم و مقوله‌ای در آن چه «علم جامعه» یا «علم اقتصاد» نامیده می‌شود، بسا فریفتارانه‌ترین و فریب‌کارانه‌ترین آن‌ها، واژه و مفهوم «درآمد» است. فریفتاری و فریب‌واژه و مفهوم «درآمد» در این است که تلویحاً یا صریحاً القا می‌کند که اولاً **بدیهی** و ثانیاً به‌خودی‌خود **بی‌طرف** و بری از ارزش‌گذاری است. بی‌گمان درآمد **خوب** یا درآمد زیاد، عموماً دال بر ارج و ارزشی مثبت است و درآمد **بد** یا کم عموماً دال بر ارزشی منفی؛ اما واژه‌ی «درآمد» چنین القا می‌کند که این ارزش‌گذاری‌ها ناشی از صفت‌های «خوب» و «زیاد» یا «بد» و «کم» هستند و ربطی به ماهیت «بی‌طرفانه»ی خود مفهوم «درآمد» ندارند. تلاش جستار پیش رو بدهت‌زدایی از مفهوم و واژه‌ی «درآمد» و برملا کردن راز «بی‌طرفی» آن است و اگر حتی دریچه‌ای به

روی تردید در این بدهت و بی‌طرفی بگشاید و به لرزشی مختصر در شالوده‌های آن منجر شود، کامیاب بوده است.

روشن است که هر انسانی در جامعه‌ی امروز، چه کودک و جوان و چه میان‌سال و سال‌خورده، برای تأمین معاش و برطرف کردن نیازهای مادی و معنوی خود، از خوراک و پوشاک تا مسکن و آموزش و بهداشت و هنر و فرهنگ و تفریح و تفنن، نیازمند مبلغی پول است. بی‌گمان کلمه‌ی «نیاز» مبهم است و دلالتی آشکار بر محتوای نیاز ندارد. نیاز به خورد و خوراک و سرپناه، هم دربردارنده‌ی نان بخورونمیر و کپور و آونک است و هم بهترین طعام و زندگی در قصر و کاخ، اما این ابهام عجالتاً لطمه‌ای به منظور ما در این‌جا نمی‌زند. ما می‌خواهیم برای نامیدن این مبلغ پول از اسم دیگری غیر از «درآمد» استفاده کنیم، مثلاً واژه‌ای مانند «دریافتی» یا «عایدی» که عام‌تر باشد و تا سرحد امکان شامل انواع مختلف دریافتی‌ها بشود؛ از پول جیبی کودکی که از خانواده می‌گیرد تا کمک هزینه‌ی تحصیلی دانش‌آموز و دانش‌جو، کمکی که مؤسسات خیریه به تهی‌دستان می‌کنند، حتی نذر و صدقه‌ای که نصیب مستمندان می‌شود و طبعاً مزد و حقوق و اجاره و بهره و سود و غیره، به طوری که بتوان گفت هر انسان در جامعه‌ی امروز، برای تأمین نیازهایش باید یک دریافتی داشته باشد و این دریافتی بالاخره باید از جایی و منبعی تأمین شود. هدف استفاده از نام و مفهومی است که بر ضرورت این مبلغ پول تأکید داشته باشد و نه مقدار یا منبع آن؛ چیزی که بدون آن ادامه‌ی حیات برای هیچ‌کس فارغ از سن و سال و جنسیت و موقعیت اجتماعی امکان‌پذیر نباشد. ممکن است کسی این پول را روزانه‌گدایی کند، ممکن است به میلیون‌ها تومان از آن دسترسی بلافاصله داشته باشد؛ ممکن است آن‌را به‌طور منظم از جایی دریافت کند یا از خزانه و انباشته‌ای دائمی برخوردار باشد. روشن است که کودک یا نوجوانی که دریافتی‌اش پول توجیبی است، زندگی‌اش را از این طریق تأمین نمی‌کند، اما می‌تواند برخی نیازهایش را — هر اندازه کوچک و کم‌اهمیت — از این‌راه برآورده کند. بنابراین مفهوم «دریافتی»، دال بر مبلغی است که هر کسی برای بقا به آن نیاز دارد، خواه مستقیماً به این مبلغ دسترسی داشته باشد، خواه دیگرانی (مثلاً فردی از اعضای خانواده) آن‌را در اختیار او بگذارند. این که بر شکل پولی این دریافتی تأکید داریم از آن‌روست که این دریافتی باید بتواند به سهولت با کالاها و خدمات مبادله شود. حتی کسی که خزانه‌ای از طلا دارد یا صاحب خانه‌های متعدد و ملک و مستغلات است برای آن که بتواند نیازهای روزمره‌اش را تأمین کند، باید بتواند یا از آن طلا و ملک و خانه به‌طور مستمر پولی به‌دست آورد یا باید بخشی از آن‌ها را بفروشد و به پول تبدیل کند. بنابراین هدف

انتخاب نامی است که ضرورت این مبلغ پول را برای هر کسی نشان می‌دهد و دال بر منبع و شیوه‌ی تأمین آن نیست.

نخستین ترفند مفهوم «درآمد» این است که خود را به‌جای این مفهوم از «دریافتی» جا بزند، یعنی مختصات ضروری بودن آن و بی‌تفاوت بودن نسبت به منبعش را از آن خود کند و از این طریق خود را به همان اندازه بدیهی بداند یا چنان بداهتی را القاء کند. ما پیش از آن که به فریفتاری این مفهوم نزدیک شویم، می‌خواهیم مقدمات آن را با مثالی بسیار ساده و مسلماً فرضی فراهم کنیم. پس از آن می‌کشیم گام به گام مرزها و تفاوت‌های مفهوم «درآمد» را در قیاس با این مفهوم «دریافتی» برجسته و مشخص سازیم.

دو همسایه‌ی «الف» و «ب» را در نظر بگیریم. همسایه‌ی «الف»، ۶ نان سنگک در اختیار دارد که به سه تایی آن‌ها نیاز ندارد، در عوض مثلاً نیازمند مقداری ماست است تا آن را با سه دانه از سنگک‌ها مصرف کند. در مقابل همسایه‌ی «ب»، یک کیلو ماست ارزان قیمت در اختیار دارد و به نیمی از آن نیاز ندارد، اما نیازمند مقداری نان است تا با آن نیمه‌ی دیگر ماست را مصرف کند. فرض کنیم «الف» و «ب»، نان و ماست را مبادله می‌کنند. سه دانه نان در ازای نیم کیلو ماست، مادامی که نان و ماست مستقیماً مبادله شده‌اند، سخنی بر سر «دریافتی» یا «درآمد» طرفین مبادله نیست. کسی نمی‌گوید که هر دو طرف «دریافتی» یا «درآمد» داشته‌اند. حتی اگر «الف» — که فرضاً در وهله‌ی اول خبر ندارد که «ب» مقداری ماست در اختیار دارد که به آن نیازی ندارد — سه نان اضافی‌اش را مثلاً به قیمت ۱۵۰۰۰ تومان به «ب» بفروشد و بعد از آن که مطلع شد «ب» ماستی برای فروش دارد، ماست او را به همان مبلغ ۱۵۰۰۰ تومان از او بخرد، با این که در این میان مبلغ برابری پول رد و بدل شده است، کسی آن را «درآمد» یکی از دو طرف نمی‌داند. مسلماً می‌توان گفت که صاحب نان در فاصله‌ی بین فروش نان و خرید ماست، مبلغی «دریافتی» داشته است، اما هیچ کس مدعی نخواهد شد که این دریافتی، «درآمد» اوست. بی‌گمان بین این دو حالت، یعنی مبادله‌ی مستقیم نان و ماست و مبادله‌ی آن‌ها به میانجی مقداری برابر از پول فرقی مهم وجود دارد — و ما در ادامه‌ی جستار به آن باز خواهیم گشت — اما برای هدفی که ما عجالتاً از این مبادله دنبال می‌کنیم، می‌توان این تفاوت را در این جا نادیده گرفت.

تا این جا می‌توان نتیجه گرفت که اگر دو کالا با ارزش‌ها یا قیمت‌های برابر (و در این جا بین ارزش و قیمت فرقی نمی‌گذاریم) با هدف ارضای نیازی متقابل با یک‌دیگر مبادله شوند، حرفی از «درآمد» برای طرفین مبادله در میان نیست. اگر هم واسطه‌ی این مبادله مقدار برابری پول بوده باشد، شاید بتوان از

مفهوم عام و «خنثی» دریافتی یکی از طرفین صحبت کرد، اما هرگز نمی‌توان آن را «درآمد» نامید. این نتیجه‌ای بسیار مهم و مسلماً بدیهی است که اقتصاد بورژوازی برای پنهان کردن آن هزاران صفحه سیاه کرده است و هر روز می‌کند.

اینک فرض کنیم که «الف»، نانوا و «ب»، دامدار است و آن‌ها همین مبادله را با همین قیمت انجام می‌دهند. یعنی «الف» سه دانه نان سنگک را به قیمت ۱۵۰۰۰ تومان به «ب» می‌فروشد و از او در ازای همان ۱۵۰۰۰ تومان نیم کیلو ماست می‌خرد. با این‌که در این‌جا همان نوع و مقدار جنس (نان و ماست) در ازای همان مقدار پول، یعنی ۱۵۰۰۰ تومان، مبادله شده‌اند، هم زبان و فهم عامه و هم البته «علم اقتصاد»، دریافتی نانوا و دامدار را نه تنها «دریافتی» آن‌ها، بلکه با بداهت کامل «درآمد» آن‌ها می‌نامد. نانوا با فروش سه نان ۱۵۰۰۰ تومان درآمد و دامدار نیز با فروش نیم کیلو ماست ۱۵۰۰۰ تومان درآمد داشته‌اند. درست است که نانوا دقیقاً همین مبلغ را دوباره «هزینه» کرده است، اما دلیلی ندارد که دریافت این مبلغ را درآمد او بنامیم. علت این‌که در این نامیدن تردید نمی‌کنیم این است که در این حالت ناگفته می‌پذیریم که نانوا در فروش نانش به قیمت ۱۵۰۰۰ تومان و دامدار با فروش ماستش به قیمت ۱۵۰۰۰ تومان، هریک به‌نوبه‌ی خود، **سودی** هم برده‌اند و این‌که هر یک از آن‌ها همین مبلغ را دوباره هزینه کرده است، مانعی برای «درآمد» نامیدن این «دریافتی» نیست. به همین دلیل نیز، اگر فرض بگیریم که نانوا سه نانش را بنا بر قیمتی که برای خود او هزینه برداشته، و دامدار ماستش را باز هم بنا بر همین قیمت، مثلاً به جای ۱۵۰۰۰ تومان به مبلغ ۱۰۰۰۰ تومان به یک‌دیگر فروخته‌اند، باز هم زبان و فهم عامه این مبلغ را دیگر درآمد نمی‌نامد و «علم اقتصاد» نیز اساساً علاقه‌ای به صرف وقت برای این‌گونه امور ندارد. در حالتی که یکی از دو طرف دائماً کالایش را به قیمتی کمتر از هزینه‌ای که برای خود او خرج برداشته است، بفروشد، هیچ عقل سالمی حاضر نیست این «دریافتی» را «درآمد» او بنامد. نخستین نتیجه‌ی بدیهی این است که وقتی برابرها با یک‌دیگر مبادله می‌شوند، نمی‌توان دریافتی ناشی از این مبادله را «درآمد» نامید و فقط وقتی صحبت بر سر درآمد است — حتی زمانی که برابرها با هم معاوضه می‌شوند — که یک طرف مبادله (یعنی فروشنده) به‌لحاظ ذهنی (یا سوژکتیو) این تصور را داشته باشد که این مبادله به سود اوست و به‌لحاظ عینی هم به سود او باشد. اگر فروشنده جنسش را دائماً با ضرر بفروشد، بعد از مدت کوتاهی دیگر نمی‌تواند جایگاه عینی فروشنده را حفظ کند. پس زمانی می‌توان دریافتی ناشی از مبادله را درآمد نامید که یا نابرابرها مبادله شده باشد، یا یکی از طرفین مبادله اساساً چیزی از دست نداده و فقط چیزی به‌دست آورده باشد.

پیش از آن که به موضوع محوری این جستار بپردازیم یک نکته‌ی دیگر را هم روشن کنیم. پرسش این است که دو سر این مبادله اساساً چرا مجازند در ازای آن چه مبادله می‌کنند، دریافت چیزی (برابر) را انتظار داشته باشند؟ خیلی ساده و در وهله‌ی نخست، به این دلیل که آن‌ها مالک یا صاحب چیزی هستند که مبادله می‌کنند. چون همسایه‌ی «الف» صاحب نان است، این حق را دارد که در ازای مبادله‌اش نیم کیلو ماست طلب کند، یا نانوا در ازای نان و دامدار در ازای ماستش. بنابراین پیش شرط مبادله‌ی برابرها (یا نابرابرها) حق مالکیت آن چیزی است که مبادله می‌شود و این پیش شرط باید بنا بر قوانین حاکم بر جامعه تأمین و تضمین شده باشد.

اینک بپردازیم به موضوع محوری جستار پیش رو: یکی از ظاهراً «بدیهی‌ترین» انواع درآمد، مزد یا حقوق یا پاداشی است که در ازای انجام کاری پرداخت می‌شود. این که بر **ظاهر** بدیهی بودن این نوع درآمد تأکید می‌کنم، از این روست که هدف این جستار دقیقاً لغو و برملا ساختن راز همین بداهت است. در هر حال مزد در کنار سود و بهره و اجاره (رانت)، هم در زبان و فهم عامه بی‌تردید نوعی درآمد است و هم البته از دید اقتصاد سیاسی یا اقتصاد بورژوازی و همه‌ی اقتصاددانان ریز و درشت آن، از زمانی که به اصطلاح «علم اقتصاد» وجود دارد. عجالتاً ما نیز مزد را — همان گونه که در زبان و فهم عامه استنباط می‌شود و همان گونه که البته اقتصاد عوامانه و ولنکار بورژوازی می‌پسندد — قیمت یا اجرت کار تعریف می‌کنیم و نادیده می‌گیریم که مزد در حقیقت نامی است که فهم و اقتصاد بورژوازی بر ارزش نیروی کار می‌گذارد و راز آن دقیقاً همین است که فرانمودی برای واقعیت وارونه‌ی سرمایه‌داری باشد. به این نکته باز خواهیم گشت.

در همین نگاه نخست و با این تعریف مغلوط، فریفتارانه و مورد پسند اقتصاد بورژوازی نیز، مزد در ازای انجام کار، نوعی **مبادله** است. کسی نیازمند آن است که کس دیگری کاری برای او انجام دهد و قادر است این «خدمت» را با پرداخت مقداری پول جبران کند و کس دیگری که امکان دیگری برای تأمین معاش خود ندارد، اما امکان و توانایی انجام این کار را دارد، می‌پذیرد که آن را انجام دهد و آن پول را دریافت کند. در اساس و در حقیقت، این مبادله کنشی مانند مبادله‌ی همسایه‌های «الف» و «ب» است. «کارفرما» مانند «الف» پول را با «کار» کارگر مبادله می‌کند. تا این جا و بنا بر آن چه گفته شد، دلیلی وجود ندارد که هیچ عقل سالمی این دریافتی را «درآمد» کارگر تلقی کند. اما واقعیت چنین نیست و تلقی رایج و حاکم همین است. اگر این نکته روشن شود و روشن باشد، بنیاد نظریه‌ی بورژوازی مزد ویران شده است.

البته مبادله‌ی مزد با «کار» با مبادله‌ی نان و ماست که در مثال مبادله‌ی دو همسایه دیدیم، دو فرق مهم دیگر نیز دارد. اما پیش از پرداختن به این دو فرق، یک‌بار دیگر بر تشابه‌شان تأکید کنیم. این دو مبادله **اولاً** از این‌رو به هم شبیه‌اند که قرار است به‌طور متقابل نیاز طرفین مبادله را برآورده کنند. **ثانیاً**، این نیاز، نیاز به ارزش مصرفی چیزی است که مبادله می‌شود، یعنی هر دو طرف یک چیز واقعی و عینی و مادی را با هم مبادله می‌کنند. کسی که نان را می‌دهد به ماست نیاز دارد و کسی که ماست را می‌دهد، به نان. به همین ترتیب کسی که پول را به کارگر می‌دهد، به جای آن که مایحتاج او را به کارگر بدهد، معادل عام و اجتماعاً پذیرفته شده‌ای، یعنی پول را، به او می‌دهد و او می‌تواند این معادل عام را با چیزهایی که نیاز دارد، مبادله کند. و **ثالثاً**، هر دو طرف مبادله مالک و صاحب اختیار مال خود هستند و **به لحاظ حقوقی** آزادند آن را با هر کس که مایل‌اند مبادله کنند. اگر در این مبادله یکی برده‌ی دیگری می‌بود، برده مجبور بود به این «مبادله» تن بدهد. نادیده گرفتن این «آزادی» به خطاهای نظری باور نکردنی‌ای راه برده است. چه خطای دل‌باختگان «آزادی» صوری از یک سو و چه جهل غریب آن‌ها که عالم‌نمایی‌شان چیزی جز مخدوش کردن مرزهای شیوه‌های تولید و پنهان کردن سرشت شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نیست.

اینک آن دو فرق مهم: در حالت دوم مثال پیشین دیدیم که اگر «الف» و «ب»، نانوا و دام‌دار باشند، با آن که موضوع مبادله **به لحاظ محتوا** تغییری نکرده است، فهم و زبان عامه و «علم اقتصاد»، البته، حاضر است دریافتی آن‌ها را «درآمد» بنامد، زیرا عملاً — یا دست‌کم تلویحاً — فرض می‌گیرد که **فروشنده** در این مبادله سود برده است. یعنی اگر به «الف» و «ب»، هریک به‌نوبه‌ی خود، در مقام فروشنده نگاه کنیم، دریافتی آن‌ها می‌تواند به‌سادگی «درآمد» نامیده شود، بی‌آن‌که در محتوای مبادله تغییری پدید آمده باشد و حتی با آن‌که هر دو طرف مبادله پذیرفته باشند که چیزهایی با «ارزش» برابر را با یک‌دیگر مبادله می‌کنند. اما در مبادله‌ی بین مزد و کار، کارگر فروشنده است و از این مبادله سودی نبرده است. درست است که معادلی برای جنس خود، یعنی کار، دریافت کرده است، اما این معادل باید صرف نیازهای او شود. البته بعید نیست — و هر آینه محقق است — که در این مبادله **خریدار** سودی برده باشد، اما سودی نصیب فروشنده نشده است؛ از همین‌رو نیز، کوچک‌ترین دلیلی وجود ندارد که مبادله‌ی بین مزد و کار را منبع «درآمد»ی برای کارگر تلقی کنیم.

فرق دوم بین مبادله‌ی نان و ماست و مزد و کار این است که در مبادله‌ی اول، پس از انجام گرفتنش بر اساس توافق متقابل و شروط قرارداد، رابطه‌ی بین مبادله‌کنندگان پایان یافته و هیچ‌یک از آن‌ها تعهدی در برابر آن دیگری ندارد. کافی است نان و ماست ارزش مصرفی‌ای را که مورد انتظار است داشته باشند

و یکی از دو طرف مبادله جنس قلابی یا معیوبی را تحویل نداده باشد. معامله تمام است و طرفین مبادله می‌توانند فضای حقوقی مبادله را ترک کنند. اما در مبادله‌ی بین مزد و کار، مصیبت واقعی تازه بعد از عقد قرارداد شروع می‌شود. یعنی بعد از عقد قرارداد، کارگر نه به لحاظ حقوقی و نه در عمل مجاز است فضای قرارداد را ترک کند، بلکه تازه باید بماند و جنسی را که ظاهراً فروخته است، با صرف نیروی جسمی و فکری خود، تحویل دهد. به علاوه، طرف دیگر مبادله، بنا بر قاعده، پولی را که موضوع مبادله است، یعنی مزد کارگر، را بعد از انجام کار پرداخت می‌کند و نه بلافاصله بعد از عقد قرارداد. یعنی طرف اول این امتیاز را دارد که فقط وقتی از کیفیت مصرفی جنسی که مبادله شده راضی بود، به تعهد خود عمل کند.

این که در مبادله‌ی مزد و کار، طرف دوم مبادله، یعنی کارگر، باید کاری انجام دهد، نکته‌ای تعیین‌کننده برای «درآمد» نامیدن مزد است و ایدئولوژی بورژوازی، هم از تأکید بر آن سود لازم را می‌برد و هم می‌تواند به سادگی فراموشش کند. بدیهی است که در زبان و فهم عامه هیچ کس دریافتی کسی را که از راه گدایی یا با کمک‌های خیریه زندگی می‌کند، درآمد او تلقی نمی‌کند. «علم اقتصاد» نیز بی‌شک کمک‌های اجتماعی را درآمد دریافت‌کنندگان آن‌ها نمی‌داند و آن‌ها را هزینه‌هایی به‌شمار می‌آورد که باید از کاسه‌ی درآمد دیگران پرداخت شوند. همه‌ی جنجال پلشتی که سخن‌گویان ایدئولوژی بورژوازی درباره‌ی کمک‌های اجتماعی به‌راه می‌اندازند و دریافت‌کنندگان این کمک‌ها را مفت‌خورانی انگل و تنبل می‌دانند که «کار نمی‌کنند» و می‌خواهند به خرج جامعه زندگی کنند و همه‌ی تلاش‌های کریه آن‌ها برای ایجاد دشمنی بین «کارگران زحمت‌کش» و صاحب درآمد، و بی‌کاران و «مفت‌خورانی» که از قبل درآمد و کار آن‌ها زندگی می‌کنند، در همین تعریف «درآمد» ریشه دارد.

روشن است که اقتصاددان بورژوا از مقایسه‌ای که با اتکا به فرق دوم طرح کردیم، راضی نیست. از نظر او مبادله‌ی نان و ماست با مبادله‌ی مزد و کار از این زاویه فرق دارد که اولی رابطه‌ی خریدار و فروشنده است و دومی رابطه‌ی مالک و مستأجر. از نظر او پولدار، کار کارگر را نخریده، بلکه فقط اجاره کرده است و مزد، اجاره‌ای است که او به کارگر می‌پردازد. از همین‌رو بدیهی است که مال‌الاجاره باید طی مدت اجاره در اختیار مستأجر باشد و بتواند از آن استفاده کند. اقتصاددان زرننگ و مکار می‌خواهد با یک تیر سه نشان بزند: اول کارگر را در موقعیت اقتصادی برتر و قدرت‌مندتر موجه بگذارد؛ ثانیاً کار کارگر را دارایی و سرمایه‌ی او اعلام کند و ثالثاً، و طبعاً، نتیجه بگیرد که مزد، «درآمد» کارگر است. البته جناب اقتصاددان بی‌نوا خبر ندارد که با این توجیه و تحلیل مچ خودش را باز می‌کند. زیرا در رابطه‌ی اجاره، شیئی که موضوع اجاره است، از خود اراده‌ای ندارد و موجودی زنده و فعال نیست. جناب اقتصاددان اعتراف می‌کند که کارگر

مایملک پول‌دهنده و در حقیقت برده‌ی اوست، چراکه فقط در **جایگاه شیء**، این رابطه‌ی مبادله قابل تبدیل به رابطه‌ی اجاره است و فقط زمانی پول‌دار به مستأجر، و کارگر به موجر بدل می‌شود که اولی برده‌دار و دومی برده باشند. جناب اقتصاددان خبر ندارد که با این استدلال فاتحه‌ی «آزادی» صوری را خوانده است. فروش تدریجی کار، بهانه‌ی دیگری است که اقتصاددان بورژوا برای سرپوش گذاشتن بر ناتوانی استدلال رابطه‌ی اجاره و موجر و مستأجر پیش می‌آورد. اما اگر فروش تدریجی به این معناست که فروشنده در هیچ لحظه‌ای مجاز نیست فضای حقوقی مبادله را ترک کند، آن‌گاه فروشنده (یعنی کارگر) باید آن‌چه را فروخته است، با تابعیت و تبعیت از فرمان خریدار (یعنی سرمایه‌دار) مصرف کند، به عبارت دیگر باید خودِ کارگر یک شیء مصرفی باشد. هر طرفند تازه‌ی اقتصاددان بورژوا، گواه دیگری بر چیزگونگی و چیزگون‌کنندگی رابطه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی تولید است.

البته پیشنهاد جناب اقتصاددان سر نخ و نقطه‌ی عزیمت مهمی را فراهم می‌کند. در حقیقت «علم اقتصاد» همه‌ی معیارهای «درآمد» را به سهم ناشی از «مالکیت» بر عوامل تولید تقلیل می‌دهد و در این راه، نه تنها تمایزی بین شیوه‌های تولید قائل نمی‌شود، بلکه آشکارا در تلاش مخدوش کردن این مرزهاست. حرف اصلی و نهایی «علم اقتصاد» همان است که مارکس، چه در **کاپیتال**، به‌ویژه جلد سوم و چه در **نظریه‌های ارزش اضافی** (جلد سوم)، زیر عنوان «فرمول تثلیث» و بخش مربوط به «درآمد و خاستگاه‌های آن» به تفصیل شرح داده است.^[۱] «علم اقتصاد» می‌گوید در هر تولیدی، فارغ از شیوه‌ی تولید، سه عامل دخیل‌اند: پول یا سرمایه که صرف تهیه‌ی ابزار تولید و پرداخت مزد کارکنان می‌شود، زمین که این تولید در آن و بر آن انجام می‌شود و کاری که باید در این‌راه صورت گیرد. مالکان هر یک از این سه عامل، **به دلیل حق مالکیت‌شان**، سهمی از ثمره‌ی تولید می‌برند. صاحب پول سود یا بهره‌اش را، صاحب زمین اجاره‌اش (یا رانتش) را و صاحب کار هم مزدش را. در این‌جا سه سرمایه وجود دارد: سرمایه‌ی سرمایه‌دار، سرمایه‌ی زمین‌دار و سرمایه‌ی کارگر.

اقتصاددان بورژوا همه‌ی روضه‌ها و موعظه‌هایش در ستایش کار و فعالیت، به‌عنوان معیاری برای تعریف درآمد، را فراموش می‌کند و با چشم‌دریدگی همه‌ی آغالش‌گری‌ها در تکفیر تن‌آسایی و انگل‌وارگی بی‌کاران و مستمری‌بگیران و زندگی به خرج کارگران «زحمت‌کش» را به طاق نسیان می‌کوبد، چراکه در تعریف درآمد سودبگیران و بهره‌خواران و غارت‌گران رانت درمی‌ماند. اگر کار معیار تعریف درآمد باشد، چگونه می‌توان سود سرمایه‌داران را توجیه کرد و اگر بتوان سود سرمایه‌دار صنعتی را به حساب «نقش مدیریت» او گذاشت — کاری که البته نمی‌توان کرد، چراکه دست‌کم بهره‌مندان از سود سهام، عمدتاً مدیران سرمایه‌ی

خود را نه دیده‌اند و نه می‌شناسند، یا خود هنوز نوزادی در گهواره‌اند — چه توجیهی برای سرمایه‌داران مالی و بانک‌داران وجود دارد که برای دریافت بهره‌ی پول‌شان حتی نیاز به چشم به هم زدن ندارند یا صاحبان زمین و خانه و مستغلات که برای دریافت اجاره و رانت‌شان نیازمند کوچک‌ترین تلاش و حرکتی نیستند؟ خیر! هیچ بهانه‌ای جز درآویختن به حق مالکیت و جعل و اختراع «سرمایه‌ی کارگر وجود ندارد. همه‌ی عبارت‌پردازی‌های گفتمان اقتصاد سیاسی پیرامون جنگ زرگری و واقعی بین سرمایه‌داران و زمین‌داران، و بین سرمایه‌داران «مبتکر» و «زحمت‌کش» «اقتصاد واقعی»، و انگل‌صفتان بهره‌خوار و رانت‌خوار، همه و همه برای پرده انداختن بر سرشت حقیقی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و ساختن فرانمود «سرمایه‌ی کارگر است؛ تا سود و بهره و اجاره، در شکل درآمد، سرشتی یک‌سان با مزد داشته باشند و مزد نیز شکلی از درآمد وانمود شود. این حقیقت که **مزد، درآمد نیست**، فقط انکار این انتساب دروغین نیست، بلکه، و مهم‌تر از هر چیز، افشای سرشت بت‌واره‌ی سود و بهره و اجاره و ریزه‌خواران قدونیم‌قد سفره‌ی ارزش اضافی است. همان زمان مارکس معترض بود که «توانایی کار کارگر را سرمایه‌ی کارگر نامیده‌اند، چنان که گویی درون‌مایه‌ای است که کارگر در جریان یک مبادله‌ی منفرد صرفش نمی‌کند، بلکه در سراسر طول عمرش به‌عنوان کارگر، می‌تواند تکرارش کند. با این تعبیر، هر سرمایه‌ای، عبارت است از درون‌مایه‌ی فرآیندهای مکررِ عاملی واحد؛ مثل این که بگوییم بن‌مایه‌ی چشم، سرمایه‌ی دیدن است، و از این قبیل. این عبارات مهمل که به‌واسطه‌ی یک تشابه، همه چیز را پشت هم قطار می‌کنند، اگر فقط یک بار گفته شوند، شاید پرمغز هم باشند، و به‌مراتب پرمحتواترند، زمانی که به آشکار شدن ناهم‌اندترین‌ها یاری می‌رسانند. اما تکرارشان، آن هم به‌نحوی خودپسندانه و به‌عنوان ادعاهایی با ارزش علمی، به راستی مضحک و ابلهانه‌اند. این حرف‌ها، فقط به درد وراجان و شعبده‌بازان یاهوسرا می‌خورد که می‌خواهند همه‌ی علوم را، با شیرهی لزج کثافت‌شان بیالایند.» [۲] او از همان ۱۵۰ سال پیش می‌دید که حتی امروز نیز به‌اصطلاح دانش‌مندان «علم اقتصاد» با چه وقاحتی از «منابع انسانی و سرمایه‌ی انسانی» [human resource, human capital] نام می‌برند.

به‌هنگام طرح مثال برای مبادله‌ی دو کالا (نان و ماست) عجالتاً این نکته‌ی مهم را نادیده گرفتیم که مبادله به میانجی پول صورت گیرد، زیرا نخست هدف این بود که نشان دهیم که در **مبادله‌ی برابرها**، مفهوم درآمد معنایی ندارد و رابطه‌ی بین پول و مزد، مبادله است و نه درآمد. اما واقعیت و سرشت‌نشان شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری این است که مبادله به میانجی پول صورت می‌گیرد و شکل پول در ایفای نقش معادل عام، رابطه‌ی بین ارزش کالا و معادل عام را وارونه می‌کند. بهترین توضیح مارکس در این زمینه

را می‌توان در بخش پول در **گروندریسه** و در بخش **سرشت بت‌واره‌ی کالا** در جلد اول **کاپیتال** یافت. رابطه‌ی پولی این تصور را به واقعیتی بدیهی و حاکم بدل می‌کند که هر چیز قیمتی دارد و برای به‌دست آوردن آن باید قیمتش را پرداخت. مسئله‌ی دیگر این نیست که یک کالا با **چه مقداری** از معادل عام، یعنی پول، برابر است، بلکه این است که چه مقداری از معادل عام با چه مقدار از انواع کالاها برابر است. بنابراین اگر قرار باشد مبادله بین نان و ماست به میانجی پول انجام شود، صاحب نان می‌تواند بسنجد که در ازای ۱۵۰۰۰ تومانی که از دام‌دار دریافت کرده است، چه مقدار ماست را می‌تواند در **بازار** و از هر عرضه‌کننده‌ی دیگری بخرد و این میزان می‌تواند بنا بر شرایط گوناگون، متغیر باشد. در مورد کالای نیروی کار نیز وضع از همین قرار است. بدیهی به نظر می‌آید که «کار» نیز باید مثل هر چیز قابل خریداری دیگر، قیمتی داشته باشد. بنابراین سرمایه‌دار، «کار» را می‌خرد و بهای آن را که **مزد** است، می‌پردازد. اما آن چه او در حقیقت خریده و مابه‌ازای ارزشش را پرداخته، نه کار، بلکه توانایی کار یا کالای نیروی کار است؛ به عبارت دیگر آن چه او خریده، مقدار ارزشی نیست که کار زنده‌ی حاصل از صرف نیروی کار می‌تواند بیافریند. [۳] بین مقدار ارزش نیروی کار (که سرمایه‌دار خریده است) و مقدار ارزشی که با صرف این نیروی کار آفریده می‌شود، تفاوت و تفاضلی وجود دارد که **شکل مزد**، یا دگردیسی ارزش نیروی کار به مزد، آن را پنهان می‌کند. **تفاوت** بین قیمت کار یا ارزش نیروی کار، که به میانجی شکل مزد، یا همانا **فرانمود** **مزد**، در ابهام فرو می‌رود و در حقیقت وارونه می‌شود، فقط حاکی از اختلاف نظر بر سر یک مقوله در «اقتصاد» نیست؛ شناخت و نقد این شکل، هم‌هنگام آشکارکننده‌ی همه‌ی رازهای تولید سرمایه‌داری و وارونگی واقعی آن است. مارکس در همین قطعه‌ی مربوط به دگردیسی ارزش نیروی کار می‌گوید: «بنابراین باید اهمیت تعیین‌کننده‌ی ارزش یا قیمت نیروی کار به شکل مزد یا به ارزش یا قیمت خود کار را دریافت. همه‌ی تصورات حقوقی چه از آن کارگران، چه سرمایه‌داران، همه‌ی رازآمیزی‌ها و رازورزی‌های شیوه‌ی تولید سرمایه‌دارانه، همه‌ی توهمات درباره‌ی آزادی و همه‌ی پرگویی‌های توجیه‌گرانه، عوامانه و مبتذل اقتصاد یا وه‌سرا بر این شکل پدیداری استوارند که رابطه‌ی واقعی را غیرقابل رؤیت می‌کند و دقیقاً وارونه‌اش را می‌نمایاند.» [۴]

مابه‌تفاوت مقدار ارزش نیروی کار (یا بخش پرداخت‌شده‌ی روزانه کار) با مقدار ارزش کالاهایی که در طی روزانه کار و با صرف همان نیروی کار آفریده می‌شود، **ارزش اضافی** (یا بخش پرداخت‌نشده‌ی روزانه کار) است. سرچشمه یا خاستگاه همه‌ی انواع درآمدها، در معنای دقیق و درست و حقیقی کلمه، از سود و بهره و اجاره (رانت) تا همه‌ی اجزای باواسطه و ثانوی آن، همین ارزش اضافی است. هر روزانه کار هم مرکب

از مقداری کار لازم است که باید در ازای ارزش نیروی کار کارگر پرداخت شود و هم مقداری کار اضافی یا کار مازاد، که به مثابه‌ی ارزش اضافی **به‌رایگان** در اختیار سرمایه‌دار قرار می‌گیرد، یا به عبارت دقیق‌تر، از سوی او تصرف و تصاحب می‌شود. بخش اول، اگر ارزش نیروی کار به‌تمامی پرداخت شود، **مبادله‌ای** برابر است، و اگر پرداخت نشود، آن‌چنان که عموماً در واقعیت صورت می‌گیرد، **مبادله‌ای** است نابرابر. در هر حال مبادله است. بخش دوم، مبادله نیست، تصرفی است به اجبار مناسبات تولید سرمایه‌داری، از سوی سرمایه‌دار و به‌زیان کارگر. خاستگاه همه‌ی درآمدها فقط و فقط همین ارزش اضافی است. پول، پول نمی‌زاید. بزرگ‌ترین هنر شعبده‌باز، **چشم‌بندی** است. بستن چشم‌ها و انحراف نگاه به سوی دیگر، تا یک فرامود به مثابه‌ی یک واقعیت پذیرفته شود. بدیهی و در برابر چشم همگان. هنر شعبده‌باز اقتصاد سیاسی، پنهان کردن ارزش اضافی و نهادن نام «مزد» یا **قیمت کار** بر **ارزش نیروی کار** است، تا خاستگاه درآمدها، سود و بهره و اجاره و همه‌ی اشکال ثانوی و آشکار و پنهان آن، مانند مالیات و خمس و ذکات و سهم امام و دزدی و رشوه و اختلاس و ریخت‌وپاش و غیره، در تیرگی و ابهامی مه‌آلود فرو رود.

رابطه‌ی بنیادین، عبارت است از **مبادله‌ی سرمایه‌ی متغیر** با ارزش نیروی کار. از این‌رو، مزد، در معنای دقیق کلمه، **درآمد نیست**. مزد فرامودی است که با وارونه ساختن واقعیت، بر این مبادله نام درآمد می‌نهد و با یک‌سان نمایاندن مزد با سود و بهره و اجاره، **به‌مثابه‌ی درآمد**، سرشت استثمارگرانه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را پنهان می‌کند. سود، بهره و اجاره در معنای دقیق کلمه درآمدند، چرا که همه‌ی آن‌ها در ارزش اضافی، یعنی در بخش پرداخت‌نشده‌ی روزانه کار ریشه دارند. آن‌ها درآمدند، چرا که اساساً در ازای چیزی مبادله نشده‌اند. آن‌ها درآمدند، زیرا نه بر مبادله، بلکه بر **تصرف** ارزش اضافی استوارند.

مارکس در **نظریه‌های ارزش اضافی** در بخش مربوط به «درآمد و خاستگاه‌های آن» می‌نویسد: «شکل درآمد بیان‌کننده‌ی مناسبات سرمایه‌دارانه‌ی تولید، در **بت‌واره‌ترین** شکل آن است»، زیرا این شکل در «سطح، گسسته از پیوستار نهفته و گسلیده از حلقه‌های میانی وساطت‌کننده» بروز می‌کند. [۵] و در جلد سوم **کاپیتال** در بخشی زیر همان عنوان «درآمدها و خاستگاه‌های آن‌ها» با اشاره به سه‌گانه‌ی «سود-سرمایه، زمین-اجاره، و کار-دستمزد» تکرار می‌کند که در این سه‌گانه و «در این تثلیث، همه‌ی رازهای فرآیند تولید اجتماعی گنجیده‌اند.» [۶]

کوچک‌ترین گمانی نیست که مشروح‌ترین، غنی‌ترین، مستدل‌ترین و روشن‌ترین واکاوی و نقدِ شکلِ درآمد، به‌عنوان یکی از مقولات کلیدی اقتصاد سیاسی، را می‌توان نزد مارکس و در این بخش‌های **نظریه‌های ارزش اضافی و کاپیتال** یافت و بدیهی است که هدف مارکسِ نقد روشن‌گرانه و ستیزه‌جویانه‌ی تولید ارزش اضافی در مقام خاستگاه سود، بهره و اجاره و نقد درک اقتصاد سیاسی از «درآمد» است؛ هم‌چنین آشکار است که از دید او این سه‌گانه‌ها «به سه سپهر کاملاً جداگانه تعلق دارند و کوچک‌ترین وجه قیاسی [Analogie] با یک‌دیگر ندارند»، چنان‌که قیاس آن‌ها با یک‌دیگر مانند مقایسه‌ی «حق‌الوکاله، چغندر و موسیقی» است، [۷] با این حال بهتر بود او عنوان این بخش‌ها را به جای «درآمد و خاستگاه‌های آن» در **نظریه‌ها ...** و «درآمدها و خاستگاه‌های آن‌ها» در **کاپیتال**، «درآمدها و مزد» می‌گذاشت، تا از همان تارک موضوع آشکار باشد که مزد، درآمد نیست؛ مزد، فرانمودی برای **مبادله‌ای** نابرابر و خاستگاه درآمدهایی است که به رایگان به تصرف طبقه‌ی بورژوا و ریزه‌خواران سفره‌اش درآمده است.

یادداشت‌ها:

[۱]. نگاه کنید به بخش هفتم **کاپیتال** جلد سوم زیر عنوان «درآمدها و خاستگاه‌های آن‌ها» که خوشبختانه ترجمه‌ی فارسی‌اش نیز موجود است: (کارل مارکس؛ **کاپیتال**، مجلد سوم، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، انتشارات لاهیتا، تهران ۱۳۹۲). و به بخش ضمایم **نظریه‌های ارزش اضافی**، جلد سوم، زیر عنوان «درآمد و خاستگاه‌های آن» (در: MEW, vol. 26.3). هم‌چنین درباره‌ی مقوله‌ی نیروی کار نگاه کنید به بخش ششم «پالایش گفتمان نقد» زیر عنوان «**کالای نیروی کار**» و ترجمه‌ی تفصیلی فصل مزد در **کاپیتال** جلد اول زیر عنوان «**دگرذیبی ارزش نیروی کار به کار مزد**».

[۲]. کارل مارکس؛ **گروندریسه**، ترجمه‌ی کمال خسروی و حسن مرتضوی، انتشارات لاهیتا، تهران ۱۳۹۹، ص ۲۱۷.

[۳]. درباره‌ی کلمه‌ای که مارکس برای مفهوم «نیروی کار» (Arbeitskraft) به کار می‌برد، تذکر یک نکته خالی از فایده نیست. مارکس در **گروندریسه** برای این مفهوم تقریباً همه جا از اصطلاح یا ترکیب «توانایی کار» (Arbeitsvermögen) استفاده می‌کند. در **نظریه‌های ارزش اضافی** نیز، عمدتاً همین اصطلاح در کنار تعبیر «نیروی کار» به کار رفته است. اشکال این تعبیر و جنبه‌ی سوءتفاهم‌برانگیز آن، که می‌تواند بهانه‌ای به دست کسانی بدهد که کارگر را دارایی و سرمایه‌ی او می‌دانند، این است که واژه‌ی «Vermögen» در زبان آلمانی، هم به معنای توانایی و هم «ثروت و دارایی و مکت» است. در این که منظور مارکس فقط توانایی و ظرفیت و قابلیت کار است، تردیدی نیست. او در جلد اول **کاپیتال** برای رفع هرگونه ابهام می‌نویسد: «منظور ما از نیروی کار یا توانایی کار، صورت تام قابلیت‌های

فیزیکی و فکری‌ای است که در پیکرمندی و در شخصیت زنده‌ی هر انسانی وجود دارد، توانایی‌ای که او با تولید هرگونه ارزش مصرفی‌ای به حرکت درمی‌آورد.» (MEW, 23, S. 181) از همین‌رو نیز مارکس در جلد اول *کاپیتال* بسیار به ندرت این اصطلاح را به کار می‌برد (فقط ۶ بار، در حالی که بیش‌تر از ۶۰۰ بار از اصطلاح «نیروی کار» استفاده می‌کند) و در جلد‌های دوم و سوم *کاپیتال* مطلقاً از کاربرد آن چشم‌پوشی می‌کند. بسا که او نگران سوءتعبیر از این اصطلاح بوده است.

[۴]. کارل مارکس؛ «دگرذیسی ارزش نیروی کار به کارمزد»، *کاپیتال* جلد اول.

[5]. Marx, Theorien über den Mehrwert, MEW, 26.3, S. 445.

به نظر مارکس، اقتصاد و لنگار به «فرانمود سطحی شکل‌های بت‌واره‌شده‌ی درآمد و خاستگاه‌های آن می‌آویزد و بر پایه‌ی آن‌ها تئوری توجیه‌گرانه‌ی خود را می‌سازد.» (همان‌جا، ص ۶۰۴)

[۶]. مارکس؛ *کاپیتال* جلد ۳، ترجمه‌ی فارسی، فوق‌الذکر، ص ۸۲۲.

[۷]. همان‌جا.

بخش‌های پیشین:

[پالایش گفتمان نقد – بخش نخست: تمایز «اقتصاد سیاسی» و نقد اقتصاد سیاسی](#)

[پالایش گفتمان نقد – بخش دوم: «انباشت اولیه»](#)

[پالایش گفتمان نقد – بخش سوم: کالا شدن یا کالایی شدن](#)

[پالایش گفتمان نقد – یادداشت چهارم: سرمایه: رابطه‌ای اجتماعی؟](#)

[پالایش گفتمان نقد – یادداشت پنجم: انباشت سرمایه و نقش دولت](#)

[پالایش گفتمان نقد – یادداشت ششم: کالای «نیروی کار»](#)

[پالایش گفتمان نقد – یادداشت هفتم: مزد و تورم](#)

<https://wp.me/p9vUft-49B> لینک مقاله در سایت «نقد»:



تجاوز جنسی، خشونت جنسی و سرمایه‌داری

۳ ژوئیه ۲۰۲۴

نوشته‌ی: ساندرایا بلادورث

ترجمه‌ی: فرزانه راجی

«سکوت درباره‌ی خشونت جنسی را بشکن!» این شعار اغلب در پردیس‌های ویکتوریایی در پایان سال ۱۹۹۱ زمانی شنیده می‌شد که دانشجویان کارزارهایی را سازمان‌دهی می‌کردند تا مدیریت دانشگاه‌ها را وادار کنند محیط امن‌تری فراهم کنند. تظاهرات سالانه‌ی «شب را بازپس بگیر» (Reclaim the Night) در ملبورن یکی از بزرگترین و پر جنب‌وجوش‌ترین راه‌پیمایی‌های سال بوده است. چه تجاوز جنسی در یک باشگاه باشد، یا یک قاضی جنسیت‌گرا اعلام کند روسپی‌ها کم‌تر از زنان «عفیف» از تجاوز رنج می‌برند، صدها نفر بلافاصله با نامه‌هایی به روزنامه‌ها و تظاهرات خیابانی اعتراض می‌کنند. در دانشگاه کوئینزلند کارزاری برای بهبود پارکینگ موضوع ایمنی را مطرح کرد. به نظر می‌رسد دولت‌ها دست‌کم مجبور شده‌اند موضوع خشونت علیه زنان را جدی بگیرند، علیه خشونت جنسی [۱] تبلیغات تلویزیونی بگذارند و حتی مقداری بودجه برای خانه‌های امن اختصاص دهند. دولت‌ها، نیروهای پلیس و نهادهای

رسمی در طول دهه‌ی ۱۹۸۰، شمار بی‌سابقه‌ای پژوهش و کنفرانس درباره‌ی خشونت علیه زنان برگزار کردند که به‌طور روزافزونی بر خشونت خانگی تمرکز داشتند.[۲]

این فعالیت‌ها نشان‌دهنده‌ی اهمیت خشونت علیه زنان به‌مثابه‌ی یک موضوع سیاسی تکراری است. سه دلیل اصلی برای این فعالیت‌ها وجود دارد. اولاً، تبعیض جنسیتی که همه‌ی زنان در زندگی روزمره‌ی خود تحمل می‌کنند و خشونت و تجاوز جنسی که اقلیتی متحمل می‌شوند. ثانیاً، تأکید روزافزون فمینیست‌ها بر موضوع خشونت. و ثالثاً، تغییر در نگرش به تمایلات جنسی و زندگی زنان در سرمایه‌داری قرن بیستم. از آن‌جا که در این قرن تعداد فزاینده‌ای از زنان به کار مزدی جذب شده‌اند، به این بینش رسیده‌اند که خود را بیش از گذشته افرادی محق و با نیازها و خواسته‌های خاص خود تلقی کنند.[۳] این بینش با فشار مداوم برای این که زنان همسر و مادری مهربان و برخوردار از حقوق اندکی در ازدواج باشند تناقض دارد. جنگ جهانی دوم در استرالیا، تأثیر مهمی بر جنسیت و هویت زنان داشت که هرگز به‌طور کامل محو نشد. ورود آن‌ها به مشاغل که قبلاً مردانه بود، استقلال اقتصادی بی‌سابقه‌ای را به همراه داشت. جابه‌جایی‌های ناشی از جنگ، همراه با حضور تعداد زیادی از نظامیان آمریکایی در کنار سربازان استرالیایی در مرخصی یا در انتظار اعزام به نبرد، پیوندهای سنتی کنترل‌کننده‌ی تمایلات جنسی را سست کرد.[۴] «انقلاب جنسی» دهه‌ی ۱۹۶۰ تناقض‌های ناشی از موقعیت جدید زنان را در جامعه به‌شدت برجسته کرد. از یک سو، تأثیر کار مزدی،[۵] دسترسی به روش‌های پیش‌گیری از بارداری و دسترسی محدود اما فزاینده به سقط جنین، به این معنا بود که زنان موجوداتی جنسی با نیازها و خواسته‌های واقعی تلقی می‌شدند. این گامی به پیش در تصویری بود که آن‌ها را صرفاً زنان منفعل خانه‌دار می‌دانست.

از سوی دیگر، ظهور زنان به‌عنوان موجودات جنسی باعث شد بدن آن‌ها به‌عنوان ابژه‌های جنسی به‌طور آشکارتری مورد بهره‌کشی قرارگیرد. جامعه به‌طور فزاینده‌ای روابط خوب را برحسب جنسیت می‌سنجد، با این حال استفاده از بدن زنان برای فروش کالاها یا در هرزه‌نگاری این ایده‌ی قدیمی را تقویت می‌کند که زنان از حقوق و نیازهای برابر با مردان برخوردار نیستند. همان‌طور که شیلا مک گرگور می‌گوید:

«نارضایتی بسیاری از زنان به‌خاطر سوءاستفاده از بدنشان — چه در تبلیغات، چه در هرزه‌نگاری‌ها، یا آزار و تجاوز جنسی — با انتظار جامعه مبنی بر این که آن‌ها به‌عنوان همسر، معشوق و مادر تابع شوهر یا معشوقه‌ی خود بار خانواده را به‌طور مثبت به دوش بکشند، در تضاد است.»[۶]

در این مقاله با اشاره به آثار اخیر محققان استرالیایی، به بررسی مضامین، واکاوی‌ها و راه‌حل‌های مطرح شده از سوی فمینیست‌ها در دهه‌ی گذشته می‌پردازم و قسمی واکاوی مارکسیستی از خشونت علیه زنان را ترسیم می‌کنم.

تغییرات اساسی در زندگی زنان با توسعه‌ی سرمایه‌داری امکان‌پذیر شد. انقلاب صنعتی و ظهور تولید سرمایه‌داری باعث پاشیده شدن خانواده‌ی قدیمی فئودالی شد. صنعت جدید مردم را از روستاها به شهرهای جدید کشاند که در آن مردان، زنان و کودکان در کارخانه‌ها، معادن و کارخانه‌ها استثمار می‌شدند. این امر باعث جدایی کار از زندگی خانوادگی شد. برای کارگران محله‌های فقیرنشین صنعتی، خانواده به‌عنوان واحدی اقتصادی از بین رفت (اگرچه تا حدی به‌عنوان واحدی اجتماعی وجود داشت). اما برای طبقه‌ی حاکم خانواده به‌عنوان نهاد مهمی برای سازمان‌دهی قدرت و ثروت طبقاتی آن‌ها باقی ماند. آنان زمانی که به‌دنبال راهی برای کاهش میزان مرگ‌ومیر کارگران بودند، طبیعتاً به خانواده به‌عنوان کانون پرورش و مراقبت از هر نسل برای بهره‌کشی روی آوردند. [۶] مارکس و انگلس فکر می‌کردند خانواده در طبقه‌ی کارگر از بین خواهد رفت، اما ثابت شد که پیش‌بینی‌شان نادرست بوده است. کارگران در مواجهه با شرایط وحشتناک و استراحت اندک پس از ساعات طولانی و مشقت‌بار کار، به امید پناهگاهی از صلح و محبت به خانواده روی می‌آوردند. خانواده‌ی طبقه‌ی کارگر جدید، برخلاف خانواده‌ی دهقانی قدیم، مبتنی بر کشش متقابل و قراردادی بود که آزادانه منعقد می‌شد — یا این‌طور به نظر می‌رسید.

واقعیت این است که زندگی زنان و مردان توسط خانواده ساختارمند شده است و خانواده ستم بر زنان را ایجاد و حفظ می‌کند. با این‌که هر دو شریک به‌طور «آزادانه» وارد روابط می‌شوند ولی برابر نیستند. زنان بیش‌تر کارهای خانه و مراقبت از کودکان را انجام می‌دهند، حتی اگر بیرون از خانه کار کنند. از زنان انتظار می‌رود که پرورش، محبت و حمایت ارائه دهند. مردان که بخش عمده‌ای از درآمد خانواده را تأمین می‌کنند، به‌عنوان «نان‌آور» دیده می‌شوند. این امر با مزدهای نابرابر {زنان با مردان} تقویت می‌شود که جبران این نابرابری را برای هر خانواده‌ای دشوار می‌کند، حتی اگر بخواهد. این تقسیم کار در خانواده اغلب نتیجه‌ی سلطه‌ی مردانه تلقی می‌شود که مردان به‌طور فردی از آن منتفع می‌شوند. در واقع، این وضعیت به نفع طبقه‌ی حاکم است، زیرا نسل‌های کنونی و آتی کارگران با مزد کارگران و بار مضاعفی که زنان به دوش می‌کشند، یعنی انجام کار مزدی و نیز داشتن مسئولیت‌های خانه، پرورنده می‌شوند. زنان در خانواده نابرابری را با همسران خود تجربه می‌کنند و در محل کار به‌عنوان کارگر، هم از ستم جنسی و هم از استثمار رنج می‌برند. مردان از استثمار رنج می‌برند و نه از نابرابری جنسی.

نقش‌های جنسیتی مرتبط با خانواده‌ی سرمایه‌داری — مرد قوی و پرخاش‌گر و زن دل‌سوز و منفعل — از طریق نظام آموزشی، رسانه‌های جمعی، سرگرمی‌ها و غیره در تمام جامعه ترویج می‌شود. هیچ فردی نمی‌تواند از آن‌ها فرار کند، حتی اگر در خانواده‌ی به‌اصطلاح هسته‌ای زندگی نکند، ازدواج کند یا نکند، بچه‌دار شود یا نشود. این نابرابری بین زن و مرد است، تضاد بین تظاهر به زندگی‌ای ایده‌آل سرشار از خوش‌بختی و سعادت خانوادگی، و واقعیت ساعات طولانی کار، تلاش برای تأمین هزینه‌های زندگی، محدودیت‌های زندگی اجتماعی به دلیل کمبود امکانات مناسب نگه‌داری از کودکان و غیره که خانواده را به محل سرخوردگی و ستم تبدیل می‌کند. استفاده از بدن زنان به‌عنوان ابزارهای جنسی، ایده‌های قدیمی

مسئولیت زنان در قبال ارضای نیازهای مردان را تقویت می‌کند؛ و فقط مردان نیستند که به زنان این‌گونه نگاه می‌کنند. مطالعات همه‌ی نگرش‌ها نشان می‌دهند که چگونه زنان این دیدگاه نسبت به نقش خود را درونی می‌کنند و عدم پاسخ‌گویی به خواسته‌های همسرشان، باعث احساس گناه و بی‌کفایتی در آن‌ها می‌شود.

زنان در طول تاریخ جامعه‌ی طبقاتی از خشونت مردان رنج برده‌اند. سرمایه‌داری زندگی زنان و مردان را کاملاً از نو سامان‌دهی کرد، اما ستم بر زنان و هم‌چنین ستم طبقاتی را حفظ کرد. با این‌که خانواده از تولید جدا است، اما از تغییرات محیط کار بی‌تأثیر نیست. به همین دلیل تغییرات این قرن باعث ایجاد تضادهایی شده که زندگی زنان را در خانواده تحت‌تأثیر قرار می‌دهد. ظهور جنبش آزادی زنان در دهه‌ی ۱۹۶۰ با افزایش تعداد زنان در کار مزدی شکل‌گرفت و باعث افزایش تقاضا برای اختیار بر تمایلات جنسی خود، بهبود حقوق پیش‌گیری از بارداری و سقط‌جنین شد. این امر باعث شد فعالیت جنسی از ازدواج و تولیدمثل جدا شود. به‌رغم ایدئولوژی زندگی خانوادگی، امروزه در اکثر کشورهای صنعتی، تنها حدود یک سوم خانوارها را زن و مرد به هم‌راه فرزندان خود تشکیل می‌دهند. [۸] نگرش به مادری به‌طور چشم‌گیری تغییر کرده است. در دهه‌ی ۱۹۸۰، کم‌تر از نیمی از زنان مورد بررسی در استرالیا فکر می‌کردند که مادرشدن یک شغل است. تعداد فرزندان متولدشده‌ی خارج از ازدواج تا سال ۱۹۸۷ به ۱۸ درصد رسید. تعداد افرادی که در سال‌های ۱۹۸۷-۱۹۸۶ تنها زندگی می‌کردند، ۲۰ درصد خانواده‌ها بود. [۹] تضاد همیشگی بین امیدهای ناشی از این تحولات و واقعیت زندگی زنان تحت سرمایه‌داری و ستم مداومی که تحمل می‌کنند، نگرانی‌هایی را ابتدا پیرامون خشونت علیه زنان به‌طور کلی و سپس پیرامون خشونت خانگی و تجاوز جنسی در ازدواج ایجاد کرد.

شیوع خشونت علیه زنان

نوشته‌های اولیه‌ای که موج مدرن فمینیسم را تحت‌تأثیر قرار دادند، به‌هیچ‌وجه به خشونت علیه زنان نپرداختند. اما سیمون دوبوووار در **جنس دوم** استدلال کرد که تقریباً تمام روابط جنسی بین زن و مرد بر‌سازنده‌ی خشونت است. اولین مواجهه‌ی جنسی یک زن «عمل خشونت‌آمیزی است که دختر را به زن تبدیل می‌کند». او به زبان که نشان‌گر روابطی کلاً نابرابر است اشاره می‌کند: زن «گرفته می‌شود»، «تصاحب» می‌شود، او به رفتارهای جنسی مردان «تسلیم می‌شود». [۱۰] سوزان براون میلر با کتاب خود **خلاف اراده ما** که در ۱۹۷۵ منتشر شد، در ترویج این نوع تحلیل تأثیرگذار بود. برای دوبوووار «این‌جا همیشه دنیایی مردانه بوده است». و «ماده... طعمه‌ی نوع است». [۱۱] براون میلر استدلال کرد که تجاوز «چیزی بیش‌تر یا کم‌تر از فرآیند آگاهانه‌ی ارباب نیست که به وسیله‌ی آن همه‌ی مردان همه‌ی زنان را در حالت ترس نگه می‌دارند». [۱۲] برجسته شدن این مضمون گاه تمام جنسیت‌گرایی را تحت مقوله‌ی خشونت محو و مبهم کرده است. موضوع این است که تبعیض جنسیتی روزمره در شکل‌هایی هم‌چون

سوت‌گرگی [۱۳] شوخی‌های ضد زن، تحقیر و غیره محیطی را ایجاد می‌کند که در آن خشونت از انواعی جزئی تا تجاوز به زور و کتک‌زدن ممکن است رخ دهد. اما محو و مبهم کردن همه این موقعیت‌ها به معنای نادیده گرفتن ویژگی هر یک و کاهش درک ما از روابط اجتماعی بین دو جنس است که منجر به خشونت علیه زنان می‌شود.

کتاب براون میلر، جدای از مشکلات نظری جدی‌اش، دارای نقطه ضعفی است که به‌طور فزاینده‌ای آشکار شده است: تمرکز آن بر «خطر غریبه»، تجاوز جنسی به‌عنوان حمله‌ای خشونت‌آمیز توسط غریبه‌ها. [۱۴] اکنون مشخص شده است که بیش‌ترین خشونت علیه زنان در داخل دیوارهای خانه‌ی خانواده رخ می‌دهد. [۱۵] امروزه، با تأکید بسیار بر خشونت جنسی، به‌ویژه در خانواده، تصور این که تنها پانزده تا بیست سال پیش، حتی فمینیست‌ها تمایلی به بحث در مورد این موضوع نداشتند و ایده‌هایی را پذیرفتند که اکنون به‌عنوان بخشی از ایدئولوژی‌ای شناخته شده که دست‌رسی زنان به حمایت و دفاع در برابر خشونت را به حداقل می‌رساند، دشوار است. براون میلر بیان می‌کند تا زمانی که در یک بحث درباره‌ی تجاوز در ۱۹۷۰ شرکت نکرده بود، فکر می‌کرد «تجاوز موضوعی فمینیستی نیست» و «جنبش زنان هیچ وجه اشتراکی با قربانیان تجاوز ندارد». [۱۶] از بتاتریس فاوست در ۱۹۷۷ نقل شده است:

«در بسیاری از موارد رفتار زنان به این باور کمک می‌کند [که آن‌ها «خودشان خواسته‌اند»] زیرا طوری رفتار می‌کنند که گویی می‌خواهند مورد تجاوز جنسی قرار گیرند. آن‌ها لباس‌های کوتاه تا سر ناف می‌پوشند و نوک سینه‌هایشان را به تماشا می‌گذارند. با خیال راحت در موقعیت‌هایی قرار می‌گیرند که امکان سوءاستفاده‌ی جنسی از آن می‌رود، مثلاً با یک مرد مشروب می‌نوشند یا سوار اتومبیلش می‌شوند و به مکانی خلوت می‌روند، حتی لباس‌های خود را در می‌آورند. آن‌ها تا زمانی از اعتراف به پتانسیل جنسی چنین موقعیت‌هایی امتناع می‌ورزند که دیگر برای گریز از پیامدهایی خطرناک چنین وضعیتی خیلی دیر شده است.»

او با صحبت از فشار بر زنان برای «تعیین حدودمرز» ادامه می‌دهد: و در حالی که این زنان ممکن است واقعاً خواهان رابطه‌ی جنسی باشند، همیشه نمی‌دانند چگونه یا کجا حدودمرز را تعیین کنند، «در آن صورت ممکن است مردان مربوطه احساس کنند حق بهره‌برداری کامل دارند». [۱۷] دایانا راسل می‌نویسد حتی در دهه‌ی ۱۹۸۰، فمینیست‌ها در ایالات‌متحده تمایلی نداشتند که تجاوز جنسی در ازدواج را مطرح کنند. [۱۸] یادآوری این تغییر باورنکردنی به خودمان، حتی در نگرش فمینیست‌هایی که امروزه به‌درستی اصرار دارند هر طور که دلمان بخواهد لباس می‌پوشیم، هر کجا که بخواهیم می‌روییم، بله یعنی بله و نه به معنای نه، ارزش دارد. در روزنامه‌های دانشجویی بارها و بارها با تکرار نظر براون میلر تأکید می‌شود که خشونت جنسی و به‌ویژه تجاوز جنسی وسیله‌ای برای کنترل اجتماعی زنان توسط همه‌ی مردان است. قبل از این که بخواهیم استدلال کنیم فمینیست‌های پیشین در این خشونت هم‌دست

بودند، ایده‌هایشان نیاز به توضیح دارد. ما فقط می‌توانیم این کار را با توسعه‌ی تحلیل از چنین خشونت‌ی به‌عنوان پیامد جامعه‌ی طبقاتی انجام دهیم که ایده‌های آن همه‌ی ما را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد.

یکی از دلایل اصلی پنهان ماندن خشونت در خانه، ایدئولوژی خانواده به‌عنوان پناهگاهِ عشق و زندگی خصوصی بود که نباید در معرض نظارتِ عمومی قرار گیرد. البته این پناهگاه «قلعه‌ی مرد» است و زنان احساس می‌کنند که برای داشتن رابطه‌ی جنسی همیشه باید در دست‌رس باشند. قانون در اکثر ایالت‌ها تجاوز در زناشویی را تا اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ یا حتی تا دهه‌ی ۱۹۸۰ به رسمیت نمی‌شناخت. [۱۹] بنابراین جای تعجب نیست که از طرفِ عامه‌ی مردم انکار می‌شد. راسل هنگام بسط تکنیک‌های مصاحبه برای مطالعه‌ی وضعیت ۱۰۰۰ زن پی برد که اطمینان‌یافتن از گزارشِ تجاوز جنسی توسط زنان بسیار دشوار است. سرانجام به مصاحبه‌کنندگان گفته شد از کلمه‌ی تجاوز استفاده نکنند، بلکه از زنان بپرسند آیا با شوهرشان فعالیت جنسی ناخواسته‌ای را تجربه کرده‌اند یا خیر. تنها ۶ نفر از ۸۷ زن مورد تجاوز توسط شوهرانشان، وقتی ابتدا از آنان پرسیده شد «آیا تا به حال در هیچ زمانی از زندگی‌ت قربانی تجاوز جنسی یا در معرض اقدام به تجاوز جنسی بوده‌ای؟» به این موضوع اشاره کردند. تقریباً همه فکر می‌کردند مورد آزار جنسی قرار گرفته‌اند، اما مورد تجاوز جنسی قرار نگرفته‌اند، اگرچه برخی بعداً این تجربه را «مثل تجاوز» توصیف کردند. [۲۰] تجاوز جنسی پریشی است خاص و تجاوز در زناشویی در اکثر ایالت‌های آمریکا در زمان این بررسی به رسمیت شناخته نشده بود. با این وجود، آنچه شامل «توهین» می‌شود، یک ارزیابی ذهنی است. بسیاری از زنانی که انتظار دارند همواره در خدمت شوهرشان باشند، ممکن است رفتاری را که از سوی مردان دیگر رفتاری توهین‌آمیز تلقی می‌کنند از سوی شوهرشان توهین‌آمیز تلقی نکنند. [۲۱] این خشونت پنهان در خانواده به‌واسطه‌ی فقدان قوانین رفاهی یا طلاق لاپوشانی می‌شود، قوانینی که می‌توانست زنان را قادر سازد تا به راحتی روابط آزاردهنده را ترک کنند. بخشی از توضیح می‌تواند این باشد که اقلیتی از زنان از این بابت رنج می‌برند. گزارش راسل که از نظر روش‌شناختی دقیق‌ترین و در نتیجه قابل‌اعتمادترین نمونه در زمینه‌ی میزان خشونت است، دریافت که ۲۱ درصد گفته‌اند از شوهرانشان خشونت دیده و ۲۶ درصد تجربه‌ی جنسی ناخواسته داشته‌اند. [۲۲] با توجه به این که خشونت در خانواده‌های کم‌تر مرفه و فقیرتر شایع‌تر است، [۲۳] بسیاری از زنان طبقه‌ی متوسط در جنبش زنان احتمالاً تجربه‌ی شخصی از چنین آزاری نداشته‌اند.

بنابراین پرسش جالب این نیست که چرا این قدر طول کشید تا فمینیست‌ها به موضوع خشونت خانگی بپردازند، بلکه این است که چرا این موضوع **چالش برانگیز** تبدیل شده است. خود طرح این پرسش به معنای به چالش کشیدن مفاهیم رایج فمینیسم است. غالباً این فرض وجود دارد که فمینیست‌ها در مخالفت با چپ‌های قدیمی و «جنس‌گرا» که هرگز چیزی برای گفتن درباره‌ی ستم بر زنان نداشتند، مدافعان حقوق زنان بودند. رمان کاترین سوزانا پریچارد، **غریبه‌های صمیمی**، که در اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ نوشته شد، نشان می‌دهد که کمونیست‌ها دهه‌ها قبل از تبدیل شدن خشونت خانگی به موضوعی

فمینیستی، ایده‌های دقیق و ظریفی درباره‌ی آن داشتند. پریچارد به فشارهای اجتماعی‌ای که زنان جوان را مجبور به ازدواج‌های ناخواسته می‌کند و فشارهای خانواده برای تحمل خشونت که زیربنای توقعات پایین زنان از ازدواج و عشق است، می‌پردازد. دیرک در مورد نگرش مادر شوهرش تد درباره‌ی آزار او (شوهرش)، با الودی درددل می‌کند:

«او بدن سیاه و کبود مرا در اثر نوازش‌های تد دیده است. او می‌گوید ازدواج در درجه‌ی اول کاری منزجرکننده است. اما به آن عادت می‌کنی. من باید بیش‌تر به تد تسلیم شوم. او دیوانه من است... آیا تحقیر من فداکاری است?... من می‌خواستم منصفانه رفتار کنم: همسر خوبی برای او باشم — اما تد باعث شد از او متنفر شوم...» [۲۴]

این نقل‌قول هم‌چنین موضوعی را دربرمی‌گیرد که در مطالعاتی که زنان احساسات خود را بیان می‌کنند آشکار شده است: این‌که واقعاً نمی‌توانید انتظار زیادی از ازدواج داشته باشید — حتی ممکن است «منزجرکننده» باشد — اما باید تحملش کرد. این رمان پاسخی است به اسطوره‌ای که امروزه در میان فمینیست‌ها و اکثر چپ‌ها پذیرفته شده است که تنها فمینیست‌ها توانسته‌اند با ستم بر زنان مقابله کنند. واضح است که پریچارد، یکی از اعضای پیشروی حزب کمونیست در زمان شکل‌گیری حزب در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰، از تفکر جنبش جدید زنان در دهه‌ی شصت بسیار جلوتر بود.

ممکن است آن‌طور که اغلب مطبوعات رسانه‌ای می‌کنند، وسوسه‌انگیز باشد که فکر کنیم دلیل این‌که خشونت خانگی به بیش از یک موضوع تبدیل شده، افزایش خشونت بوده است. مقاله‌ای در نشریه **بولتن** در اکتبر ۱۹۹۱ اظهار داشت:

«شکی نیست که خشونت علیه زنان هم از نظر سببیت و هم از نظر فراوانی افزایش یافته است. در دهه‌ی گذشته، در کوئینزلند... تعداد جرایم جنسی گزارش شده به پلیس از ۱۵۰۰ مورد در ۱۹۸۰ به بیش از ۴۰۰۰ در ۱۹۹۰ افزایش یافته است. مرکز بحران تجاوز جنسی بریزبن اکنون ماهانه شاهد ۳۰۰ مورد تجاوز جنسی است. چند سال پیش این تعداد ماهانه حدود ۱۰۰ مورد بود. افزایش مشابهی در سایر ایالت‌ها گزارش شده است. [۲۵]

افزایش گزارش‌ها درباره‌ی تجاوز جنسی لزوماً نشان‌گر افزایش خشونت نیست. همان‌طور که گرابوسکی اشاره می‌کند، ممکن است بازتاب تغییرات در رویه‌های پلیس، و/یا تغییر در نگرش‌های اجتماعی باشد، بدین معنا که زنان در گزارش حمله احساس راحتی بیش‌تری می‌کنند، یا حتی این واقعیت باشد که تعریف قانونی تجاوز جنسی تغییر کرده است. [۲۶] دلایل مختلفی برای تغییر در تاکید بر تجاوز وجود دارد که با هم تقاطع دارند و یکدیگر را تقویت می‌کنند. اولاً، افزایش مداوم تعداد زنان شاغل، انتظارات در مورد شکل و محتوای روابط را افزایش می‌دهد. زنانی که احساس استقلال نسبی می‌کنند، احتمالاً اعتمادبه‌نفس

بیش‌تری دارند، بیش‌تر می‌توانند از رابطه خارج شوند، بنابراین مثل قبل آمادگی پذیرش سوءرفتار را ندارند. شواهد بسیار زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد بیش‌تر زنان وضعیت خود را منفعلانه نمی‌پذیرند (برخلاف تلاش‌های بسیاری از جامعه‌شناسان دانشگاهی برای اثبات خلاف آن). هشتاد درصد از زنانی که توسط گروه ضربت کوئینزلند با آن‌ها تماس گرفته شد، در برخی مواقع تلاش کردند تا زندگی مشترکشان را ترک کنند. مطالعات آمریکایی این رقم را با این یافته که ۷۵ درصد از زنان آزار دیده، وضعیت خشونت‌آمیز خانواده را ترک کرده‌اند، تأیید می‌کنند. [۲۷] حتی مطالعه‌ای روی زنان نوجوان، که می‌توان انتظار داشت کم‌ترین اعتماد به نفس را داشته باشند، نشان داد که اکثریت آن‌ها قادرند حمله به خودشان را دفع کرده و مانع تجاوز شوند. در مواردی که تجاوز در یک قرار ملاقات یا توسط دوست‌پسر انجام شد، دو سوم از روابط تغییر کردند و ۸۷ درصد آن‌ها کلاً قطع شدند. [۲۸] توانایی زنان برای دفاع از منافع خود از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ بهبود یافت، یعنی زمانی که قوانین طلاق اصلاح شد و بعداً زمانی که تجاوز جنسی به‌عنوان سوءرفتار جرم‌انگاری شد. میزان کفایت یا نارسایی امکانات رفاهی می‌تواند بین ماندن یا ترک موقعیتی غیرقابل تحمل تفاوت ایجاد کند. [۲۹] بسیاری از مطالعات نقل می‌کنند که زنان دلایل ایدئولوژیک بیش‌تری برای ماندن ارائه می‌دهند: مانند تعهد به خانواده، احساس گناه یا حتی اعتقاد به این که خود مقصر ماندن در ازدواجی هستند که از آن متنفرند. این نباید ما را نسبت به این که شرایط اقتصادی گزینه‌های پیش‌روی افراد و در نتیجه دیدگاه آن‌ها را نسبت به موقعیت خود محدود می‌کند، کور کند. عوامل اقتصادی و ایدئولوژیک یکدیگر را تغذیه می‌کنند، هنگامی که شرایط مادی تغییر می‌کند، فضایی برای ایده‌های جدید به وجود می‌آید و می‌تواند ریشه بدواند و بر اعمال فرد تأثیر بگذارد.

این عوامل با تغییر جنبش زنان و دور شدن آن از سیاست طبقاتی، که زنان را به‌عنوان مبارز ترویج و تشویق می‌کرد، و روی آوردن به تأکید بر زنان به‌عنوان قربانی مقارن شدند. مک گرگور و هاپکینز با طرح استدلال آن کرتویز مبنی بر این که پایگاه اجتماعی فمینیسم مدرن تعداد فزاینده‌ی از زنان در مشاغل طبقه‌ی متوسط است، این موضوع را بسیار با غرور بیان کردند:

«برای این زنان طبقه‌ی متوسط، شرایط نامساعدی که تجربه می‌کنند مربوط به جنسیت است نه طبقه. به همین دلیل، جنبش آزادی زنان به‌سرعت خود را از دغدغه‌های طبقاتی بنیانگذارانش جدا و شروع به جذب طرف‌دارانی کرد که هیچ علاقه‌ای به سیاست‌های سوسیالیستی یا چپ نداشتند.» [۳۰]

براون میلر با نظریه‌ی خشونت جهانی مردانه در این تغییر تأثیرگذار بود. با این حال، مطالعه‌ی او که با آمار جرم و «خطر غریبه» سروکار دارد، کاملاً به‌وضوح نشان می‌دهد که جرم، از جمله تجاوز، در بین محروم‌ترین افراد جامعه شایع‌تر است. بنابراین او، به‌رغم ادعایش مبنی بر این که همه‌ی مردان از تجاوز به عنف استفاده می‌کنند تا همه زنان را در ترس نگه دارند... اعتراف می‌کند:

«نمی‌توان این واقعیت را نادیده گرفت که اکثر افرادِ درگیر در خشونت‌های ضداجتماعی و جنایی (قتل، آزارجنسی، تجاوز و سرقت) از طبقات پایین اجتماعی-اقتصادی هستند... نود درصد متجاوزان فیلادلفیا به رده‌های پایین شغلی تعلق داشتند.» [۳۱]

نتیجه‌گیری او در بهترین حالت پوچی و در بدترین حالت نخبه‌گرایی و نگرش‌های ضدِ کارگری‌ای را نشان می‌دهد که نتیجه‌ی تلاش برای نادیده گرفتن نابرابری‌های اجتماعی واقعی است که زمینه‌سازِ درصدِ زیادی از جنایت و خشونت است:

«تجاوز جنسی عملی احمقانه، بی‌پرده و شنیع است که توسط بچه‌های پانک، پسرعموها و برادران بزرگ‌ترشان انجام می‌شود، نه توسط شیک‌پوشانی جذاب، شوخ، بی‌وجدان، قهرمان‌مسلک، هوس‌ران، یا توسط آدم‌های ترسویی که از رابطه‌ی جنسی "عادی" محروم هستند... و با این حال، بر دوش این مردان جوان بی‌فکر، قابل پیش‌بینی، بی‌احساس و مستعدِ خشونت، باری دیرینه است که به مأموریتی تاریخی تبدیل می‌شود: تداوم سلطه‌ی مردان بر زنان با زور.» [۳۲]

اگر تجاوز جنسی به همان اندازه که او ادعا می‌کند بخشی از روابط انسانی است، باید توضیح قانع‌کننده‌تری برای تفاوت طبقاتی در میزان تجاوز جنسی توسط غریبه‌ها ارائه دهد! مطالعاتِ میزان جرم و جنایت نشان می‌دهد تجاوز جنسی اغلب یکی از انواع رفتارهای خشونت‌آمیز و بیگانه‌کننده است، به‌ویژه توسط جوانان در جوامع فقیر و آسیب‌دیده‌ی اجتماعی. براون میلر از مطالعه‌ی *امیر* در مورد اسناد و مدارکِ پلیس فیلادلفیا در حد بسیار زیادی استفاده کرد. او دریافت:

«نود درصد متجاوزین فیلادلفیا، به‌ترتیبِ نزولی "از کارگران ماهر تا بی‌کار"، "به بخش پایین‌تر از مقیاس شغلی تعلق داشتند." "نیمی از متجاوزین فیلادلفیا سابقه‌ی دستگیری داشتند و اکثر آن‌ها سابقه‌ی جرایمی مانند دزدی، سرقت، رفتار غیرقانونی و خشونت جنسی داشتند. این سوابق نشان می‌دادند که تنها ۹ درصد از دستگیری‌ها به‌خاطر تجاوز جنسی بوده است. به عبارت دیگر، متجاوزین در قالب یک مجرم معمولی جوان بودند.» [۳۳]

گزارش بعدی اف بی آی نشان داد که بیش از ۷۰ درصد از تمام متجاوزان دستگیرشده دارای سوابق قبلی هستند و بیش از ۸۵ درصد به ترتیبِ نزولی برای جرایم تکراری گزارش شده‌اند: دزدی، سرقت تهاجمی، تجاوز جنسی و قتل. اگر این رایج‌ترین شکل تجاوز جنسی بود، کاملاً ساده نتیجه می‌شود: تجاوز جنسی یکی از جنبه‌های هستی خشونت‌آمیزِ جوانان محروم است. این واقعیت که براون میلر بر این داده‌ها تمرکز می‌کند، این موضوع را طعنه‌آمیزتر می‌کند که او در تغییر جهت سیاست فمینیست‌ها از طبقه تأثیرگذار بود. این تأکید بر تجاوز جنسی «غریبه» بود که منجر به این فرض قطعی شد که تجاوز به جنس ربطی ندارد، بلکه صرفاً یک عمل خشونت‌آمیز است. با این حال، مسئله بسیار پیچیده‌تر از این است - در واقع بسیاری

از تجاوزها دست کم تا حدودی به جنس مربوط می‌شود. شیلا مک‌گرگور بین سه نوع تجاوز جنسی تمایز قائل می‌شود: قرار یا آشنایی، زناشویی و غریبه‌ها [۳۴] مطالب او درباره‌ی تجاوز جنسی در هنگام قرار بر اساس نظرسنجی از نوجوانان در ایالات متحده طی یک دوره‌ی پنج ساله بود. برخلاف برخی مطالعات، تعریف رفتار جنسی تحمیلی بسیار گسترده بود: لمس اعضای جنسی و فشار برای تحمیل خود از توهین کلامی تا ضرب‌وشتم فیزیکی. بر اساس این تعریف، طی دوره‌ای سه ساله بین ۷ تا ۹ درصد از نوجوانان دختر نوعی تجاوز جنسی را گزارش کردند. آنگون، که این مطالعه را گردآوری کرد، نگرش‌ها و انگیزه‌های دخیل در این اعمال جنسی ناخواسته را خلاصه کرد:

«بررسی شرح این حوادث نشان می‌دهد که تعدادی از آنها منعکس‌کننده‌ی سناریوی دوست‌یابی کلاسیک هستند که در آن مرد زن را برای رابطه‌ی جنسی تحت فشار قرار می‌دهد. اکثر این حوادث بیش از فشار کلامی نبودند و بخش بالایی از آنها ناموفق بود...»

نظرسنجی مجله‌ی **ام اس** از دانشجویان کالجی در آمریکا نشان داد که بیش از یک‌چهارم زنانی که قربانی تجاوز جنسی یا در معرض اقدام به تجاوز جنسی محسوب می‌شدند، خود را قربانی تجاوز نمی‌دانستند. تقریباً نیمی از آنها دوباره با همان مرد رابطه‌ی جنسی داشتند. از ۸ درصد مردانی که در رابطه‌ی جنسی اجباری با یک زن نقش داشتند، ۷۵ درصد گفتند که هرگز اقدام جنسی ناخواسته را به زنی تحمیل نکرده‌اند. مک‌گرگور نتیجه می‌گیرد:

«این نشانه‌ی واضحی از تفاوت بین نگرش جنسی مردان و زنان نسبت به رابطه‌ی جنسی است. هم‌چنین نشان می‌دهد که چگونه نابرابری بین زن و مرد بر صمیمی‌ترین روابط بین آنها تأثیر می‌گذارد.»

هم‌چنین نشان می‌دهد چقدر برای زنان دشوار است بپذیرند مردی که به او علاقه‌مندند ممکن است به آنها تجاوز کند، یا حتی آن‌چه که تجاوز جنسی تلقی می‌شود را تشخیص دهند. این فشار ناشی از ندانستن این امر است که اگر مرد رابطه‌ی جنسی نداشته باشد، آیا می‌خواهد دوباره قرار بگذارد یا خیر، این احساس که از زن انتظار می‌رود دست‌رس‌پذیر باشد (نگرشی که امروزه به‌واسطه‌ی ایده‌هایی مربوط به آزادسازی رابطه‌ی جنسی قبل/خارج از ازدواج برای نوجوانان رایج‌تر است). از طریق تلویزیون و فیلم این تصور ایجاد شده است که اگر یک مرد جوان تمام تلاشش را برای برقراری رابطه‌ی جنسی نکند مرد نیست. همه‌ی این احساسات و ایده‌های متناقض، همراه با بی‌تجربگی و عدم‌آگاهی درباره‌ی رابطه‌ی جنسی، منجر به از بین رفتن احترام متقابل می‌شود و می‌تواند به تجاوز ختم شود. گفتن این‌که این نوع تجاوز جنسی به معنای رابطه‌ی جنسی نیست، نادیده گرفتن پویایی روابط جنسی در بین جوانان است. آنها با تصاویری بمباران می‌شوند که نشان می‌دهد زنانی که سکسی و دست‌رس‌پذیر نیستند، مناسب نیستند. مردان جوان فیلم و تلویزیون تماشا می‌کنند، کتاب‌ها و روزنامه‌هایی می‌خوانند که این ایده را ترویج می‌کنند که مردان باید رابطه‌ی جنسی را از زنان بگیرند، این‌که احساسات به خرج دادن و مراقبت فقط مناسب زنان ضعیف

و ناقص است. [۳۵] البته، رفتار جنسی زوری و تجاوز جنسی در قرارها و آشنایی‌ها موضوع آن نوع رابطه‌ی جنسی‌ای نیست که ما دوست داریم، اما مطمئناً تحت سرمایه‌داری رابطه‌ی جنسی همین‌طور است.

نوعی دیگر از تجاوز جنسی که همیشه لزوماً عملی خشونت‌آمیز نیست، اگرچه گاهی اوقات چنین است، تجاوز زناشویی است. پریچارد به تجاوز جنسی به همسر پرداخت که، همان‌طور که دیدیم، حتی برای فمینیست‌های «انقلاب جنسی» نیز پرداختن آشکار به آن موضوع دشواری بوده است:

«سر مرد روی گردن زن افتاد. بازوها و سینه زن را با دهان گشاد حریصش با ولع و اشتیاق می‌بوسید. «گرگ!» الودی التماس کرد و از او دور شد. مرد محکم به زن چسبیده بود، او را تحت فشار قرار می‌داد و له می‌کرد. «نکن، نکن! به خاطر خدا»، زن التماس کرد، «من هرگز تو را نمی‌بخشم.» مرد بی‌رحمانه خندید، بی‌تردید مقاومت زن را درهم شکست و خنثی کرد. وقتی زن تضعیف‌شده و مغلوب دراز کشیده بود، مرد دوباره سعی کرد لطیف باشد، موهای زن را صاف کرد: زمزمه کرد: «الودی... الودی، عزیزم.» ... بی‌تحرکی، حالت رنجور زن، مرد را آزار می‌داد. زن فوق‌العاده درمانده به نظر می‌رسید، به شدت مورد تجاوز قرار گرفته بود. مرد واقعاً برای زن متاسف بود. «الودی؟ چی شده عزیزم چیه؟ می‌دونی که دوستت دارم.» [۳۶]

پریچارد به سردرگمی بین عشق و مالکیت بر زن توسط مردان پرداخت. آن‌ها عاشقان بزرگی بودند و با علاقه صاحب فرزندان شدند. حالا رابطه‌ی آن‌ها احساس فردیت‌شان را تحت الشعاع قرار می‌داد. الودی، مانند بسیاری از زنانی که در آن سال‌ها به مردشان گره خورده بودند، نه تنها در قبال بچه‌ها، بلکه برای گرگ نیز احساس مسئولیت می‌کرد. او با وجود آن بعد از ظهر وحشتناک به زندگی خود با او ادامه داد.

گزیده‌های دایانا راسل از روایت‌های زنان از روابط جنسی‌اش با همسران یا معشوقه‌های‌شان بار دیگر تفاوت‌های بسیار مبهم بین رابطه‌ی جنسی و خشونت، رضایت و امتناع را نشان می‌دهد.

در پاسخ به این پرسش که «آیا رابطه‌ی جنسی ناخواسته‌ی دیگری با او داشتید؟» یک زن پاسخ داد: «وقتی ازدواج کردی گفتنش سخت است... تعیین این که چه چیزی را می‌خواهی و چه چیزی را نمی‌خواهی، دشوار است. نمی‌توانی راحت برای تمام کردنش به توافق برسی و به خانه بروی!» زن دیگری که از رابطه‌ی جنسی ناخواسته با شوهرش صحبت می‌کند، می‌گوید:

«یک بار آن را [اجباری] می‌نامم. یک بار دیگر نصف‌نصف است... مثل دفعه‌ی اول نیست، اما با این حال، احساس می‌کنم خودش را به زور به من تحمیل کرده است. حدس می‌زنم تفاوت این است که گاهی اوقات مرد می‌خواهد رابطه‌ی جنسی داشته باشد و تو نمی‌خواهی، بنابراین او فقط آن را به تو تحمیل می‌کند. اما هیچ خشم یا خشونت یا دنائی در آن نیست. او فقط روش خودش را دارد.» [۳۷]

این عبارات نمونه‌ای از احساساتی است که بر نظرسنجی‌ها غالب است. در بسیاری از موارد، از آن‌جا که زن احساس می‌کند به دلیل انتظارات حاصل از ازدواج نمی‌تواند از رابطه‌ی جنسی امتناع کند، ممکن است

شوهر تصور نکند که به همسرش تجاوز کرده است. البته رفتار آن‌ها بی‌ملاحظه و فاقد احساس است و نیازهای جنسی همسرشان را نادیده می‌گیرند که گاهی اوقات به نظر می‌رسد از آن غافل هستند. اما گفتن این که این نوع فعالیت جنسی ناخواسته (به این دلیل ناخواسته‌اش می‌نامم که در بسیاری از موارد زنان احساس نمی‌کنند تجاوز جنسی بوده است، یا به زور به آن‌ها تحمیل شده است، زیرا آن‌ها آن را پذیرفته‌اند) ربطی به رابطه‌ی جنسی ندارد، نادیده گرفتن زندگی‌های شخصی فوق‌العاده ناخواسته و غیرقابل تحقق زنان و مردان است که با کلیشه‌های شاد و خندان تبلیغات تلویزیونی مقایسه شده‌اند. از برخی جهات، تعجب‌آور است که تنها اقلیتی از زنان هستند که از تجاوز جنسی رنج می‌برند و اقلیتی از مردان نیز آن را مرتکب می‌شوند. این واقعیت نشانه‌ای خوش‌بینانه است و تاییدکننده‌ی امتناع ستم‌دیدگان، اعم از زن و مرد، از تسلیم کامل هم‌دردی انسانی‌اشان در برابر گلوله‌باران سرمایه‌داری که همه چیز از جمله روابط جنسی را به پول تنزل می‌دهد.

طبقه

آمارهای جنایی‌ای که براون میلر به آن تکیه کرد، یک سوگیری طبقاتی آشکار نسبت به افراد محروم درگیر در تجاوز را نشان داد. با این حال، وقتی به خشونت خانگی نگاه می‌کنیم، این مسئله بسیار پیچیده‌تر است. بدیهی است که مردان از همه‌ی طبقات تحت‌تأثیر تبعیض جنسیتی حاکم بر جامعه هستند و احتمالاً ازدواج را مجوزی برای سلطه بر همسران خود می‌بینند، زیرا روابط نابرابر بین مردان و زنان در همه‌ی طبقات وجود دارد. با این حال، بحث بر سر این است که آیا آزار جنسی در گروه‌های مختلف اجتماعی با نرخ‌های متفاوتی اتفاق می‌افتد و اگر چنین است، چرا؟

به دلیل انصراف سیاسی از سیاست طبقاتی، نه تنها از جانب فمینیست‌ها، بلکه در حوزه‌ی دانشگاهی و حتی بخش‌هایی از چپ، تحلیل‌ها و بررسی‌ها به شدت به سمت تلاش برای اثبات این امر است که طبقه در این زمینه هیچ نقشی ندارد. یکی از راه‌های انجام این کار برگزیدن مغله‌های پوشالی است. جوسلین اسکات استدلال می‌کند مطالعه‌ی او «این نظریه را رد می‌کند که احساس ناتوانی و ناامیدی تنها زمینه‌ساز کودک‌آزاری است...» [تاکید از من]. [۳۸] البته این‌ها برای توضیح همه‌ی آزارها در خانواده کافی نیستند. ابتدا باید توضیح داد که چرا اکثریت قریب به اتفاق سوءاستفاده‌ها از سوی مردان نسبت به زنان و از سوی بزرگسالان نسبت به کودکان است. بنابراین مسئله‌ی جنسیت و نگرش به دوران کودکی، نقش خانواده و غیره باید بخشی از توضیح باشد. او هم‌چنین ادعای معقول‌تری مطرح می‌کند مبنی بر این که نظرسنجی او ثابت نمی‌کند که این احساسات «عمدتاً توسط مردان اقشار پایین‌تر اجتماعی-اقتصادی تجربه می‌شود.» با این حال، مطالعه‌ی او نمی‌تواند چیزی قطعی در مورد بروز خشونت یا واکنش افراد به موقعیت‌شان به ما بگوید، زیرا نمونه‌ای بسیار کوچک (۳۱۲ شرکت‌کننده) و براساس پاسخ به یک پرسشنامه است. [۳۹] در مثالی دیگر، او این استدلال را که «بی‌کاری ناگزیر کتک زدن همسر را افزایش می‌دهد» [تاکید از من]

کنار می‌زند. چنین اظهاراتی پوچ به نظر می‌رسد: امروزه با افزایش سرسام‌آور بی‌کاری، خشونت زناشویی گسترده‌ای رخ خواهد داد. اما او اعتراف می‌کند که بی‌کاری ترک یک موقعیت خشونت‌آمیز را دشوارتر کرده است، که بدین معناست که اگر زن از وضع مالی خوبی برخوردار نباشد متحمل خشونت بیش‌تری می‌شود.

در برخی از استدلال‌ها تناقض جالبی وجود دارد. اسکات مصمم است که فشارهای اقتصادی یا احساس ناتوانی ناشی از شرایط بد زندگی، موقعیت ظالمانه و غیره را کاهش می‌دهد. او حتی اظهار می‌دارد که مردان دارای موقعیت اجتماعی-اقتصادی بالاتر ممکن است خشن‌تر باشند، زیرا پیام اجتماعی تسلط مردان را عمیق‌تر درونی می‌کنند. او به جای بسیاری از فمینیست‌ها حرف می‌زند وقتی بر این واقعیت تأکید می‌کند که: «پدرها در خانواده‌ی خود حاکم هستند، کسی که حکومت کند قدرت‌مند است.» [۴۰] با این حال، وقتی صحبت از کودک‌آزاری توسط زنان می‌شود، می‌پذیرد که احساس به دام افتادن، ناتوانی در مقابله با مشکلات و استرس اقتصادی از عوامل مؤثر هستند. [۴۱]

به‌رغم تمام ادعاها در مورد سلب مسئولیت طبقه‌ی اجتماعی در خشونت خانوادگی، بدون تردید این امری پذیرفته‌شده است که جوامع بومی از سطح بالایی از خشونت خانگی رنج می‌برند. لیز اور این تحلیل را رد می‌کند که طبقه ممکن است در این زمینه قابل توجه باشد، اما سپس می‌گوید «خشونت در جامعه‌ی بومی معاصر همه‌گیر است» - چرا؟

«وضعیت کنونی خشونت بومیان به‌وضوح با شرایط وحشتناک بینوایی، انقیاد فرهنگی و انکار معنوی مشخص می‌شود که نتیجه‌ی سابقه‌ی استعمار مردان سفیدپوست است.» [۴۲]

دایان کرکی پیوسته اهمیت عوامل اجتماعی-اقتصادی یا طبقاتی را انکار می‌کند، اما بیان می‌کند که:

«در برخی از جوامع بومی، سطح خشونت خانوادگی به قدری بالاست که تا ۹۰ درصد خانواده‌ها تحت تأثیر قرار می‌گیرند. شدت این وضعیت نشانه‌ای از اثرات استعمار سفیدپوستان است.» [۴۳]

فرض این است که اگر بتوانیم خشونت را به «استعمار»، «انقیاد فرهنگی» یا «انکار معنوی» نسبت دهیم، در این صورت ربطی به عوامل اجتماعی-اقتصادی ندارد و نظریه‌های طبقاتی شکست خورده‌اند. فرض می‌شود که «استعمار» چیزی غیر از امپریالیسم یا جامعه‌ی طبقاتی است که به‌طور بدیهی بر زندگی محرومان و ستم‌دیدگان تأثیر منفی می‌گذارد. این واقعیت که انقیاد فرهنگی و انکار معنوی منجر به افزایش سطوح خشونت می‌شود، به جای این که رد کند، ثابت می‌کند که روابط نابرابر بین زنان و مردان تنها در چارچوب تحلیلی طبقاتی قابل درک است. این مسئله مشکلی را آشکار می‌کند که در سرتاسر نوشته‌ها درباره‌ی این موضوع وجود دارد: عدم شفافیت در مورد چپستی تحلیل مارکسیستی. تا جایی که به‌عنوان مثال کرکی اظهار می‌دارد:

«با این که تجربه‌ی خشونت خانوادگی ممکن است با توجه به عواملی مانند گروه اجتماعی-اقتصادی، طبقه، فرهنگ، نژاد و سن و سلامت قربانی متفاوت باشد، اما ثابت نشده که این عوامل نقشی سببی در منشاء خشونت خانوادگی داشته باشند.» [۴۴]

او معتقد است خشونت خانگی را می‌توان در چارچوب روابط نابرابر قدرت بین زن و مرد درک کرد. برای مثال، هم‌بستگی بالایی بین دیدگاه‌های سنتی در مورد تبعیت اقتصادی زنان از مردان و تأیید خشونت شوهران وجود دارد. او استدلال می‌کند در نظر گرفتن خشونت خانوادگی به‌عنوان جنبه‌ای از تعارض عادی بین فردی گمراه‌کننده است زیرا همه تعارض‌ها به خشونت منجر نمی‌شود و برخی از مردان زمانی که تعارض خاصی وجود نداشته است به همسران خود حمله کرده‌اند. او نگران این است که چنین رویکردی به جای «توان‌مندسازی» زنان آزرده منجر به تمرکز بر حفظ کانون خانواده شود. او نتیجه می‌گیرد:

«تجربه‌ی زنان از خشونت خانوادگی، که باید نقطه آغازی برای هر گونه تحلیل خشونت خانوادگی باشد، اجازه‌ی تفکیک جنسیت آن‌ها از قربانی شدنشان توسط شریک زندگی را نمی‌دهد.» [۴۵]

اور بین علت‌ها و عوامل کمک‌کننده تمایز قائل می‌شود، که به نظر می‌رسد همان چیزی است که کرکبی به آن دست یافته است. محرومیت طبقاتی ممکن است به خشونت خانوادگی کمک کند، اما علت آن نیست. این تفکیک بسیار جدی است و منجر به تلاش برای جداسازی عاملی می‌شود که می‌توان گفت **علت** است. این برای «اثبات» این که روابط نابرابر بین زن و مرد تنها علت است، بسیار مثرتر است، زیرا واقعیت این است که البته این زنان هستند که در معرض آن هستند. اما اگر بخواهیم درک کنیم که چگونه می‌توان وضعیت را تغییر داد، رویکردی سازنده نیست؛ و توضیح نمی‌دهد چرا اکثریت مردان از خشونت استفاده نمی‌کنند. روابط نابرابر زن و مرد به تنهایی شرایطی را که این نویسندگان در میان بومیان ذکر کرده‌اند توضیح نمی‌دهد. آن‌ها مجبورند تأثیر عواملی غیر از جنسیت را بپذیرند. اور اعتراف می‌کند:

«این امکان وجود دارد که خشونت خانوادگی به‌طور نابرابر در سطوح اجتماعی-اقتصادی توزیع شده باشد، و مسلم است تجربه‌ی زنان از چنین خشونتی تحت تأثیر مسائل اجتماعی-اقتصادی است... زنان در مشاغل با موقعیت بالاتر تمایل دارند برای دوره‌های زمانی کوتاه‌تری در روابط خشونت‌آمیز بمانند. و حملات خشونت‌آمیز را بسیار کم‌تر از زنان در مشاغل با موقعیت پایین تجربه می‌کنند. نتیجه این است که زنانی که با بی‌کاری روبه‌رو هستند یا فقط به مشاغل کم‌مزد دست‌رسی دارند، احتمال بیش‌تری برای ماندن و کتک خوردن دارند.» [۴۶]

بنابراین حتی اگر همان‌طور که کرکبی می‌خواهد با تجربه‌ی خود زنان هم شروع کنیم، نمی‌توانیم تأثیر عوامل اقتصادی و سایر عوامل بر قربانی شدن احتمالی آن‌ها را نادیده بگیریم. او خود اعتراف می‌کند «در تعدادی از مطالعات مشخص شده است زنانی که به‌طور تمام‌وقت به کار خانگی مشغولند، میزان بیش‌تری

از سوءرفتار را متحمل می‌شوند».[۴۷] آن چه ما باید کشف کنیم این است که چگونه عوامل مختلف اقتصادی، طبقاتی و غیره با سرکوب عمومی زنان تلاقی می‌کنند. با توجه به این که این نویسندگان دائماً آن چه را «قدرت مردانه» می‌خوانند در مرکز توجه قرار دهند، نمی‌توانند درباره‌ی کلیت تجربه‌ی زنان نظریه‌پردازی کنند. دیدن خانواده به عنوان محل نزاع و تنش موجب دفاع از خانواده نمی‌شود. به همین سادگی می‌تواند به این نتیجه‌گیری منجر شود که به عنوان منبع ستم بر زنان باید نابود شود. واقعیت این است، کسانی که بر «قدرت مردانه» تأکید می‌کنند، اصلاً از این امر دفاع نمی‌کنند. دغدغه‌ی آن‌ها بیش از هر چیز این است که از مردان بخواهند رفتار خود را تغییر دهند و همان طور که در زیر خواهیم دید، برای دستیابی به این هدف، در مورد این که چه کسانی را به عنوان متحد بپذیرند، خیلی هم سخت‌گیر نیستند. یا تحلیل آن‌ها مبهم و گیج‌کننده باقی می‌ماند. اور در پایان مقاله‌اش تنها می‌تواند به طور غیر موثری بگوید خشونت علیه زنان «همه‌ی موانع سنی، طبقاتی و نژادی را در برمی‌گیرد، اگرچه واکنش اجتماعی و معنای فرهنگی این خشونت احتمالاً متفاوت است».[۴۸]

کتاب **حضور گذشته** یان هورسفال سعی دارد تحلیل نظری‌تری در چارچوب نظریه‌ی پدرسالاری ارائه دهد. به رغم بصیرت‌های جزئی، نمی‌تواند تحلیلی ارائه دهد که توضیح دهد چرا خشونت رخ می‌دهد. او در مقدمه‌ی کتاب از کانل نقل قول می‌کند:

«اصلاً چه چیزی به ما این حق را می‌دهد که از وحدت، انسجام و نظام و در نتیجه از "پدرسالاری" صحبت کنیم؟»[۴۹]

او با بی‌ملاحظگی این پرسش مهم را نادیده می‌گیرد و ادعا می‌کند مردانی که زنانشان را کتک می‌زنند با خشونت خود «مزایای قابل توجهی» کسب می‌کنند. آن چه به عنوان راز باقی می‌ماند این است که «مردی که زنش را کتک نمی‌زند می‌تواند در همان عرصه‌ها بدون توسل به خشونت قدرت را به دست گیرد.» تنها چیزی که به دست می‌آوریم آش‌درهم‌جوشی از نظریه‌هاست که یک تقسیم‌بندی اساسی در جامعه بین قلمرویی ظاهراً عمومی، «مردانه» و قلمرویی خصوصی «زنانه» می‌بیند. اتحادیه‌های کارگری و محل کار به سادگی مکان دیگری است که مردان طبقه‌ی کارگر در آن هم‌بستگی «مردانه» را تجربه می‌کنند و «در قلمروی عمومی مقداری قدرت کسب می‌کنند.»

«نتیجه... این است که زنان قدرت بسیار کمی در قلمروی عمومی دارند که از خانواده یا از کار مزدی ناشی می‌شود.»

با توجه به این که زنان بیش از ۴۰ درصد نیروی کار را تشکیل می‌دهند، ناآگاهی از چنین گزاره‌ای نفس‌گیر است؛ این که محل کار جایی است که زنان می‌توانند، هم‌چون مردان، قدرت بالقوه کسب کنند. سازمان اتحادیه‌ی کارگری (و مبارزه، که او هرگز به آن اشاره نمی‌کند) دقیقاً جایی است که در آن بیش‌ترین

پتانسیل برای اتحاد بین مردان و زنان وجود دارد، اتحادی که می‌تواند تبعیض جنسی و خشونت علیه زنان را تضعیف کند.

فصل‌های مربوط به علل ساختاری خشونت علیه زنان صرفاً توصیفی هستند. جنبه‌هایی از نظریه‌های فروید و دیگران در کنار هم قرار گرفته‌اند تا ظاهراً توصیف کنند چگونه ویژگی‌های جنسیتی مرد و زن ساخته می‌شوند. ضعف جدی این است که فرض می‌کند بچه‌ها عموماً در خانواده‌های دو والدی بزرگ می‌شوند. امروزه تنها یک سوم خانواده‌ها در استرالیا به این شکل زندگی می‌کنند، طلاق و ازدواج مجدد رایج است، و در برخی از کشورهای کم‌تر توسعه‌یافته‌ی جهان، کارگران اغلب در مجتمع‌های مسکونی زندگی می‌کنند و به‌ندرت چنین خانواده‌ای را تجربه می‌کنند. رویکرد تنگ‌نظرانه و روانشناختی او باعث می‌شود مشکل اساسی را کلاً نبیند. سرمایه‌داری به ایدئولوژی خانواده به‌عنوان توجیهی برای فقدان امکانات اجتماعی و باری که کارگران زن در بازتولید نیروی کار متحمل می‌شوند، وابسته است. بنابراین کلیشه‌های مرد و زن به صورت اجتماعی، از طریق آموزش، رسانه‌ها و غیره تولید و با تبعیض حقیقتاً مادی علیه زنان پشتیبانی می‌شوند.

کتاب مملو از تناقضات و ابهام‌های منطقی است. او می‌گوید خشونت در خانواده صرف‌نظر از طبقه، درآمد یا موقعیت اجتماعی رخ می‌دهد. دو صفحه بعد، نارضایتی در محل کار را همراه با عوامل دیگری مانند اعتمادبه‌نفس پایین فهرست می‌کند که «می‌تواند عامل افزایش نرخ کتک خوردن همسر در میان طبقات کارگر باشد».

سردرگمی‌ها و عدم وضوح این آثار نظری بیش‌تر در مقالات پرمخاطب بازتاب یافته است. به‌عنوان مثال، در جزوه‌ای که در دانشگاه موناش منتشر شد، دو نویسنده استدلال می‌کنند که این به نفع «مردان طبقه‌ی حاکم» است که زنان ابژه‌های جنسی منفعل باشند. [۵۰] این بدان معناست که به نفع زنان طبقه‌ی حاکم نیست. اما برای این که ستم بر زنان به‌طور جدی به چالش کشیده شود، باید جامعه‌ی طبقاتی را که به آن دامن می‌زند، تهدید کرد. هر زمان که چنین اتفاقی افتاده است، زنان طبقه‌ی حاکم در کنار ستم‌دیدگان نایستاده‌اند، بلکه از تلاش‌های هم‌تایان مرد خود برای سرکوب چنین چالشی حمایت کرده‌اند. در این‌جا نیز دوباره تلاش برای جدا کردن ستم بر زنان از جامعه‌ی طبقاتی وجود دارد. این سرمقاله با تکرار موضوعی عام، بیان می‌کند که خشونت علیه زنان «نژاد، طبقه و مذهب را در بر می‌گیرد». این تا حدی درست است، اما به‌عنوان یک بیانیه به‌خودی‌خود، چیز زیادی به ما نمی‌گوید. همان‌طور که دیدیم، باید بارها و بارها اصلاح شود تا دلایل سطوح متفاوت خشونت در لایه‌های مختلف اجتماعی را مورد توجه قرار دهد.

تاکنون استدلال کرده‌ام که خشونت علیه زنان نتیجه‌ی روشی است که سرمایه‌داری زندگی زنان و مردان را در نقش‌های جنسیتی و طبقاتی مختلف ساختار می‌دهد. اما پورنوگرافی در کجا قرار می‌گیرد — آیا علت آن خشونت است؟ برخی فمینیست‌ها هم‌چون براون میلر، آندره‌آ دورکین و کاترین مکینون ادعا می‌کنند

که چنین است. یک ضرب‌المثل رایج این است که «پورن نظریه است، تجاوز عمل». **ربلیوس**، نشریه‌ی دانشجویی زنان در دانشگاه لاتروب از اسکات پرسید: «آیا پورنوگرافی باعث خشونت بیش‌تر می‌شود؟» او پاسخ داد: «ما هرگز پاسخی قطعی نخواهیم گرفت.» سپس ادامه داد و پورنوگرافی را با خشونت یکی دانست. این ایده‌ای محبوب است که توسط گروه‌هایی مانند ائتلاف علیه **تبلیغ خشونت جنسی** ترویج شده است:

«**مرکز عمل اجتماعی** به دنبال ایجاد ارتباط علی بین تبلیغاتِ خشونت جنسی و خشونت جنسی نیست، زیرا تبلیغِ خشونت جنسی را نوعی خشونت جنسی می‌داند.» [۵۱]

این فرض وجود دارد که پورنوگرافی به واسطه‌ی حالت نمایشی‌اش از خشونت متمایز می‌شود. مک گرگور دریافت که این طور نیست: ۹۰ درصد پورنوگرافی‌ها رابطه‌ی جنسی معمولی هستند. میزان خشونت در **پلی بوی** قبل از ۱۹۷۷ در خصوص کمیک‌های کودکانه کاهش یافته است. برخی از محققان گزارش می‌دهند که پورن بسیار خسته‌کننده است. آزمایش‌ها نشان داد که فیلم‌های مربوط به سکس تأثیری بر مردان ندارند. مشخص شد که فیلم‌های مربوط به تجاوزِ خشونت‌آمیز باعث افزایش سطح پرخاش‌گری در مردان می‌شوند، اگر نشان داده شود که زن موردِ تجاوز از آن لذت می‌برد یا اگر بیننده مرد قبلاً از دست زنی عصبانی بوده باشد. این مطالعات برای طرح این استدلال استفاده شد که پورنوگرافی باعث خشونت می‌شود و بنابراین باید ممنوع شود. مک گرگور اظهار می‌دارد:

«از قضا، به نظر می‌رسد این یافته‌ها به نتایجی کاملاً متفاوت از نتایجی اشاره دارد که توسط خود محققان گرفته شده است. در زندگی واقعی بسیاری از زنان از تکمیلِ تجاوزهای جنسی جلوگیری می‌کنند... هم‌چنین زنان از چنین تجاوزهایی لذت نمی‌برند. تفاوت بین تصاویرِ زنان و زنان واقعی بسیار مهم است، همان‌طور که تفاوت بین بیننده‌ای منفعل و متجاوزِ فعال بسیار مهم است. زنان واقعی سعی می‌کنند آن‌چه را که مردان با آن‌ها انجام می‌دهند کنترل کنند و مردان واقعی دراصل پاسخ می‌دهند. به عبارت دیگر، روش تحقیق به‌طور فاجعه‌باری ناقص است زیرا براساس هیچ مفهومی از تعامل انسانی استوار نیست، بلکه مبتنی بر دیدگاه بسیار ساده‌ی محرک-پاسخ رفتارگرایانه از اعمال انسان است.» [۵۲]

پورنوگرافی انعکاسی از کاهش رشدِ روابط جنسی در سرمایه‌داری است، نه علت آن. بازار روبه‌رشد آن نتیجه‌ی تغییراتی است که قبلاً در مورد آن صحبت شد. جوانان در دنیایی پر از تصاویر جنسی بزرگ می‌شوند، اما در واقع چیزهای کمی در مورد مسائل جنسی می‌آموزند. بسیاری از آن‌ها از روی کنجکاوی یا حتی جایگزینی برای روابط واقعی انسانی به پورن روی می‌آورند. معادل دانستن پورنوگرافی با خشونت خطرناک است. اسکات این نکته را به این معنا توضیح داد که این صنعت زنانی را که استخدام می‌کند مورد بهره‌کشی قرار می‌دهد، که مطمئناً این کار را می‌کند. اما اگر **اشتغال** زن فی‌نفسه خشونت است،

چگونه آن را از کتک زدن و تجاوز جنسی تشخیص دهیم؟ تمایزی بین فحشا و تجاوز وجود ندارد، روسپی هیچ حقی در برابر متجاوز ندارد. جالب است بدانید که در جدیدترین کتاب‌ها، بحث پورنوگرافی مطرح نشده است. این تغییری خوشایند در استدلال است، به‌ویژه اگر نشان‌دهنده‌ی این تشخیص باشد که هرزه‌نگاری باعث خشونت بیش‌تر نشده است.

بدیل مارکسیستی

مارکس استدلال کرد نحوه‌ی سازمان‌دهی تولید برای همه‌ی جنبه‌های روابط اجتماعی در هر جامعه‌ای اساسی است. در سرمایه‌داری، توده‌ی تولیدکنندگان از هرگونه کنترل بر ابزار تولید محروم می‌شوند. در عوض، توانایی کار کارگران خود به کالا تبدیل می‌شود. همین فعالیت، که باید خلاق و مؤید زندگی باشد، تبدیل به کاری طاقت‌فرسا می‌شود که برای کسانی که بر زندگی ما مسلط هستند، ثروت تولید می‌کند و در واقع قدرت آن‌ها را بر ما افزایش می‌دهد.

«کاهش ارزش جهان انسان به نسبتی مستقیم با افزایش ارزش جهان اشیاء رشد می‌کند. کار نه تنها کالاها را تولید می‌کند، هم‌چنین خود و کارگران را به‌عنوان کالا تولید می‌کند و این کار را به همان نسبتی که به‌طور عمومی کالا تولید می‌کند، انجام می‌دهد.» [۵۳]

این بدان معناست که محصولات کار کارگران به مثابه اشیائی بیگانه، به‌مثابه‌ی قدرتی فراتر و در مقابل آن‌ها ایستاده است. این بیگانگی بدین معناست که برای کارگر، زندگی‌اش تحت سلطه‌ی محصولات کاری است که هیچ‌کنترلی بر آن‌ها ندارد. به‌جای این که کار منشأ نیازهای زندگی باشد، تبدیل به امری مشقت‌بار و ابزاری برای تسلط سرمایه بر جامعه می‌شود. کار داوطلبانه نیست، بلکه اجباری است، دیگر به‌خودی‌خود ارضا‌کننده نیست، بلکه صرفاً وسیله‌ای برای ارضای نیازهاست. به عبارت دیگر، به جای این که کارگران نیازهای خود را تولید کنند، نیازهایی را ارضا می‌کنند که سرمایه برای کسب سود لازم دارد. بنابراین، مارکس استدلال کرد، کارگر

«احساس بدبختی می‌کند و خوشحال نیست، انرژی ذهنی و جسمی آزاد ایجاد نمی‌کند... شخصیت بیگانه‌ی [کارگر] به‌وضوح با این واقعیت تظاهر پیدا می‌کند که به محض این که هیچ اجبار فیزیکی یا اجبار دیگری وجود نداشته باشد، مانند طاعون از آن می‌گریزد.» [۵۴]

این بیگانگی از کار، وجه آگاهانه و خلاق انسان‌ها که ما را از دنیای حیوانات جدا می‌کند، را تبدیل به بیگانگی انسان‌ها از یکدیگر می‌کند. این مشکل واقعی پورنوگرافی است: این نوع رابطه‌ی جنسی چیزی است که از روابط واقعی انسانی بیگانه شده است. این کنش جنسی برای بیننده‌ی منفعل و ناشناس به شکلی بیگانه و عینیت‌یافته به تصویر کشیده می‌شود — گویی آینه‌ای است که زندگی تحریف‌شده‌ی زنان و مردان تحت سرمایه‌داری را منعکس می‌کند.

از نظر مارکس «کل بندگی انسان با رابطه‌ی کارگر با تولید درهم‌آمیخته است و همه‌ی روابط بندگی چیزی جز تغییرات و پیامدهای این رابطه نیستند».[۵۵] به بیان ساده، تمام ظلم و وحشتی که در اطراف خود می‌بینیم، از واقعیت اساسی استثمار طبقه‌ی کارگر توسط سرمایه و شیوه‌ی خاص این استثمار، ناشی می‌شود. به دلیل این بیگانگی، همه چیز به کالا تبدیل می‌شود: توانایی کار، همه‌ی چیزهایی که برای زنده ماندن به آن نیاز داریم، حتی اوقات فراغت و رابطه‌ی جنسی (یعنی در قالب پورنوگرافی، تبلیغاتی که از بهره‌کشی جنسی از زنان استفاده می‌کند، و فحشا). احساس ناتوانی کارگران ناشی از **واقعیت** استثمار و فقدان **واقعی** قدرت‌شان است. این بی‌قدرتی آن‌ها را به پذیرش سلطه‌ی سرمایه و در کنار آن اندیشه‌های مسلط سرمایه‌داری سوق می‌دهد. پس این، و نه تمایل بدخیم مردان برای تسلط بر زنان، توضیح دهنده‌ی این است که چرا هم مردان و هم زنان به‌طور کلی ایده‌های جنسیتی را می‌پذیرند.

بیگانگی به تمام زندگی و همه‌ی طبقات سرایت می‌کند، هرچند بسته به درجه‌ی قدرت اجتماعی آن‌ها به شیوه‌های مختلف. برای درک مظاهر آن، این نظریه‌ی فلسفی باید انضمامی شود. نقطه شروع مارکس برای درک جامعه‌ی «انسان به‌طور کلی» نبود:

«مقدماتی که از آن‌ها شروع می‌کنیم، پیش فرض‌هایی دلخواه و جزمی نیستند، بلکه مقدمات واقعی هستند که تنها در تخیل می‌توان از آن‌ها انتزاع کرد. آن‌ها افراد واقعی هستند، هم‌چنین فعالیت آن‌ها و شرایط مادی زندگی‌اشان، هم آن‌هایی که از قبل موجود هستند و هم آن‌هایی که در اثر فعالیت آن‌ها بوجود آمده‌اند.»[۵۶]

و برای درک جامعه، یا هر جنبه‌ای از آن، باید کلیت همه‌ی روابط اجتماعی‌ای که آن را تشکیل می‌دهد، درک کنیم. بخش‌های جامعه را نمی‌توان انتزاع شده از آن کلیت فهمید، بلکه تنها به‌عنوان بخش‌هایی از کل می‌توان درک کرد. بنابراین برای درک ستم بر زنان و در نتیجه روابط نابرابر زنان و مردان در خانواده، باید دریابیم که چگونه آن‌ها بخشی از جامعه‌ی طبقاتی ما هستند. به همین دلیل من با روشی که سرمایه‌داری خانواده را شکل داد شروع کردم، و این‌که چگونه تغییرات در شیوه‌ی سازمان‌دهی تولید، تغییرات و تضادهایی را در زندگی زنان بوجود آورد. گفتن این‌که طبقه برای درک خشونت خانوادگی بنیادی است، به معنای «تقلیل» ساده‌ی ستم زنان به طبقه نیست، بلکه قراردادن آن ستم در سرمایه‌داری است تا نشان دهد چگونه ستم جنسیتی با ستم طبقاتی تلاقی می‌کند. آن‌ها صرفاً به‌عنوان جنبه‌های جداگانه‌ی جامعه «تقاطع» ندارند. استثمار طبقاتی باعث ظلم و ستم می‌شود و بنابراین به‌طور بنیادین به هم مرتبط هستند.

این سوال اغلب مطرح می‌شود: چرا مردان، و نه زنان، عامل خشونت هستند؟ مارکسیست‌ها و فمینیست‌ها معتقدند که دلیل اصلی آن روابط نابرابر بین جنس‌ها است. با این حال، شایان ذکر است که بیش‌تر خشونت‌ها در واقع توسط مردان علیه مردان دیگر انجام می‌شود.[۵۷] تحت نظام سرمایه‌داری، عدم کنترل

مردم بر زندگی خودشان آن‌ها را ناامید، گاهی عصبانی، نسبت به دیگران منفعل و بی تفاوت می‌کند. خشم کارگران می‌تواند منجر به تشکل‌های صنفی و کنش‌های طبقاتی مانند اعتصاب شود. اما در سطح فردی، می‌تواند منجر به ضربه‌زدن به هم‌کاران شود. اختلافات ناشی از تبعیض جنسی و نژادپرستی اهداف آسانی را برای این حملات ناگهانی ایجاد می‌کنند. این ممکن است در مواقعی به معنای حمله به کارگران مهاجر یا سیاه‌پوست باشد که ممکن است به اشتباه به عنوان علت بی‌کاری سرزنش شوند یا صرفاً به عنوان قربانیان پست و آسان دیده شوند. رابطه‌ی «قدرت» نامیدن رابطه‌ی کارگر مهاجر با مهاجر یا سیاه‌پوست به معنای نادیده گرفتن منبع واقعی خشونت است: بیگانگی یا **فقدان قدرت**.

اگر به نژادپرستی و طبقه‌ی حاکم نگاه کنیم، تفاوت بین کنش‌های کارگران و کسانی که قدرت واقعی دارند، آسان‌تر می‌شود. ایدئولوگ‌هایی مانند جفری بلینی فعالانه برای پذیرش ایده‌های نژادپرستانه مبارزه می‌کنند. او در واقع با دسترسی به مجلات، رسانه‌ها و غیره تاثیر می‌گذارد. در زمان نگارش این مقاله، توسط کارفرمایان کارزاری آگاهانه در جریان است تا کارگران را متقاعد کند که نه نظام بهره‌کشی بلکه مهاجران عامل بی‌کاری هستند. برخلاف کارگران، کارفرمایان و دولت‌ها ابزارهایی برای تبلیغ و تثبیت این ایده‌ها به عنوان معرفت‌مقبول دارند. طبقه‌ی حاکم نیز از پذیرش آن‌ها سود می‌برد: کارگران خشم خود را به جای دولت یا کارفرمایان علیه سایر کارگران معطوف می‌کنند. کارگران از حملات نژادپرستانه ضرر می‌کنند، زیرا متحدشدن در برابر استثمارگران‌شان را دشوارتر می‌کند.

در خانواده، زنان در معرض رفتار به‌غایت بیگانه‌کننده قرار دارند. یک ایدئولوژی تمام و کمال مبنای این بیگانه‌سازی است: زنان به‌عنوان ابژه‌های جنسی، به‌عنوان کسی که ملزم به برآوردن هر خواسته‌ی شوهرش است، کارهای خانه و مراقبت از کودکان و همچنین کار برای مزد را انجام می‌دهد. وقتی مارکسیست‌ها استدلال می‌کنند فقدان قدرت زیربنای خشونت مردان نسبت به زنان است، این امر روابط نابرابر بین زنان و مردان را انکار نمی‌کند، بلکه دلیل اصلی این امر را پیدا می‌کند که در وهله‌ی اول چرا افراد به انسان‌های دیگر حمله می‌کنند یا به آن‌ها تجاوز می‌کنند. سرکوب زنان و کلیشه‌های مردانه توضیح می‌دهد که چرا این مردان هستند که به زنان حمله می‌کنند و نه برعکس. با این حال، زنان به کسانی که در خانه‌هایشان قدرت کم‌تری دارند حمله می‌کنند: فرزندان‌شان. من هرگز فمینیستی را پیدا نکردم که استدلال کند این به خاطر قدرت زنان است. برای عدم تناقض با نظریه‌های «قدرت مردانه»، این امر باید توضیحی داشته باشد.

مشکل اکثر تحقیقات انجام شده در مورد این مسائل تنها این نیست که مفهوم مارکسیستی طبقه در آن‌ها درک نشده است (مثلاً اغلب آن‌ها کارگران یقه‌سفید را جزو طبقه‌ی متوسط می‌دانند، موقعیت‌های مختلف طبقاتی را مخدوش می‌کنند به طوری که تفسیر داده‌ها برحسب اصطلاحات طبقاتی غیرممکن می‌شود)، بلکه بیش‌تر این تحقیق‌ها در واقع به‌دنبال بی‌اعتبار ساختن نظریه‌های طبقاتی است که بر سرنخ‌هایی که

آن‌ها به دنبالش هستند و نحوه‌ی ثبت داده‌ها تأثیر می‌گذارد. نظرسنجی‌ای که در آن زنان می‌گویند شوهرانشان آن‌ها را کتک می‌زند چون وعده‌های غذایی را به‌موقع آماده نکرده‌اند یا از رابطه‌ی جنسی با آن‌ها امتناع می‌کنند، نظریه‌ی بیگانگی را رد نمی‌کند. وقتی از کسی پرسیده شود که چرا در نوشیدن مشروبات الکلی افراط می‌کند یا رفتارهای بیگانه از خود بروز می‌دهد، آن‌را به «بیگانگی» نسبت نمی‌دهد. اگر می‌شد آن‌را به این سادگی تشخیص داد، سازمان‌دهی برای رهایی از علت بیگانگی — جامعه‌ی طبقاتی سرمایه‌داری — آسان بود!

با این حال، تحلیل خشونت علیه زنان در قالب طبقاتی صرفاً شامل تقسیم جامعه به طبقات و سنجش میزان خشونت نیست. طبقه‌ی کارگر کُلی همگن نیست — انواع و اقسام تقسیمات در آن وجود دارد که برخی از آن‌ها (مانند مذهبی یا قومی) اغلب عمداً توسط طبقه‌ی حاکم ایجاد می‌شود، یا زمانی که کارگران برای آرامش و حمایت در شرایط سخت نگاهشان به این هویت‌هاست، تقویت می‌شوند. برخی دیگر مستقیماً از تقسیمات در محل کار ناشی می‌شوند: کارگران یقه‌سفید به‌عنوان یک گروه سنت‌های متفاوتی دارند و خود را متفاوت از کارگران اسکله یا معدنچیان زغال‌سنگ می‌دانند. این تقسیمات دقیق و ثابت نیستند. کارگران یقه‌سفید بیش‌تر از چند دهه پیش به‌عنوان کارگران امروزی شناخته می‌شوند. بنابراین، هر مطالعه‌ای که وقوع خشونت را بررسی می‌کند، باید نسبت به بسیاری از عوامل، تأثیرات و گاه موقعیت‌هایی که به‌سرعت در حال تغییر هستند، حساس باشد. کارگرانی که در سطوح بالایی از مبارزه درگیر هستند احتمالاً خشونت کم‌تری از خود نشان می‌دهند. اغلب شرکت‌کنندگان در مبارزات توده‌ای، به‌ویژه جنبش‌های انقلابی، به این موضوع اشاره می‌کنند. در مطالعاتی که در صدد اثبات تقسیم‌بندی اساسی برحسب مرد در مقابل زن است، هیچ‌یک از این عوامل جدی گرفته نمی‌شود.

اعمال مردانی که به زنان حمله می‌کنند و اعمال طبقه‌ی حاکم اعم از زن و مرد، تفاوت بین رفتار بیگانه، نتیجه‌ی ناتوانی، و استفاده از قدرت واقعی را نشان می‌دهد. اصحاب رسانه فعالانه تصاویر جنسیتی را تبلیغ می‌کنند. آن‌ها مسئول هم‌کاری در ایجاد محیطی هستند که در آن زنان مورد حمله قرار می‌گیرند. اما این تنها بخشی از تصویر است. کارفرمایان آشکارا از ظلم و ستم بر زنان استفاده می‌کنند تا آن‌ها را با مرزهای کم‌تر در کارخانه‌هایی با بدترین شرایط و اعمال اغلب تحقیرآمیز که برای نشانیدن آنان سر جای خودشان طراحی شده است، به‌کارگیرند. [۵۸] زنان در طبقه‌ی حاکم، با استخدام زنانی با مزد کم به‌عنوان خدمتکار، روابط نابرابر مردان و زنان در نیروی کار را تقویت می‌کنند. زنان برجسته‌ی طبقه‌ی متوسط و بالا مانند کارولین چیشولم در قرن گذشته، زنانی که امروز می‌خواهند زن باشند، و زنانی که مجلات زنانه را برای پخش انبوه منتشر می‌کنند، به‌طور فعال کلیشه‌های جنسیتی را ترویج می‌کنند. در اعتصاب کارگران گوشت در آلبری در سال ۱۹۹۱، زنان نقش برجسته‌ای در تلاش برای جلوگیری از اعتصاب‌شکنان ایفا کردند. همسران صاحبان گوشت به محل تجمع آمدند و برای زنان کارگر استدلال کردند که رفتار آن‌ها غیرزنانه است و نباید درگیر چنین فعالیت‌های زننده‌ای شوند. این حادثه نشان می‌دهد که چگونه کلیشه‌ی زنانه

برای طبقه‌ی حاکم منفعت دارد. اگر بتوان زنان را متقاعد کرد که مبارزه‌ی طبقاتی غیرزنانه است، توانایی کارگران برای کسب امتیازات تضعیف می‌شود. از سوی دیگر، این کلیشه به نفع مردان طبقه‌ی کارگر نیست، استدلالی که اغلب در صفوف اعتراضی در صحبت با کارگرانی که قبلاً جنسیت‌گرا بودند، برنده می‌شود. مقایسه استفاده از کلیشه‌ها در جهت منفعت طبقه‌ی حاکم با خشونت مردان بدون قدرت اجتماعی، تحت‌ستم در محیط کار و با گزینه‌های کمی در زندگی، ایده‌ی این که قدرت اجتماعی چیست را کاملاً مخدوش می‌کند و به کسانی که مسئول نوع جامعه‌ای هستند که در آن زندگی می‌کنیم اجازه می‌دهد قسر در بروند. اگر صرفاً بخواهیم فعالیت افراد را به‌عنوان موضوع مورد توجه علم تحلیل کنیم، این یک سؤال انتزاعی باقی می‌ماند. اما اگر بخواهیم دنیا را تغییردهیم، اهمیت اساسی پیدا می‌کند.

روشی که کرکی و اور برای تمایز بین علت اساسی و عوامل موثر کم‌تر اساسی اتخاذ کردند، نسبتاً منصفانه است. مشکلشان در جدا کردن ستم جنسی از روابط طبقاتی است و نگرانی از این که هر گونه اهمیت دادن به سایر عوامل مؤثر به نحوی اهمیت ستم جنسیتی را تقلیل دهد. رهیافت مارکسیستی تلاش برای رسیدن به تحلیلی مشخص در چارچوبی است که در آن اساسی بودن از خودبیگانگی و استثمار طبقاتی درک شود. در این صورت، می‌توانیم نشان دهیم استقلال اقتصادی زنان (یا فقدان آن)، تغییر (یا ثابت ماندن) رویکرد نسبت به نقش زنان چگونه در نهاد خانواده رخ می‌دهد.

جدیدترین کتاب‌ها با تمام ضعف‌هایی که دارند برای درک ستم بر زنان دست کم بر تجربه‌ی زنان در مهم‌ترین نهاد — خانواده — تمرکز دارند. تغییر تاکید از «خطر غریبه»، مورد تاکید براون میلر، به خشونت بومی علیه زنان در خانواده، نه تنها به این دلیل که واقعیت را با دقت بیش‌تری منعکس می‌کند، بلکه به این دلیل که تحلیل خانواده را به‌عنوان یک نهاد تشویق می‌کند، مورد استقبال قرار می‌گیرد. کتابی مانند **خشونت خانوادگی** با وجود تمام ضعف‌هایش، از تعمیم‌های گسترده‌ی فمینیست‌های پیشین مانند دوبووار و براون میلر که دیدگاه مشترکی درباره‌ی زنان به‌عنوان قربانیان جهانی سلطه‌ی مردان داشتند، اجتناب می‌کند. کتاب‌های آن‌ها بسیار تأثیرگذار است و از این دیدگاه رایج در انسان‌شناسی دانشگاهی حمایت می‌کند که زنان همیشه پست‌تر از مردان تلقی می‌شوند. جدیدترین کتاب‌ها به صراحت از این ایده حمایت نمی‌کنند. با این وجود، این ایده که جامعه اساساً بین مردان و زنان تقسیم شده است، چنان قدرت‌مند است که بدون گسست کامل از آن، هر تحلیلی به پذیرش نسخه‌ای از ایده‌ی «قدرت مردانه» ختم می‌شود. بنابراین لازم است ایرادات جدی در آثار نویسندگانی که نظریه‌های مردسالاری یا قدرت مردانه را مطرح می‌کنند، مشخص شود و نشان داده شود که زنان همیشه تحت ستم نبوده‌اند. این یک مبنای محکم برای این درک فراهم می‌کند که جامعه‌ی طبقاتی علت اساسی سرکوب زنان است و مبارزه برای رهایی زنان از خشونت با مبارزه برای سوسیالیسم پیوند خورده است.

آیا زنان همیشه تحت ستم بوده‌اند؟

مارکس ظهور طبقات را نتیجه‌ی تولیدِ مازاد کافی در جامعه می‌دانست که اقلیت را قادر ساخت از کار آزاد شوند و با کار اکثریت زندگی کنند. فردریش انگلس در کتاب **منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت** استدلال کرد ستم بر زنان با توسعه‌ی مالکیت خصوصی و تقسیم جامعه به طبقات به وجود آمد. مردانِ نخبگانِ جدیدِ حاکم برای کنترل بر دارایی و حقِ استثمارشان، لازم داشتند به گونه‌ای که قبلاً ناشناخته بود، بر تولیدمثل زنان کنترل داشته باشند. این منجر به خانواده‌ای شد که در آن زنان تابع مردان بودند. برای سرکوب زنانِ نخبگانِ جدید، همه‌ی زنان باید کنترل و فرودست تلقی می‌شدند. انگلس از این نتیجه گرفت که ستم بر زنان تنها با پایان یافتن جامعه‌ی طبقاتی پایان خواهد یافت. نظریه‌ی انگلس مبتنی بر این گزاره است که روشی که جامعه‌ی بشری تولید را سازمان‌دهی می‌کند، برای همه‌ی جنبه‌های دیگر زندگی محوری است، این‌که ایده‌ها از آسمان نازل نمی‌شوند، بلکه محصول شرایط واقعی مادی و اجتماعی هستند.

براون میلر و دوبووار ضعف آشکاری دارند. عظمت ادعاهای آن‌ها در قیاس با مطالب تحقیقی یا تحلیلی‌شان. دوبووار، در فصلی درباره‌ی «داده‌های زیست‌شناسی» فرضی، به گونه‌ای درباره‌ی همه پستانداران می‌نویسد که گویی فعالیت جنسی نهنگ‌ها و دلفین‌ها می‌تواند حقایق را درباره‌ی جامعه‌ی بشری به ما بگوید. بر این اساس، مرد موجود برتر، پرخاش‌گر و رقابتی است، در حالی که زن «ابتدا مورد تجاوز قرار می‌گیرد... سپس از خود بیگانه می‌شود - تا حدی به دلیل بارداری طولانی، به دیگری غیر از خودش تبدیل می‌شود». دوبووار در تلاش برای انکار جبر زیست‌شناختی خود، به نظریه‌های فردگرایانه‌ی اگزیستانسیالیسم متوسل می‌شود که به نوبه‌ی خود «بردگی... در گونه» را برای زن تأیید می‌کند. [۵۹] او مفهوم ارتجاعی «انسان شکارچی» را می‌پذیرد که در انسان‌شناسی و دیدگاه‌های رایج جناح راست درباره‌ی طبیعت انسان رایج است: «در زمان‌هایی که گرزهای سنگین را به اهتزاز درمی‌آوردند و حمله‌ی حیوانات وحشی را دفع می‌کردند، ضعف جسمانی زن حقارت آشکاری را ایجاد می‌کرد.» [۶۰] او با استدلال انگلس مخالفت کرد:

«اگر آگاهی انسان شامل مقوله‌ی اصلی دیگری و اشتیاق اصیل برای تسلط بر دیگری نبود، اختراع ابزار برنزی نمی‌توانست باعث ستم بر زن شود.» [۶۱]

بنابراین، به‌رغم تلاش‌های ادعایی او برای نشان دادن این‌که جایگاه زن از نظر فرهنگی تعریف می‌شود، بارها به مفهوم طبیعت ثابت و تغییرناپذیر انسانی، مطابق با دیدگاه‌های ارتجاعی از انسانیت بازمی‌گردد. معلوم نیست اگر این اراده برای تسلط بخشی از آگاهی اصیل بشری است، چرا بحث در مورد ستم بر زنان فایده دارد - قطعاً این امر اجتناب‌ناپذیر است.

براون میلر در ایجاد این ایده که مردان همیشه نسبت به زنان پرخاش‌گر بوده‌اند بسیار مهم بوده است. از این رو ارزش دارد که استدلال او را به‌طور مفصل بررسی کنیم. نکته‌ی قابل‌توجه در مورد کتاب، عدم آگاهی کامل آن از مطالعات انسان‌شناسی و فقدان کامل تحقیق علمی در حمایت از تعمیم‌های گسترده‌ی نویسنده کتاب است. چگونه بفهمیم که تجاوز جنسی توسط همه‌ی مردان برای ارباب همه‌ی زنان استفاده می‌شود؟ براون میلر آن را «باور» دارد. [۶۲] او عقیده‌ی انگلس مبنی بر این که ستم بر زنان در نتیجه‌ی شکاف‌های طبقاتی بوجود آمده است را وارونه می‌کند:

«مفاهیم سلسله مراتب، برده‌داری و مالکیت خصوصی از انقیاد اولیه‌ی زن سرچشمه می‌گیرد، و می‌توان آن‌ها را تنها بر اساس انقیاد اولیه‌ی زن مستند کرد.» [۶۳]

شواهد خشونت جهانی‌شمول علیه زنان توسط مردان چیست؟ چیزی جز ادعاهای اثبات‌نشده مانند:

«یکی از اولین اشکال هم‌بستگی مردانه باید تجاوز گروهی به یک زن توسط گروهی از مردان غارتگر باشد. پس از انجام آن، تجاوز نه تنها به امتیازی مردانه، بلکه به سلاح اصلی قدرت مرد علیه زن، عامل اصلی اراده‌ی مرد و ترس زن تبدیل شد.» {تاکید اضافه شده}

به روش توجه کنید: ادعاها از حدس و گمان سرچشمه می‌گیرند. چرا مردها غارت می‌کردند؟

به حکم شرایط آناتومیک — ساخت اجتناب‌ناپذیر اندام تناسلی آن‌ها — انسان نر یک شکارچی طبیعی بود. این «ترس از فصل مجاز تجاوز جنسی» بود که زنان را به «معامله‌ی مخاطره‌آمیز» «رابطه‌ی زناشویی» سوق داد و «یک عامل مسبب انقیاد اولیه‌ی زن توسط مرد» بود. [۶۴] از زمان نوشتن براون میلر، انبوهی از مطالعات انسان‌شناختی وجود داشته است که این ادعا را که زنان همیشه تحت ظلم و ستم قرار گرفته‌اند و در نتیجه از خشونت مردان رنج می‌برند، با تردید جدی مواجه می‌کند. او را نمی‌توان به خاطر ناآگاهی از آن مطالعات سرزنش کرد (اگرچه کسانی که به تبلیغ عقاید او ادامه می‌دهند را می‌توان سرزنش کرد)، اما او از شواهدی که با گفته‌های او در تضاد بودند، بی‌اطلاع نبود و حتی آن‌ها را در کتابش گنجانده است.

به عنوان مثال، تلاش‌هایی برای درک این که اولین جوامع بشری چگونه به نظر می‌رسیدند، بر اساس مطالعات انجام شده بر روی نخستنی‌های غیرانسانی و استقراء از آن‌ها برای ساختن تصویری از تکامل انسان صورت گرفته است. براون میلر از جین گودال نقل می‌کند که شامپانزه‌های وحشی را مطالعه کرد و متوجه شد که ماده هر نر را که به او نزدیک می‌شود نمی‌پذیرد، حتی نرهای سمج به تجاوز مبادرت نمی‌کردند. براون میلر هم‌چنین از «مرد و میمون» لئونارد ویلیامز نقل می‌کند که نتیجه می‌گیرد «در جامعه‌ی میمون‌ها چیزی به نام تجاوز، فحشا یا حتی رضایت منفعلانه وجود ندارد». [۶۵] براون میلر ادعا می‌کند از آن‌جا که ماده‌های انسان برخلاف نخستنی‌ها، در هر زمان فعالیت جنسی دارند، مردان قادر به تجاوز جنسی هستند. مفهوم این است که میمون‌ها و شامپانزه‌ها از نظر جسمی قادر به تجاوز نیستند.

با این حال، سالی اسلوکام دریافت نخستی‌های غیرانسانی «صرف‌نظر از توانایی فیزیولوژیکی‌اشان، به نظر می‌رسد (زمانی که ماده پذیرا نیست) اقدام به جفتگیری نمی‌کنند.» [۶۶] مطالعه‌ی بعدی، بر اساس مشاهدات مشابه به‌علاوه‌ی مطالعات باستان‌شناسی و انسان‌شناسی، تلاش کرد نشان‌دهد که چگونه انسان‌های اولیه از دنیای حیوانات به موجوداتی اجتماعی و به‌کاربرنده‌ی ابزار تکامل یافتند.

«تصویر سپس تصویرِ مادرانی دویا، به‌کاربرنده‌ی ابزار، اشتراک‌گذارِ مواد غذایی و اجتماعی است که انتخاب می‌کنند با مردانی که این ویژگی‌ها را نیز دارند، نزدیکی کنند.» [۶۷]

این ممکن است در مقاله‌ای امروزی در مورد خشونت علیه زنان بحثی بی‌ربط به نظر برسد. با این حال، این ایده که مردان ذاتاً خشن و زنان منفعل و پرورش‌دهنده هستند، که همیشه ایده‌ی جناح راست بوده است، اکنون به‌طور گسترده در محافل فمینیستی مطرح است. بنابراین باید آگاه باشیم که دو رشته‌ی کاملاً متمایز از تفکر فمینیستی در مورد این مسئله وجود دارد. استدلال جناح راست توسط این نظریه‌ی انسان‌شناختی حمایت می‌شود که طلوع بشریت توسط «انسان شکارچی» ممکن شد. از اواسط دهه‌ی شصت چالش‌هایی برای این تفسیر وجود داشت. [۶۸] تحقیقات جدید — بیش‌تر، اما نه همه‌ی آن‌ها توسط فمینیست‌ها — نشان می‌دهند که امکان زندگی انسان‌ها در هماهنگی وجود دارد و خشونت علیه زنان نه براساس زیست‌شناسی، بلکه براساس تحولات اجتماعی و مادی توضیح داده می‌شود.

رشته‌ی دیگر، که دویووار و براون میلر در آن مشارکت داشتند، می‌تواند رادیکال به نظر برسد، زیرا خشونت مردان و کلیشه‌های پرخاش‌گری مردانه را به جای تمجید مورد انتقاد قرار می‌دهد. اما بگذارید واضح بگوییم، ایده‌های آن‌ها به اندازه‌ی افسانه قدیمی «مرد شکارچی» ارتجاعی است، زیرا اساساً همان فرض را می‌پذیرند: مردان به‌طور طبیعی درنده و خشن هستند و از زنان توانایی بیش‌تری برای سلطه‌گری دارند. برخی استدلال‌های براون میلر به‌سادگی ناصداقانه است. او از مارگارت مید انسان‌شناس درباره‌ی جامعه‌ای که تجاوز در آن ناشناخته بود نقل‌قول می‌کند: «آرپش‌ها [هیچ تصویری از طبیعت مردانه] ندارند که بتواند تجاوز جنسی را برایشان قابل درک کند.» [۶۹] این به‌وضوح مفهوم تجاوز جنسی را به‌عنوان پدیده‌ای اجتماعی مطرح می‌کند، نه صرفاً نتیجه ویژگی‌های زیست‌شناختی مردان، جدای از این واقعیت که ثابت می‌کند تجاوز جنسی همیشه یکی از ویژگی‌های جامعه نبوده است. اما براون میلر با بی‌احتیاطی از این واقعیت ناخوشایند می‌گذرد و به جوامعی می‌رود که خشونت علیه زنان بسیار افراطی است و هیچ تلاشی هم برای توضیح تفاوت‌ها نمی‌کند.

وقتی براون میلر سعی می‌کند توضیحی درباره‌ی عدم وجود تجاوز جنسی ارائه دهد، فراتر از تکرار نگرش‌های جنسیتی و نخبه‌گرایانه به تجربیات زنان نمی‌رود. خانم رولندسون، همسر وزیرری گماشته شده که در سال ۱۶۷۶ توسط سرخپوستان آمریکا به اسارت درآمد، پس از بازگشت به جامعه‌ی سفیدپوستان، نوشت:

«من در میان آن شیرهای خروشان و خرس‌های وحشی... تنها و در جمع بوده‌ام، همه‌جوری کنار هم می‌خوابیدیم، اما هیچ‌کدام از آن‌ها هرگز کم‌ترین سوءرفتاری در کلام یا عمل با من نداشتند. اگر چه برخی ممکن است بگویند من این‌را برای آبروی خودم می‌گویم، اما من این‌را در حضور خدا و برای جلال او می‌گویم.» [۷۰]

او کار درستی کرد که جمله آخر را اضافه کرد، اما این کار او را از دست نویسنده‌ی فمینیست سه قرن بعد نجات نداد. براون میلر تصدیق می‌کند که این داستان «غیر معمولی» نبود. او از مورخی در سال ۱۸۴۲ نقل می‌کند که به این نتیجه رسید سرخپوستان فقط از طریق تماس با سفیدپوستان یاد گرفتند که با زنان بدرفتاری کنند. اما تصدیق این‌که مردان سرخ‌پوست به زنان تجاوز نمی‌کردند و آزار نمی‌رساندند، حتی به زنانی که از جامعه‌ای متجاوز و غارت‌گر آمده‌اند، اعتراف به این خواهد بود که تجاوز جنسی ممکن است با این توضیح داده نشود که مرد از ابتدای پیدایش جهان کشف کرد «که اندام تناسلی او می‌تواند به‌عنوان سلاحی برای ایجاد ترس عمل کند.» [۷۱] در عوض، او با توسل به تعصبی که خانم رولندسون پیش‌بینی کرده بود، شواهد را رد می‌کند: «اکراه طبیعی زنان برای اعتراف به این‌که آزار جنسی رخ داده است». او سعی نمی‌کند توضیح دهد که چرا زنان در دوره‌های بعدی تمایل کم‌تری برای کتمان آزار جنسی داشتند. او حتی از این عقیده عجیب قدیمی [۷۲] حمایت می‌کند که زنان به دنبال فعالیت جنسی نیستند، این فقط از طریق مردان منجرکننده به آن‌ها تحمیل می‌شود: او حتی پشتیبان این نظر قدیمی واوسریستی (*wowserist) است که زنان خواهان کنش جنسی نیستند و مردان انزجاربرانگیز این کنش را بر آن‌ها تحمیل می‌کنند. او توصیف فنی کلی را از «چند دلیر که برای لطف به او به هر کاری دست زدند»، به‌عنوان «معصومیتی آشکار» رد می‌کند. [۷۳]

(براون میلر می‌گوید: «تجاوز به عنف در جنگ» محدود به این تعاریف نیست که کدام جنگ‌ها «عادلانه» و کدام «ناعادلانه» هستند. نمونه‌هایی که او می‌آورد عبارتند از «هون آلمانی» (احتمالاً نژادپرستی در مورد مردان قابل قبول است) در بلژیک در طول جنگ جهانی اول، روس‌ها در جنگ جهانی دوم، ارتش پاکستان در بنگلادش در سال ۱۹۷۱، و سربازان آمریکایی در ویتنام. هیچ‌یک از آن‌ها را نمی‌توان از منظر جناح چپ جنگی عادلانه نامید. ویت‌کنگ‌ها (که در حال مبارزه در جنگی عادلانه و ضدامپریالیستی بودند)، به گفته‌ی خبرنگار خبری پیتر آرنت که توسط براون میلر مورد مناقشه قرار نگرفت، «از غارت، دزدی غذا یا تجاوز منع شده بودند... ما در مورد تجاوز به عنف ویت‌کنگ‌ها خیلی کم شنیدیم». آرنت فکر می‌کرد که رفتار آن‌ها (که براساس تجربه‌اش فوق‌العاده بود) نیاز به توضیح دارد که او با اشاره به این واقعیت که «زنان به‌طور برابر همراه و در میان مردان خود می‌جنگیدند» تلاش کرد آن را توضیح دهد. [۷۴] براون میلر هیچ دلیلی ارائه نمی‌کند.

براون میلر و دوبرووار می‌توانند ادعای اعتبار داشته باشند، زیرا انسان‌شناسان تا دهه‌ی ۱۹۶۰ تقریباً بر این عقیده بودند که زنان همیشه تحت ستم بوده‌اند. به چالش کشیدن انسان‌شناسی به خاطر ادعایش در مورد تحقیقات علمی دشوار بود. با این حال، نقطه شروع کلیدی برای ارزیابی شواهد انسان‌شناختی این است که بدانیم این شواهد چیزی نیستند جز مشاهدات جمع‌آوری شده‌ی دانشگاهیان کشورهای توسعه‌یافته‌تر که از جوامع پیشاسرمایه‌داری بازدید کرده‌اند. مشاهدات آن‌ها را نمی‌توان مشاهداتی واقعی خواند. اولاً، آن‌ها دیدگاه‌های فرهنگی و اجتماعی جامعه‌ی سرمایه‌داری را با خود بردند که تفسیر آن‌ها را از آن‌چه می‌دیدند تحریف می‌کرد. انسان‌شناسانی مانند النور برک لیکوک، کارن ساکس و دیگران به‌طور قانع‌کننده‌ای نشان داده‌اند که انسان‌شناسان با نفوذی هم‌چون مالینوفسکی و لوی اشتراوس چقدر مردگرا و متعصب بودند. [۷۵]

انسان‌شناسان غربی و دیگر ناظران، با تحمیل دیدگاه خود از جهان به جوامعی که مورد مطالعه قرار می‌دادند، خانواده‌ی هسته‌ای سرمایه‌داری مدرن را ویژگی جهانی سازمان بازتولید و سکسوالیته‌ی انسانی فرض می‌کردند. فرض بر این بود که جامعه به حوزه‌ی «عمومی»، مردانه و حوزه‌ی «خصوصی» زنانه تقسیم می‌شود، مفهومی که از نظر تاریخی به‌وضوح با ظهور سرمایه‌داری مرتبط است و برای درک ماهیت زندگی‌های تعاونی و جمعی گردآورنده-شکارچیان کاملاً بی‌فایده است. در بسیاری از جوامع یک تقسیم کار جنسی وجود داشت که در آن زنان بیش‌ترین مسئولیت را برای مراقبت از بچه‌ها و کار گردآوری داشتند، در حالی که مردان بیش‌تر شکار را انجام می‌دادند. از آن‌جا که مسئولیت زنان در قبال مراقبت از کودکان در جامعه‌ی ما به موقعیت فرودست و ستم بر آن‌ها کمک می‌کند. به اشتباه تصور می‌شد که این می‌تواند در مورد آن کار در تمام جوامع صادق باشد. [۷۶] حتی بسیاری از انسان‌شناسان فمینیست «جایگاه پستی برای مادری قائل می‌شوند که به نظر آن‌ها فعالیت‌ها را محدود می‌کند، مانع رشد شخصیت می‌شود و ارزش نمادین زنان را کاهش می‌دهد. آن‌ها ارزش‌های فرهنگ ما را بر فرهنگ‌های دیگر فراقکنی می‌کنند.» [۷۷] جودیت براون، که در مورد تقسیم کار بر اساس جنسیت می‌نویسد، فرض می‌کند که نقش باروری زنان، هستی آن‌ها را به‌عنوان شکارچی-گردآورنده تعیین می‌کند، و این که «وظایف زنان نسبتاً یکنواخت است و نیازی به تمرکز زیاد ندارد. و کار خطرناکی نیست، و با وجود وقفه {توسط کودکان} قابل انجام است.» [۷۸] این امر شواهد بسیاری از جوامع را نادیده می‌گیرد که در آن کار زنان بسیار ماهرانه و متنوع است و بخش عمده‌ی غذا را تهیه می‌بیند. ساکس نشان می‌دهد که در برخی جوامع، زنان تعداد حاملگی‌ها را با نیازهای تولید تطبیق می‌دهند. او نشان داد که زنان **گونگ** هنگام شیردادن به نوزادان خود از شرکت در گردهمایی‌ها مرخصی نمی‌گیرند، که «گواهی است بر مرکزیت فرهنگی نقش‌های تولیدی زنان و نیز در تقابل با جبرگرایی تولیدمثلی ساده‌اندیشانه.» [۷۹]

ثانیاً، اروپامحوری بخش عمده‌ی مردم‌شناسی، تأثیرات گسترش استعمار بر جوامع پیشاسرمایه‌داری را پنهان می‌کند. همان‌طور که رایتر اشاره کرده است:

«ما نمی‌توانیم به معنای واقعی کلمه زندگی مردمان جستجوگر موجود مانند بوشمن‌های کونگ کالاهاری، اسکیموها، بومیان استرالیا را به‌عنوان شواهد و تکرار فرآیندهایی که ما حدس می‌زنیم در دوره‌ی پارینه سنگی رخ داده‌اند، تفسیر کنیم. هم‌چنین نمی‌توانیم فرض کنیم که موجودیت‌های نابودشده و به حاشیه‌رانده‌شده‌ی مردمانی که با هزاران سال نفوذ به لبه‌های محیط خود رانده شده‌اند، ویژگی‌های اصلی را از خود نشان دهند.» [۸۰]

گسترش استعمار تغییرات عمیقی را به همراه داشت. این تغییرات می‌توانست سریع باشد و بر تحقیقات انجام شده حتی در دوره‌ی بسیار ابتدایی سکونت تأثیر بگذارد. اول از همه، اعضای جامعه‌ی مستعمره به زودی راه‌بردهایی برای بقا و به حداقل رساندن حملات به خود می‌آموزند. [۸۱] باور عمومی بر این است که با زنان بومی، قبل از اسکان سفیدپوستان، به‌عنوان خدم‌وحشم پست‌تر رفتار می‌شد. دایان بارویک حتی تا آنجا پیش‌رفت که استدلال کرد زنان بومی تحت تأثیر اسکان سفیدپوستان رهایی خود را از این جامعه‌ی ستم‌گر به‌دست‌آوردند. [۸۲] همه‌ی این استدلال‌ها مبتنی بر گزارش‌هایی است که منعکس‌کننده‌ی تعصبات مهاجران اولیه است و تأثیرات فاجعه‌بار تهاجم سفیدپوستان را نادیده می‌گیرد. هنری رینولدز استدلال می‌کند:

«بیش‌تر بومیان قبل از تماس از کالاهای اروپایی استفاده می‌کردند و دست‌کم چیزهایی در مورد مهاجران، از جمله قدرت تفنگ و تمایل طبیعی آن‌ها به استفاده از آن‌ها می‌دانستند. چند ملاقات اولیه در خلاء اتفاق افتاد. سیاه‌پوستان به تماس، با دست‌کم مقداری آگاهی قبلی واکنش نشان دادند... بنابراین، ما نمی‌توانیم فرض کنیم که آنچه کاشفان و پیشگامان مشاهده کردند لزوماً نمونه‌ای از جامعه‌ی سنتی بود.» [۸۳]

بیش‌تر گزارش‌های مربوط به تماس اولیه به‌گونه‌ای به «بومیان» اشاره می‌کنند گویی همه‌ی آن‌ها مرد هستند. کاشفان انتظار داشتند با مردان سروکار داشته باشند و زنان را، اگر اصلاً مورد توجه قرار می‌دادند، به‌عنوان ابژه‌های جنسی در نظر می‌گرفتند. بومیان خیلی زود ربودن و تجاوز به زنان توسط شکارچیان فک را تجربه کردند. رینولدز نقل می‌کند که ساکنان جزیره‌ی توریس در سال ۱۸۸۱ به مقامی دولتی گفتند که وقتی سفیدپوستان در این رابطه دیده می‌شوند، زنان را در شن‌ها دفن می‌کنند تا مانع بدرفتاری با خودشان شوند. [۸۴] در جایی که چنین بود، تعصبات مردانه‌ی کاشفان و دیگر ناظران حتی اغراق‌آمیزتر می‌شد. تصور آن‌ها از روابط جنسیتی در جامعه‌ی بومیان این بود که مردان جنس غالب و برون‌گرا و زنان کناره‌گیر، مطیع و ترسو هستند. هنگامی که این ویژگی تماس ظاهر شد، نیروی محرکه‌ای داشت که اغراق در اهمیت مردان را تقویت می‌کرد. کاشفان مرد به مردان {بومی} هدیه می‌دادند. این هدایا، شامل تبرزین، چاقو، آرد، شکر، تنباکو، اگر به صورت جداگانه در نظر گرفته شوند ممکن است بی‌اهمیت به نظر برسند. با این حال، با افزایش تماس و میل به تملک و گسترش محصولات جامعه‌ی سفیدپوستان در میان بومیان، می‌شد انتظار داشت که این هدایا تعادل روابط بین زنان و مردان را تغییر دهند. به‌عنوان مثال، زمانی که

به دلیل سکونت زمین کمتری در دسترس بود یا حاصل خیزی کمتری داشت، بومیان بیش تر به غذای سفیدپوستان وابسته می شدند. این امر توانایی زنان را برای تأمین نیازهای خود و فرزندانشان، مستقل از مردان تضعیف می کرد.

رایج ترین دیدگاه در مورد ازدواج در میان بومیان این است که زنان متاعی بودند که بین مردان به نفع خود ردوبدل می شد، در صورتی که زن برده بود، ظالمانه مورد ضرب و شتم قرار می گرفت یا در صورت هرگونه خیانت به او نیزه می زدند. غالباً سهم خود را از غذا دریغ می کرد و در عین حال سخت ترین وظایف را انجام می داد، تمام روز مشغول کار و مراقبت از بچه ها بود. به نظر می رسد این واقعیت که ازدواج در سنین بسیار پایین یا حتی قبل از تولد ترتیب داده می شد، دلیلی بر زندگی تحقیرآمیز زنان بومی باشد. انسان شناسانی هم چون دایان بل با تلاش برای اثبات این موضوع که ازدواج آن قدر که نویسندگان قبلی نظر می دهند توسط مردان کنترل نمی شد، به این مسئله پرداخته اند. این به احتمال زیاد درست است. اما این جا نکته ای اساسی تری وجود دارد. این دیدگاه از ازدواج های ترتیب یافته که به نفع مردان است، منعکس کننده ای ایده ای بسیار قوی از فرهنگ خودمان است، این که مردان میل جنسی سیری ناپذیری دارند و بنابراین برایشان فرقی ندارد با چه زنی رابطه داشته باشند. واقعیت این است که ازدواج هایی که برای کودکان ترتیب داده می شود به این معناست که مرد نیز در این رابطه هیچ انتخابی ندارد، اگر دختری قبل از تولد نامزد شود، مرد نیز نمی تواند بداند که آیا او کسی است که می خواهد با او رابطه ای متعهدانه برقرار کند یا نه. به دلیل تبعیض جنسی در جامعه ی ما، بسیار دشوار است که به ازدواج های ترتیب داده شده مانند مهاجران قرن نوزدهم نگاه نکنیم، اما زمانی که این ایده را رد کنیم، می توانیم روابط جنسیتی را از منظر دیگری ببینیم.

مالینوفسکی، به رغم تمامی تعصباتش، زمانی که نوشت در جامعه ی بومیان این احتمال وجود دارد که ازدواج نه به عنوان «مسئله ی ابتکار عمل و سرمایه گذاری خصوصی»، بلکه به عنوان «قانونی تنظیم کننده در نظمی مستقر» دیده می شد، به نکته ی مرتبطی اشاره کرد. [۸۵] ایده ی عشق و داستان های عاشقانه مرتبط با ازدواج حتی در جامعه ی غربی مفهومی جدید است. حتی در جایی که ازدواج با عقاید پاک دامنی همراه بود و رابطه ی جنسی فقط به ازدواج تعلق داشت، برای قرن ها چنین بود که ازدواج انتخابی فردی تلقی نمی شد، بلکه ترتیبی اجتماعی بود. در جامعه ی بومی ازدواج کنترل کننده ای برای تمایلات جنسی نبود. گزارش های متعددی در مورد «بی بندوباری» بومیان نوشته شده است. بل اطلاعاتی را از زنان در استرالیای مرکزی جمع آوری کرد که می توانستند اولین مردان سفیدپوستی را که به آن منطقه می آمدند به یاد بیاورند. او نتیجه گرفت که:

«در جامعه ی بومی، زنان فروخته نمی شدند. آن ها قادر به اعمال درجه ی بالایی از انتخاب بودند. آن ها دعا می کردند، فحش می دادند، در کشورشان جایی که پایگاه قدرتشان قوی بود، می ماندند. عقد ازدواج بین خانواده ها بود و مستلزم کنترل بر تمایلات جنسی نبود.» [۸۶]

گزارش‌های متناقض و آشکارا مغرضانه از جوامع شکارچی-گردآورنده، به‌علاوه مشکل از بین رفتن اثرات استعمار، گاهی باعث این نتیجه‌گیری می‌شود که نمی‌توانیم بدانیم آن‌ها چگونه بوده‌اند. اما سوابق قوم‌نگاری، اگر با در نظر گرفتن مشکلات مذکور بررسی شود، می‌تواند به اندازه‌ی کافی به ما بگوید که بدانیم جوامعی بوده‌اند که زنان در نظام اجتماعی برابری طلبانه‌ی آن‌ها به‌عنوان اعضای مستقل جایگاهی برابر داشته‌اند. لیکوک تغییر از روابط اجتماعی برابری طلبانه به سلسله‌مراتبی و ستم بر زنان را در مطالعات خود در مورد مونتانی-ناسکاپی کانادا و سرخپوستان ایروکوئی آمریکای شمالی مستند کرده است. [۸۷] او استدلال خود را در **انسان‌شناسی کنونی** به شرح زیر خلاصه کرد:

«... ساختار جامعه‌ی برابری طلب به دلیل ناکامی در به رسمیت شناختن مشارکت عمومی و مستقل زنان در چنین جامعه‌ای دچار کج‌فهمی شده است. مفهوم‌سازی گروه‌های شکارگر/گردآورنده به‌عنوان اجتماعاتی سست از خانواده‌های هسته‌ای، که در آن زنان با روابط دوگانه‌ی وابستگی به مردان منفرد پیوند می‌خورند، ابعاد ساختار اجتماعی خودمان را به شکارچیان/گردآورنده‌ها فراقینی می‌کند. چنین مفهومی متضمن دیدگاه غایت‌شناختی و تک‌خطی از تکامل اجتماعی است، که به موجب آن جامعه ما به‌عنوان تجلی کامل روابطی تلقی می‌شود که در تمام جوامع وجود داشته است... بازتفسیر نقش‌های زنان در جوامع شکارگر/گردآورنده نشان می‌دهد که روابط کیفی متفاوتی به دست آمده است.» [۸۸]

خواندن مباحثه‌ای که بعد از آن انجام شد جالب است. موضوع همیشگی مخالفان او عدم باور امکان وجود «جامعه‌ای برابری طلب» است، همان‌طور که ضرورتاً به نگارش هم درآمده است. رونالد کوهن کل ایده‌ی جامعه‌ی «پیشاطبقاتی»، «هر چه که هست» را رد می‌کند و لیکوک را به تبلیغ نظریه‌های «ساده‌انگارانه» و منسوخ تکامل انسانی متهم می‌کند. [۸۹] به‌طور غریزی، کسانی که می‌خواهند استدلال کنند زنان همیشه تحت ستم بوده‌اند، احساس می‌کنند باید هر ایده‌ای را که قایل به امکان زندگی انسان‌ها در جوامع غیرسلسله‌مراتبی و برابری خواهانه است هجو کنند، زیرا در غیر این صورت نمی‌توانند توضیح دهند که چرا زنان مورد ظلم و ستم بوده‌اند.

به حاشیه راندن پژوهش‌های تاریخی مارکسیستی منجر به گزارش‌های گیج‌کننده از جوامع اساساً متفاوت شده است که گویی همه‌ی آن‌ها صرفاً به‌واسطه‌ی فرهنگ به‌اصطلاح «ابتدایی» یا به‌دلیل باستانی بودن یا حتی صرفاً در دوران‌های پیشاسرمایه‌داری بودن، قابل‌قیاس با یک‌دیگرند. این نوع لغزش در کتاب براون میلر هم رخ می‌دهد. او تمایز بسیار واقعی بین جوامع غیرطبقاتی و طبقاتی را نادیده می‌گیرد که یا قادر به درک آن نیست یا عمداً از آن طفره می‌رود. او استدلال می‌کند قانون حمورابی در حدود چهار هزار سال پیش ثابت می‌کند که ستم بر زنان همیشه وجود داشته است. انسان‌ها بیش از یک میلیون سال است که روی زمین وجود داشته‌اند، بنابراین آن به‌هیچ‌وجه چیزی را ثابت نمی‌کند. آن‌طور که براون میلر از ما می‌خواهد در مورد «قبایل بدوی» باور کنیم، چیزی نمی‌گوید، بلکه قانون یک جامعه‌ی طبقاتی بسیار

توسعه یافته است. رومی رورلیخ استدلال می کند تحکیم طبقه‌ی حاکم و امپراتوری بود که روابط خویشاوندی برابری طلبانه را از بین برد. این امر باعث توسعه‌ی دولت متمرکز و ایجاد خانواده‌ی پدرسالار شد. قوانین مدون جدید، که بعداً قانون حمورابی بر اساس آن پایه‌گذاری شد، از دارایی نخبگان حاکم جدید محافظت می کرد و تک‌همسری را برای زنان، و در صورت تخطی با کیفر اعدام، تجویز می کرد. زنانی که در برابر زیردست خود مقاومت می کردند «باید دندان‌هایشان را با خست‌های پخته خرد کنند...». قانون حمورابی «مایل است برای جرایم خاص، به‌ویژه برای جرایم علیه مقدسات خانواده، مجازات‌های شدیدتری وضع کند» [۹۰] وجود قانون حمورابی، به جای اثبات وجود ستم بر زنان، نشان می دهد که تلاش‌ها برای ستم بر زنان در روند توسعه‌ی انسانی نسبتاً دیر شکل گرفت و با مقاومتی روبه‌رو شد که به نوبه‌ی خود با نیروی بی‌رحمانه سرکوب شد.

مجموعه‌ی قابل توجهی از متون انسان‌شناسی جوامعی مانند کونگ و امبوتی آفریقا را نشان می دهند که در آن زنان تا همین اواخر به‌عنوان اعضای برابر جامعه با مردان در تصمیم‌گیری شرکت می کردند، تمایلات جنسی و باروری خود را کنترل می کردند و به‌طور یکسان با مردان در فعالیت‌های تولیدی مشارکت داشتند. [۹۱] انگلس استدلال خود را بر داده‌های انسان‌شناسی استوار کرد که با پژوهش‌های بعدی جایگزین شده است. با این وجود، این اطلاعات جدید، به‌جای تضعیف موضع او، اگر اصلاً توانسته باشند، تقویت آن بوده است. با وجود این که تمام انسان‌شناسی فمینیستی جدید، تمام تلاش‌ها برای توضیح ستم بر زنان، انگلس را نقطه شروع خود قرار داده‌اند، چه برای مخالفت با او یا استفاده از چارچوب نظری او، اما هیچ‌کس توضیح رضایت‌بخش‌تری ارائه نکرده است. همان‌طور که کارن ساکس استدلال می کند:

«... اصل اساسی تحلیل مارکسیستی این است که ... دست‌ها یا اصولی نادیدنی وجود ندارد که تکامل انسان را هدایت کند. هم‌چنین تغییر را به‌واسطه‌ی نیروهای درونی خود نظام اجتماعی می‌فهمد. به عبارت دیگر، علل بیرونی و مستقل از سازمان اجتماعی نیستند. رشد اجتناب‌ناپذیر جمعیت، شرایط زیست‌محیطی، یا خواست خدا، تبیین‌گر جنگ، فقر، تبعیض جنسی یا هر مسئله اجتماعی دیگر نیستند.» [۹۲]

می‌توانیم اضافه کنیم که «هم‌بستگی مردانه» که براون میلر به آن اشاره می کند، اگر اصلاً به‌عنوان ابزاری تحلیلی کاربرد داشته باشد، تنها می‌تواند در نتیجه‌ی سازمان‌دهی اجتماعی درک شود، نه علت آن. این استدلال که مردان تمایل طبیعی به تسلط بر زنان داشتند و این که زنان آن قدر منفعل، ضعیف و فرودست بودند که همیشه مورد ظلم قرار گرفته‌اند، نادیده گرفتن شواهد از زنان قدرت‌مندی است که در مقابله با تلاش‌ها برای برقراری ستم علیه خود، مبارزه و مقاومت کردند. تحلیل او هیچ راه‌بردی برای توضیح جنبه‌های مبارز و قوی «طبیعت» زنان برای پایان دادن به ستم بر زنان ارائه نمی‌کند.

راه‌حل‌ها

وقتی طبقه را اساسی ببینیم — برای مبارزه با ستم بر زنان، روابط در خانواده، کلیشه‌های اجتماعی در آموزش و بسیاری از عوامل مؤثر در خشونت خانوادگی که از آن ناشی می‌شوند — می‌توانیم شروع به تدوین استراتژی برای حمله به آن کنیم. می‌توانیم بین اصلاحات فوری و دست‌یافتنی که می‌تواند بخشی از هدف بلندمدت ایجاد جنبشی قادر به سرنگونی سرمایه‌داری باشد، ارتباط برقرار کنیم. این به معنای مبارزه برای استقلال اقتصادی بیش‌تر زنان از طریق مشاغل بیش‌تر و بهتر، حمایت‌های رفاهی و مسکن بهتر است. این اصلاحات به خودی خود نمی‌تواند به خشونت پایان دهد، اما یا ایجاد محیط اجتماعی‌ای که در آن عقاید در مورد زنان به‌عنوان مطیع شوهرانشان و ابژه‌های جنسی تا حدی تضعیف می‌شود، شانس زنان را برای فرار از آن افزایش می‌دهد. این نوع تحولات است که زمینه را برای مبارزه با خشونت علیه زنان فراهم کرده است. هم‌چنین این مهم است که چگونه برای رسیدن به چنین اهدافی تلاش می‌کنیم. مبارزاتی که زنان و مردان طبقه‌ی کارگر را متحد و به ایجاد سازمان قوی طبقه‌ی کارگر کمک می‌کند، می‌تواند اعتمادبه‌نفس زنان را برای مبارزه با تبعیض جنسی در محل کار یا خانه افزایش دهد و شروع به تغییر نگرش‌های مردان کند. [۹۳] این روند به‌طور کامل در راه‌حل‌های پیشنهادی ادبیات فمینیستی غایب است.

با توجه به این که هورسفال نشان داده است که چگونه خانواده نقش جنسیتی مردان را ایجاد می‌کند که مبنای رفتار خشونت‌آمیز با زنان است، انتظار دارید پیشنهادی برای رهایی زنان و مردان از این «محل درگیری» پیدا کنید. با این حال، او به‌سرعت اشاره می‌کند که «من از "انه‌دام" خانواده حمایت نمی‌کنم.» در عوض، احکام اخلاقی‌ای دریافت می‌کنیم مبنی بر این که تک‌تک مردان (که به‌زعم خود او به‌واسطه‌ی فرآیندهای ناخودآگاه شکل گرفته‌اند که نمی‌توان از آن فرار کرد)، مسئول هستند. این موضوعی آشناست: مردان مقصرند و باید تغییر کنند. اور می‌گوید:

«مردانگی و مسئولیت شخصی برای سوءاستفاده از قدرت، در ملاحظاتِ چگونگی تبیین و رفتارِ خشونت خانوادگی، باید در رأس امور باشد ... چالش فرهنگ ما در حال حاضر، بازتعریف برخی از مردانگی‌هاست تا برای حفظ حس انسجام، نیازی به توسل به خشونت و زن ستیزی نداشته باشند.»

این مضامین بارها و بارها تکرار می‌شوند، اما هرگز مشخص نیست این تغییرات چگونه می‌تواند بوجود آید، مگر با متقاعد کردن اخلاقی مردان. نکته‌ی عجیب در مورد این موضع، دیدگاه بدبینانه‌ی آن است: هدف این است که مردان را متقاعد کنیم که نباید از قدرت مفروض خود سوءاستفاده کنند، نه این که باید برای روابط برابر بین زنان و مردان مبارزه کنیم. جوسلین اسکات، چپ‌ترین جناح نویسندگانی که در این جا بررسی شده‌اند، استراتژی روشنی را ترسیم نمی‌کند. در ابتدای کتاب *Even in the Best of Homes* امیدوارکننده به نظر می‌رسد:

«این کتاب برای نمایش وحشت‌های خشونت خانوادگی و درخواست از مردم برای هدایتِ خشم خود به سمت نظامی طراحی شده است که جرم را در خانواده ترویج می‌کند.» [۹۴]

اما واضح است که منظور او از چنین بیانیه‌ای نوعِ خشم و مبارزه‌ی طبقاتی یک مارکسیست نیست. در صفحه‌ی قبل، او بیان می‌کند که «دولت‌ها و افرادی که به انسان‌ها اهمیت می‌دهند باید شروع به ارزیابی مجدد دیدگاه خود از جهان کنند» — گویی دولت‌ها و مردم همسو هستند. در فصل آخر کتاب، «پایان دادن به جنایت در خانواده»، تأکید می‌کند که «همه‌ی مردان اغوا می‌شوند تا از نظام حمایت کنند» زیرا مهم نیست چقدر وضع بدی داشته باشند، می‌توانند بر خانواده‌شان مسلط شوند. این دیدگاهی عمومی است، اما ده‌ها هزار مرد را نادیده می‌گیرد که مرتباً سیستم را به شیوه‌های مختلف از اعتصاب تا تظاهرات، از جمله اعتصابات برای حقوق زنان، به چالش می‌کشند. نتیجه‌گیری نهایی او بازتاب‌دهنده‌ی مشکل اساسی است:

«قدرت نهایی برای تغییر هر نظام برده‌داری... در اختیار کسانی نیست که برده هستند... کلید در دست کسانی است که در راس اردوگاه برده‌داری هستند... برای زنان و کودکانی که در خانه‌هایشان مورد ضرب و شتم، وحشیگری و بهره‌کشی قرار می‌گیرند نیز چاره همین است. مردان باید شیوه‌ی زندگی خود را تغییر دهند.»

مارکسیست‌ها با این موضوع دو اختلاف اساسی دارند. اولی این تصور نخبه‌گرایانه است که بردگان را تنها می‌توان توسط ستم‌گر ان خود آزاد کرد. شورش‌ها و مقاومت ستم‌دیدگان از زمان اسپارتاکوس تا شورش‌های کارگری را نادیده می‌گیرد که بیش از صدوپنجاه سال است کابوس‌های سرمایه‌داران را رقم زده است. فرض می‌کند چیزی به نام بهره‌کشی و بردگی خیرخواهانه وجود دارد. ستم‌دیدگان هرگز و به‌طور کلی این تصور را نمی‌پذیرند. آن‌ها بدون توجه به آن‌چه نظریه‌پردازان می‌گویند، مبارزه خواهند کرد. ثانیاً، این سؤال که چگونه مردان باید تغییر کنند، بی‌پاسخ مانده است. این اتهامی رایج است که مارکسیسم بیش از حد ساده‌انگارانه است و همه چیز را به اقتصاد تقلیل می‌دهد. با این حال، نظریه‌هایی که جای آن گذاشته می‌شود، به این ختم می‌شوند که پیچیدگی‌های روابط در خانواده را به «مردانگی» تقلیل می‌دهند و راه‌حل‌های ساده‌ای را بدون هیچ استراتژی‌ای برای برنده‌شدن در آن‌ها پیشنهاد می‌کنند.

هورسفال تلاش می‌کند اصلاحات موردنیاز برای تغییر وضعیت زنان را ترسیم کند. فهرستی از بیست پیشنهاد وجود دارد که برخی از آن‌ها مانند برابری جنسی، برابری در محیط کار و آموزش است که هر سوسیالیستی صمیمانه از آن‌ها حمایت می‌کند. تقاضا برای حداقل درآمد تضمین‌شده‌ی بالاتر از سطح فقر همیشه یکی از تقاضاهای جناح چپ بوده است. اما با رکود اقتصادی و بی‌کاری و حملات دولت به خدمات اجتماعی، آن‌ها تنها با اقدام متحد و جمعی زنان و مردان، بر پایه‌ی قدرتی که به‌عنوان کارگران در محل کار داریم، به دست خواهند آمد. اما هورسفال از قبل محل کار را به‌عنوان حوزه‌ی مردانه رد کرده است و سایر نویسندگان تصور می‌کنند محل کار به وضعیت خانه ربطی ندارد. با این درک که خانواده پدیده‌ی جدایی

نیست و روابط در خانه تحت تأثیر اتفاقاتی است که در محل کار می‌افتد می‌توانیم راهی برای خروج از مارپیچی پیدا کنیم که تنها در آن خواست تغییر مردان ممکن به نظر می‌رسد. هنگامی که کارگران اعتصاب می‌کنند و زنان و مردان همراه هم مبارزه می‌کنند، اغلب می‌تواند بر روابط در خانه تأثیر بگذارد. [۹۵] پیشنهادهای دیگر نگرش محافظه‌کارانه‌ی نهفته در پس کتاب را برجسته می‌کند. رسانه‌ها باید تشویق شوند که جنگ‌افروزی یا خشونت را در برنامه‌های تلویزیونی کودکان نشان ندهند. گویندگان خبری باید تشویق شوند تا در مورد «غم یا ناراحتی مرتبط با اخبار خاص» اظهار نظر نکنند. خشونت و وحشت را در جهانی که در اثر جنگ، رکود و قحطی ویران شده نباید محو کرد. بلکه باید آن را بهداشتی کرد و در بسته‌بندی تازه‌ای قرار داد تا گرایش آن به ایجاد محیطی که در آن خشونت علیه زنان رخ می‌دهد به حداقل برسد. این هم سناریوی بسیار بدبینانه‌ای است.

خانواده سرچشمه‌ی ستم بر زنان است. بنابراین برای به چالش کشیدن اساسی ستم علیه خود، به استراتژی‌هایی نیاز داریم که بار مراقبت از کودکان و کارهای خانه را از دوش زنان برداشته و بر دوش دولت بگذارد، هم‌چنین شامل مبارزه برای مزد برابر و غیره باشد. اما، چنین استراتژی‌هایی ناگزیر منجر به تضاد با منافع سرمایه می‌شود، به‌ویژه در زمان رکود که طبقه‌ی حاکم تلاش می‌کند هزینه‌های دولت را کاهش دهد و کارگران را مجبور به پرداخت هزینه‌های بحران کند. حتی در دوران رونق پس از جنگ، امکان اجتماعی کردن کامل وظایف خانواده وجود نداشت، تا حدودی به دلیل فشارهای ایدئولوژیک، اما هم‌چنین به این دلیل که خانواده مقدار زیادی سرمایه را صرفه‌جویی می‌کند که در غیراین‌صورت برای بازتولید نیروی کار مورد نیاز خواهد بود. بنابراین، همان‌طور که لیکوک اشاره می‌کند، وقتی زنان طبقه‌ی کارگر ظاهراً «مبارزات محافظه‌کارانه‌ای به نفع خانواده‌هایشان بر سر مدارس، مسکن و رفاه» انجام می‌دهند، در واقع نسبت به فمینیست‌های رادیکال چالش اساسی‌تری ایجاد می‌کنند. [۹۶] چنین مبارزاتی چشم‌انداز تضاد طبقاتی را افزایش می‌دهد. پرسش این است که آیا ما عقب‌نشینی می‌کنیم یا می‌جنگیم؟ شرکت‌کنندگان {علیه} خشونت خانگی و هورسفال متعهد به سرنگونی سرمایه‌داری نیستند، اما حامیان آشکار آن نیز نیستند. آن‌ها مایلند راهی برای پایان دادن به خشونت خانگی بیابند، اما نمی‌توانند نتیجه‌گیری‌های لازم را استخراج کنند.

برخی از کارزارها علیه خشونت خانگی، جنبه‌ی ارتجاعی دیگری نیز دارند که دقیقاً به دلیل به حاشیه راندن مارکسیسم و سردرگمی این نویسندگان می‌تواند اعتبار و نفوذ پیدا کند. این موضوع در کتاب کار برای تغییر مک‌گرگور و هاپکینز بیان شده است. آن‌ها در نتیجه‌گیری‌های منطقی خود، سیاست‌هایی را نشان می‌دهند که از نظریه‌های قدرت مردانه ناشی می‌شوند که روابط فردی بین زنان و مردان را در مرکز رویکرد خود قرار می‌دهند. این تنها نظر من نیست. آن‌ها اهمیت کتاب براون میلر را تصدیق می‌کنند: «در نهایت در این‌جا مجموعه‌ای از ایده‌ها وجود داشت که ممکن است کانون توجه را به سمت خشونت خانگی معطوف کند». [۹۷] آن‌ها از مواضع زنان جناح چپ کاریکاتوری می‌سازند تا آن‌ها را رد کنند: «برای این

زنان، رهایی زنان چیزی بیش‌تر از وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی بزرگ‌تر، یعنی رهایی طبقه‌ی کارگر نبود». حتی اگر چنین بود، با توجه به این که اکثریت قریب به اتفاق زنان بخشی از آن طبقه هستند، هدف شایسته‌ای بود. با این حال، آن‌ها حتی نمی‌توانند استدلال‌های مخالفان خود را به درستی درک کنند. سوسیالیست‌ها از زمان مارکس و انگلس همواره آزادی زنان و رهایی طبقه‌ی کارگر را مبارزه‌ای واحد می‌دانستند. یکی بدون دیگری ممکن نیست. مک گرگور و هاپکینز هنگامی که به خواست فرصت‌های برابر در محل کار و مزد برابر حمله می‌کنند، موضع ارتجاعی خود را آشکار می‌کنند:

«وجه اشتراک همه‌ی این خواسته‌ها این است که بر رفتار مردان تمرکز نمی‌کنند، بلکه بیش‌تر بر فعالیت‌های دولت تمرکز دارند. آن‌ها خواسته‌هایی هستند مبنی بر این که دولت مراقبت رایگان از کودکان را فراهم کند، قانونی برای پایان دادن به تبعیض خود و سایر کارفرمایان در محل کار و غیره وضع کند. آن‌ها خطاب به مردان نیستند...»

آن‌چه مردان کارگر می‌توانند در مورد مزد برابر، به‌جز مبارزه با کارفرمایان و دولت انجام دهند، مشخص نیست. وقتی راه‌حل مک گرگور و هاپکینز را می‌بینیم، متوجه می‌شویم که آن‌ها در واقع مخالف استفاده از دولت نیستند. آن‌ها استدلال می‌کنند:

«تنها با استفاده نظام‌مند از قوانین کیفری در این زمینه است که می‌توان امیدوار بود تغییر واقعی در نگرش جامعه نسبت به خشونت خانگی ایجاد شود.» [۹۸]

حمایت از غیرقانونی کردن تجاوز جنسی در ازدواج به‌عنوان ابزاری برای تأثیرگذاری بر افکار اجتماعی یک چیز است، اما ادعای این که این تنها وسیله‌ی تغییر افکار جامعه است، چیز دیگری است. در واقع، آن‌ها به دانش‌مندان علوم اجتماعی که تأکید می‌کنند تغییر واقعی به تغییر شرایط مادی بستگی دارد، به‌عنوان «بدبین» حمله می‌کنند. ثانیاً، آن‌ها ادعا می‌کنند که **سرویس بحران خشونت خانگی در کانبرا** «به‌خودی‌خود عامل تغییر اجتماعی شده است». DVCS (سرویس بحران خشونت خانگی) به سابقه‌ی هم‌کاری نزدیک خود با پلیس و دادگاه‌ها افتخار می‌کند.

تهیه‌ی پناهگاه که در نتیجه‌ی تمرکز بر خشونت علیه زنان، فعالیت اصلی گروه‌های زنان شده بود، به نیازی مبرم تبدیل شد. در سال ۱۹۸۹، هر روز تقریباً ۲۵۰۰ نفر (بیش از نیمی از کودکان) در پناهگاه‌های زنان بودند. [۹۹] مک گرگور و هاپکینز آن‌ها را هم‌بخشی در تغییرات **انقلابی** می‌دانند، آن‌ها «نهادسازی و ادغام آن‌ها در جامعه» و این اقدام را می‌ستایند که «در سال ۱۹۷۸ گروهی از زنان حزب لیبرال... آمدند تا یکی از اتاق‌ها را رنگ کنند، چنین دیداری تأثیر عمیقی بر زنان مربوطه خواهد داشت.» تا آن جایی که من می‌دانم، دیدار یک روزه آن‌ها از محله‌ای کثیف و پرجمعیت به هیچ تغییر محسوسی در سیاست‌های

حزب لیبرال منجر نشده است. اما، آن‌ها قول می‌دهند که بی‌کاران را بعد از شش ماه از کمک‌هزینه محروم کنند، اقدامی که تخمین زده می‌شود زندگی هزاران زن را بدتر و ترک خانواده‌ی خشن را دشوارتر کرد.

توهم مک گرگور و هاپکینز نسبت به زنان حزب لیبرال ممکن است ساده‌لوحانه به نظر برسد، اما این ناشی از نقطه ضعف سیاست ارتجاعی آن‌هاست. آن‌ها تاییدگرانه ادعا می‌کنند «یکی از خواسته‌های اولیه‌ی جنبش علیه خشونت خانگی اصلاح قانون بوده است تا پلیس و دادگاه‌ها بتوانند به‌طور مؤثرتری به‌نفع قربانیان مداخله کنند».[۱۰۰] ریاکاری پلیسی که هر زمان که بخواهد به خانه‌های مردم حمله می‌کند، حتی به آن‌ها تیراندازی می‌کند، اما وقتی به خانه‌ی زنی که در آن کتک می‌خورد فراخوانده می‌شود، وانمود می‌کند که نمی‌تواند کاری انجام دهد شایان ذکر است. به‌هرحال، باید با درخواست تقویت قدرت دولت با بیش‌ترین تردید نگریم. تصادفی نیست که این یکی از خواسته‌های کارکنان پناهگاه بود که از طرف دولت‌هایی که نیاز به مسکن و رفاه را نادیده می‌گرفتند، با شور و شوق بیش‌تری پذیرفته شد. دولت فدرال ۲/۱۵ میلیون دلار برای کارزار آموزشی به *Status of Women* اختصاص داد که اولین قدم آن این بود که مداخله‌ی پلیس چیز خوبی است. اسکات، تقریباً یک دهه پیش، در مورد این رویکرد هشدار داد:

«حتی اگر افسران زن پلیس به تعداد مساوی در این نیرو به کار گرفته می‌شدند و اگر لیست‌های دستی ترفیع، لیست مشاغل و زمینه‌های کاری وجود برابر زنان کارگر در کنار کارگران مرد را به رسمیت می‌شناختند، تردید وجود دارد که نیروی پلیس ابزار مفیدی برای پایان دادن به آزار و اذیت در خانه‌های استرالیایی باشد.» [۱۰۱]

در ظاهر، برخی از فعالیت‌های DVCS گامی به جلو به نظر می‌رسد. هنگامی که پلیس فراخوانده می‌شود، با کارکنان DVCS تماس گرفته می‌شود. آن‌ها قرار است زن را از حقوقش آگاه کنند. مک گرگور و هاپکینز برخی از ایراداتی که ممکن است پیش‌بیاید را پیش‌بینی می‌کنند:

«حمایت در زمان بحران حیاتی است. اما همه حمایت‌ها توان بخش نیستند. حمایت از موضع متخصصی که می‌داند چه چیزی برای زن بهتر است، به سادگی این باور را در زن تأیید می‌کند که خودش ناتوان است و نمی‌تواند مسئولیت زندگی خود را به‌عهده بگیرد.»

کارگران بحران محترم هستند و زن را قوی و مدبر می‌دانند نه ضعیف و درمانده. این «عزت‌نفس پایین قربانی و عدم‌اعتماد به‌نفس ناشی از سال‌ها آزار را به چالش می‌کشد».[۱۰۲] اگر این فرض را کنار بگذاریم که زنان حتماً این ویژگی‌ها را نشان می‌دهند، نظرات دیگر نشان می‌دهند که چقدر بعید است این خدمات نخبه‌گرایانه نباشد، و نظرات خیرخواهان طبقه‌ی متوسط را در مورد بهترین چیز به زنان در موقعیت‌های آسیب‌زا تحمیل نکند. زبان به کار گرفته شده توسط مک گرگور و هاپکینز نشان دهنده‌ی نگرش‌هایی

است که با این نوع کار همراه است، این که وجودِ زندگی مردم برای این است که جامعه‌شناسان سامانش دهند:

«آن چه در این جا در نظر گرفته شده است، یک واحد مداخله در بحران است که افزون بر مداخله در بحران... بعد از آن مسئول انتقال قربانی یا زوج به سایر سازمان‌های مناسب برای مدیریت طولانی مدت یا حل مشکلات آن‌ها خواهد بود» (تاکید از من - SB). [۱۰۳]

و بعداً اظهار می‌کنند که «بسیاری از زنان، کاملاً غیرمنطقی، از صدمات خود بسیار احساس شرمندگی می‌کنند» [۱۰۴] نخبه‌گرایی آن‌ها مانع درک این واقعیت می‌شود که با توجه به نگرش‌های اجتماعی‌ای که زنان تحمل می‌کنند، چنین شرمندگی‌ای غیرمنطقی نیست. هرکس که فکر می‌کند ایده‌های مردم عادی «غیرمنطقی» است، صرفاً به این دلیل که آن‌ها به اندازه‌ی ایده‌های خودش «روشن‌فکرانه» نیستند، نمی‌تواند فهم چگونگی تغییر این ایده‌ها را آغاز کند. اکنون ما سرنخِ این را داریم که چرا آن‌ها فکر نمی‌کنند که ایده‌ها به دلیل شرایط اجتماعی‌ای مانند مزد برابر زنان و فرصت‌های برابر در محل کار می‌توانند تغییر می‌کنند.

به‌رغم ادعای آن‌ها مبنی بر مداخله تنها به درخواست زن، حادثه‌ای را بازگو می‌کنند که در آن پلیس از دستگیری مردی با درخواستِ کارکنان بحران خودداری کرد. چرا؟ «زن تمایلی به شکایت نداشت.» مک‌گرگور و هاپکینز از پلیس به‌دلیل «عدم‌تمایل به دستگیری بدون هم‌کاری قربانی» انتقاد می‌کنند. [۱۰۵] منطق ارتجاعی خیلی واضح است، هر قدر هم که یک «کارشناس» ممکن است وضعیت را قضاوت کند، هر تلاشی برای عمل برخلاف میل زن کاملاً غیرقابل پشتیبانی است. فمینیست‌ها و سوسیالیست‌ها در گذشته بر روی این نکته‌ی بسیار اساسی توافق داشتند. بسیاری از زنان صرفاً خواهان مداخله برای توقف خشونت در آن لحظه هستند. آن‌ها تصمیم می‌گیرند مرد را به دلایل مختلف زندانی نکنند، از جمله این که اغلب به درآمد او برای خوردوخوراک خانواده وابسته هستند. آن‌ها باید حق این انتخاب را داشته باشند. برای خانواده‌های بومی، ترس از بازداشت توسط پلیس و نفرتِ موجه از بوروکراسی‌های دولتی به‌درستی آن‌ها را نسبت به هرگونه مداخله‌ی دولتی مشکوک می‌کند. این سوگیری در جهت تقویت دولت، به‌جای ایجاد توانایی مردم برای مقاومت در برابر ظلم و ایجاد کارزارهای سیاسی‌ای که بتواند اصلاحات را به دولت تحمیل کند، در درازمدت نمی‌تواند کاری در جهت تغییر موقعیت زنان انجام دهد. اما دقیقاً به‌واسطه‌ی تأکید بر مسئله به‌عنوان یکی از روابطِ فردی، یعنی این فرض که مردان بر زنان، صرف‌نظر از شرایطشان، اقتدار دارند، جذابیت دارد. به‌جای این که جامعه‌ی طبقاتی و مدافع آن، دولت، به‌وضوح به‌عنوان دشمن دیده شوند، اکنون توسط فمینیست‌های درگیر در مداخله در بحران به‌عنوان متحدان پذیرفته می‌شوند.

نتیجه

برای تغییر جهان باید آن را درک کنیم. اگر فرآیندهای پیچیده را تنها به بُعد رفتار مردانه تقلیل دهیم، خشونت علیه زنان قابل درک نخواهد بود. در طول تاریخ سرمایه‌داری، زنان خواستار روابط جنسی بهتر، پایان دادن به خشونت جنسی و برخوردی محترمانه هم‌چون برخورد با مردان بوده‌اند. تغییرات رخ داده در این قرن که با جنگ جهانی دوم تشدید شد، و ورود میلیون‌ها زن به دنیای صنعت، به مشاغلی که قبلاً هرگز سابقه نداشت، تناقض بزرگی ایجاد کرده که باعث شده بسیاری از این موضوعات، بیش‌تر از هر زمان دیگری به صورت علنی مورد بحث قرار گیرند. توقعات زنان — برای تحقق روابط شخصی، آزادی جنسی بیش‌تر که با بهبود پیش‌گیری از بارداری امکان‌پذیر شده است — دائماً با واقعیت جامعه‌ی جنسیت‌گرا روبه‌رو می‌شود که آن‌ها را به‌عنوان ابژه جنسی در نظر می‌گیرد و هنوز به‌طور کلی انتظار دارد که آن‌ها مسئول پرورش نسل جدید و نسل کنونی کارگران باشند. شمار زنانی که در گزارش *Women and Love* از *Shere Hite* روابط جنسی خود را رضایت‌بخش نمی‌دانند، بسیار زیاد است

«۹۱ درصد [!] زنان در این بررسی می‌گویند دوست دارند صمیمیت کلامی بیش‌تری با مردان مورد علاقه‌ی خود داشته باشند.» شصت‌وشش درصد از زنان می‌گویند اغلب از آن‌ها انتظار می‌رود در «مکالمه» با مردان موافق باشند. هر رفتار دیگری در زنان پرخاش‌گرانه و ناخوشایند و بی‌جهت بی‌ادبانه و «ناخوشایند» تلقی می‌شود. [۱۰۶]

زنان شکایت دارند که مردان به آن‌ها گوش نمی‌دهند، با آن‌ها بحث می‌کنند، آن‌ها را کوچک می‌شمرند، جدی‌شان نمی‌گیرند، تحقیرشان می‌کنند. فقدان ارتباطی که زنان در همه‌جا از آن شکایت دارند نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که مردان زنان را جدی نمی‌گیرند، اما هم‌چنین نشان‌گر این است که زندگی مردان نیز آن‌طور که می‌توانست باشد نیست. آن‌ها از کاهش رابطه با زنانی که با آن‌ها زندگی می‌کنند سودی نمی‌برند. مردان جنسیت‌گرا نیستند چون به آن‌ها اقتدار می‌دهد، بلکه به این دلیل است که، همان‌طور که مارکس می‌گوید، «ایده‌های حاکم بر هر دوره، ایده‌های طبقه‌ی حاکم است.» زنان نیز به‌دلیل مازوخیسم بودن خشونت مردان را تحمل نمی‌کنند، یا مردان را به خشونت تحریک نمی‌کنند، آن‌طور که استدلال‌های جناح راست قدیمی ادعا داشتند. در گزارش *Shere Hite*، ۶۱ درصد از زنان گفتند که هرگز مورد ضرب‌وشتم قرار نگرفته یا کتک نخورده‌اند. بسیاری قاطعانه می‌گفتند آن‌ها را تحمل نمی‌کنند. ۲۷ درصد دیگر گفتند یک‌بار مورد ضرب‌وشتم قرار گرفته‌اند. خیلی‌ها عصبانی بودند. زنان اگر راهی برای خروج داشته باشند در روابط خشونت‌آمیز نمی‌مانند. همان‌طور که گرابوسکی در مطالعه‌ی خود درباره‌ی قربانیان خشونت نوشت:

«بخش بسیار زیادی از رنجی که زنان بومی و کودکان قربانی در استرالیا تجربه می‌کنند را می‌توان در شرایط نامناسب اقتصادی-اجتماعی آنان ردیابی کرد. طراحی سیاست‌هایی برای کاهش بی‌کاری، که به

مردم بومی امکان استقلال، کرامت و احترام می‌دهد؛ فراهم کردن تسهیلاتِ مراقبت از کودک برای والدینی که در غیر این صورت قادر به پرداخت برای آن نیستند؛ و ایجاد فرصت‌های اقتصادی برابر برای زنان می‌تواند به کاهش قابل توجه رنج و عذاب کمک کند.» [۱۰۷]

مردان به‌طور فردی مسئول محرومیت زنان از فرصت‌های برابر در کار نیستند. این نتیجه‌ی شیوه‌ی تشکیل خانواده به‌عنوان نهادی بسیار مهم برای سرمایه‌داری است، شیوه‌ای که بر زندگی همه‌ی ما تسلط دارد. اگر می‌خواهیم زندگی زنان را تغییر دهیم، اگر می‌خواهیم جامعه‌ای بسازیم که مردانی تولید نکند که زنان را تحقیر کنند یا کتک بزنند، باید راه‌هایی برای متحد کردن زنان و مردان، برای ساختن جنبش موردنیاز برای سرنگونی سرمایه‌داری پیدا کنیم. در طول دهه‌ی هشتاد، سوسیالیست‌ها به حاشیه رانده شدند، در حالی که ایده‌های فمینیست‌های جناح راست اعتبار گسترده‌ای پیدا کردند. با این حال، به موازات ظهور مبارزات طبقاتی علیه بحران سرمایه‌داری، ایده‌های فمینیسم به شکلی که هستند به بن‌بست می‌رسند. زنان شاغلی که می‌خواهند از شغل خود دفاع کنند، مزدشان را افزایش دهند یا مانع آزار جنسی در محل کار شوند، متوجه می‌شوند که مردان کارگر می‌توانند متحدشان باشند — آن‌ها دشمنان‌شان نیستند. هم زنان و هم مردان، تصوراتشان از جامعه در طی مبارزات به چالش کشیده خواهد شد. مردانی که جنسیت‌گرا هستند، اگر حمایت زنان را بخواهند، با ضرورت رفتار محترمانه با آنان مواجه خواهند شد. زنان با مشارکت خود در مبارزه نشان خواهند داد که قویند، می‌توانند مستقل باشند و طالب احترام و عزت هستند. در این مبارزات، زمانی که لازم باشد از پلیس برای جلوگیری از مبارزه‌ی موفق علیه کارفرمایان و دولت‌ها استفاده خواهد شد.

تغییر در ایده‌ها و نگرش‌ها هرگز از پیش تعیین نشده است. مداخله‌ی آگاهانه‌ی سوسیالیست‌ها می‌تواند تفاوت ایجاد کند، می‌تواند اطمینان حاصل کند که استدلال علیه تبعیض جنسی و نژادپرستی در زمانی که شرایط مناسب است، انجام می‌شود. نگرانی در مورد خشونت خانگی برخی از فمینیست‌ها را وادار به پذیرش هم‌کاری با دولت کرده است. چپ باید در این مورد موضع بگیرد و اصرار کند که برای مبارزه با ستم بر زنان، مبارزاتی مترقی که به‌جای تقویت، دولت را تضعیف می‌کند، تنها راهی است که سرانجام به آزادی زنان منتهی می‌شود.

* متن حاضر ترجمه‌ای است از Rape, sexual violence and capitalism نوشته‌ی Sandra Baldworth که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها:

[۱]. در سال ۱۹۹۱، دولت ویکتوریایی مجموعه‌ای از تبلیغات تلویزیونی را با هدف تغییر نگرش جامعه توسعه داد. اولی تلاش بود برای نشان دادن به مردان که آزار جنسی غیرقابل‌پذیرش است. دوم به زنان توصیه کرد که حق دارند علیه خشونت خانگی اقدام کنند. این تبلیغات سطحی بودند و ارزش محدودی برای مقابله با مشکل داشتند. نکته در اینجا این نیست که آن‌ها را به‌عنوان راه‌حل مطرح کنیم، بلکه نشان دهیم که دولت‌ها مجبور شده‌اند به فشار تغییر نگرش‌ها و اولویت‌های فمینیست‌ها و دیگرانی که در پانزده سال گذشته در مورد این موضوع کارزار به‌راه انداخته‌اند، پاسخ دهند.

[2]. S. Hatty, National Conference on Domestic Violence, Seminar Proceedings, Australian Institute of Criminology, Canberra, 1982. National Committee on Violence, Victims of Violence, P.N. Grabosky, Australian Institute of Criminology, Canberra.

کمیته‌ی ملی خشونت، که در آن دولت‌های ایالتی، قلمروها و دولت فدرال همکاری می‌کنند، در سال ۱۹۸۸ تأسیس شد. National Committee on Violence, "Domestic Violence", J. Mugford, Violence Today series, Australian Institute of Criminology, Canberra, 1989. Office of the Status of Women, Department of the Prime Minister and Cabinet, Summary of Background Research for the Development of a Campaign Against Domestic Violence, Elliott & Shanahan Research, 1988. OSW, Domestic Violence Attitude Survey, Public Policy Research Centre, 1988. Queensland Domestic Violence Task Force, Beyond These Walls, Brisbane, 1988. South Australian Premier's Department, Domestic Violence Committee, Report and Recommendations on Law Reform, Adelaide, 1981. South Australian Attorney-General's Department, Sexual Assault in South Australia, Adelaide, 1983. Western Australian Crown Law Department, Review of Sexual Assault Laws: A Report to the Attorney General of Western Australia, Perth, 1988. Women's Policy Co-ordination Unit, Department of the Premier and Cabinet, Criminal Assault in the Home, Melbourne, 1985.

انواع گروه‌های ضربتی در نیروهای پلیس ایالتی تشکیل شده است. حتی پلیس فدرال استرالیا نیز جزوهای در باره‌ی خشونت خانگی منتشر کرده است: یادداشت‌هایی برای راهنمایی افسران پلیس! (بدون تاریخ).

[3]. Judith A. Allen, Sex & Secrets. Crimes Involving Australian Women Since 1880, Oxford University Press, Melbourne, 1990, chapter V, "The 'New' Woman and the old Man", pp108-118 for the beginnings of this process early this century.

[4]. Dymphna Cusack and Florence James, Come In Spinner, Angus and Robertson, Sydney, 1990.

این رمان حس خوبی به استقلال جدیدی از نظارت خانواده که زنان آغاز به ایجاد کرده بودند می‌دهد.

[۵]. درصد زنان متأهل در کار مزدی از ۶/۵ درصد در سال ۱۹۴۷ به ۴۲/۳ درصد در سال ۱۹۸۱ افزایش یافت.

Heather McGregor and Andrew Hopkins, Working for Change – The movement against domestic violence, Allen & Unwin, 1991, p3.

[6]. Sheila McGregor, “Rape, pornography and capitalism”, in International Socialism, 2:45, Winter 1989, London, p3.

[۷]. درصد زنان متاهل در کار مزدی از ۶/۵ درصد در سال ۱۹۴۷ به ۴۲/۳ درصد در سال ۱۹۸۱ افزایش یافت:

Heather McGregor and Andrew Hopkins, Working for Change – The movement against domestic violence, Allen & Unwin, 1991, p3.

[8]. Victorian Government survey 1987; Central Statistical Office London, Social Trends 1988, quoted in Lindsey German, Sex, Class and Socialism.

[9]. Australia Unveiled-The Changing Face of a Nation, The Age booklet, Melbourne, 1989. Institute of Family Studies, Annual Report, 1982-83. Institute of Family Studies, Family Matters (newsletter), April 1989.

[10]. Simone de Beauvoir, The Second Sex, Penguin, Ringwood, 1987 (اولین انتشار 1949), chapter on “Sexual Initiation”, pp392-423.

[۱۱]. همان جا صفحات ۹۳ و ۹۷.

[12]. Susan Brownmiller, Against Our Will. Men, Women and Rape, Penguin, Ringwood, 1986, p15.

[۱۳]. wolf whistle سوت گرگی سوتی متمایز که به عنوان ابراز ناخواسته‌ی علاقه جنسی به زنان زده می‌شود.

[۱۴]. همان جا، از ص ۳۸۰-۸۲ فقط دو صفحه در مورد لزوم به رسمیت شناختن قانونی تجاوز جنسی در ازدواج وجود دارد.

[۱۵]. از این رو نوشته‌های دهه‌ی هشتاد عمدتاً به خشونت خانگی پرداخته‌اند:

Jocelyne Scutt, (ed.), Violence in the Family, Australian Institute of Criminology, Canberra, 1980. Jocelyne Scutt, Even in the Best of Homes – Violence in the Family, Penguin, Ringwood, 1983. Family Violence Professional Education Taskforce, Family Violence. Everybody’s Business, Somebody’s Life, The Federation Press, 1991. Jan Horsfall, The Presence of the Past: Male violence in the family, Allen & Unwin, 1991. Heather McGregor and Andrew Hopkins, Working for Change.

[16]. Brownmiller, Against Our Will, p8.

[17]. Dr. J. Peter Bush, Rape in Australia. An Appraisal of Attitudes, Victims, Assaultants, Medicine and the Law, Sun Books, Melbourne, 1977, pp2-3.

[18] Diana E.H. Russell, Rape in Marriage, Indiana University Press, 1990 (expanded and revised edition, first published 1982), page xxii: “Neither the National Coalition Against Sexual Assault (NCASA) nor the National Coalition Against Domestic Violence (NCADV) has ever had a keynote speech on the topic

of wife rape... There was nothing whatsoever on wife rape at the...annual NCASA conference in 1989.”

[۱۹]. قانون ویکتوریایی تجاوز زناشویی را در سال ۱۹۸۵ جرم اعلام کرد، اما استرالیای جنوبی در سال ۱۹۷۶ پیش‌تاز بود. در سال ۱۹۸۹ هنوز در هشت ایالت ایالات متحده تجاوز جنسی به همسر جرم نبود. بنگرید به:

Russell, Rape in Marriage, pp21-3.

[۲۰]. همان جا ص ۵۲-۳.

[۲۱]. بسیاری از نظرسنجی‌ها این مشکل را آشکار نمی‌کنند، زیرا این نظرسنجی‌ها بر اساس گزارش‌هایی به پلیس، زنان در پناهگاه‌ها، یا پاسخ‌های زنانی است که خود انتخاب کرده‌اند به پرسشنامه‌ها پاسخ دهند. هیچ‌یک از این‌ها تصویری واقعی از وقوع خشونت ارائه نمی‌دهند: شرکت‌کنندگانی که خود انتخاب می‌کنند بعید است نماینده‌ی توده‌ی زنان باشند، و سوگیری بیش‌تر در جهتِ زنانی با اعتماد به نفس بیش‌تر است، به عبارتی این زنان احتمالاً از طبقه‌ی متوسط‌تر با تحصیلات بهتر هستند. زنانی که حملات را گزارش می‌کنند نماینده‌ی همه زنان نیستند، زیرا اکثر مطالعات بر این باورند که احتمالاً از هر سه زن تنها یک زن به پلیس شکایت می‌کند، و این موارد سوگیرانه خواهد بود، زیرا برخی از گروه‌ها، مانند بومیان، چنان تجارب وحشتناکی از پلیس دارند که کم‌تر به دنبال تماس با آن‌ها هستند. برای خلاصه‌ای از مشکلات بنگرید به:

Russell, Rape in Marriage, chapter 3.

[22]. Russell, Rape in Marriage, pp74 and 96.

[23]. Carol O'Donnell and Heather Saville, “Sex and Class Inequality and Domestic Violence”, in Jocelyne Scutt, Violence in the Family.

داده‌های مربوط به این مسئله بسیار متناقض است — در زیر به مسئله‌ی طبقه می‌پردازم. با این حال برخی از مطالعات وجود دارد که در نتیجه‌گیری‌های خود نسبتاً تعیین‌کننده هستند.

[24]. Katharine Susannah Prichard, Intimate Strangers, Angus & Robertson, Imprint Classic, 1990 (first published 1937), p225.

[25]. “Women hating – an Australian talent”, The Bulletin, 8 October 1991, p82.

[26]. Grabosky, Victims of Violence, pp9-10.

[27]. Diane Kirkby, “Violence in the Family”, in Family Violence, p81.

[28]. McGregor, “Rape, pornography and capitalism”, p16.

[۲۹]. جودیت آلن استدلال می‌کند که در اوایل قرن حاضر، زنان به‌طور فزاینده‌ای مایل به ترک ازدواج‌های خشونت‌آمیز بودند. او افزایش شهرنشینی و بهبود فرصت‌های شغلی را دلیل آن ذکر می‌کند.

Allen, Sex & Secrets, p126.

[30]. McGregor and Hopkins, Working for Change, p3.

[31]. Brownmiller, Against Our Will, pp181-2.

متجاوزان فیلادلفیا به مطالعه‌ای در فیلادلفیا اشاره دارد که او آن را به‌عنوان نمودار معقول در مورد متجاوزان آن منطقه می‌پذیرد.

[۳۲]. همان جا ص. ۲۰۹.

[۳۳]. همان جا ص. ۱۸۲.

[۳۴]. هر نکته‌ی واقعی در زیر برگرفته است از:

McGregor, "Rape, Pornography and Capitalism", pp15-20, which quotes from: S. Ageton, Sexual Assaults among Adolescents, Lexington Massachusetts, 1985. R. Warshaw, I Never Called it Rape, Ms Report, New York, 1988.

[۳۵]. من بخشی از یک فیلم جیمزباند را اواخر شب در حالی که پس از نوشتن این مقاله استراحت می‌کردم، تماشا می‌کردم - تجربه‌ای که این نکته را بسیار برجسته نشان می‌داد.

[36]. Prichard, Intimate Strangers, p96.

[37]. Russell, Rape in Marriage, pp47-48.

[38]. Scutt, Even in the Best of Homes, p50.

[۳۹]. بنگرید به زیرنویس ۲۱ در بالا.

[40]. Scutt, Even in the Best of Homes, p50.

[۴۱]. همان جا ص ص ۵۴، ۶۱.

[42]. Liz Orr, "Explanations of Family Violence", in Family Violence, pp110-112.

[43]. Diane Kirkby, "Violence in the Family", in Family Violence, p76.

[۴۴]. همان جا ص. ۶۰.

[۴۵]. همان جا ص. ۱-۶۰.

[46]. Orr, "Explanations of Family Violence", p112.

[47]. Kirkby, "Violence in the Family", p77.

[48]. Orr, "Explanations of Family Violence", p120

[49]. Horsfall, The Presence of the Past, p13.

[50]. Rose Kizinska and Nilufer Gunay, "Male Violence—Ideology and Interconnections", in Campaign Against Violence, information booklet, Monash University, 1991.

[51]. Leaflet of Coalition Against Sexual Violence Propaganda.

[52]. McGregor, "Rape, pornography and capitalism", p23.

[53]. Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts", in Early Writings, Penguin, 1975, p324.

[۵۴]. همان جا ص. ۳۲۶.

[۵۵]. همان جا ص. ۳۳۳.

[56]. Marx, quoted in Alex Callinicos, The revolutionary ideas of Karl Marx, Bookmarks, London, 1983, p72.

[57]. Grabosky, Victims of Violence, pp6-7.

[۵۸]. برای مثال‌هایی در این مورد بنگرید به:

Sandra Bloodworth, "Sweatshop Rebels", International Socialists pamphlet, Redback Press, Melbourne, 1983 (also published as "Migrant Women Organise: the Kortex Strike of 1981", in Hecate, August 1983).

[59]. de Beauvoir, The Second Sex, pp35-69.

[۶۰]. همان جا ص. ۸۴.

[۶۱]. همان جا، ص. ۸۹. این گزارشی کاملاً نادرست از موضع انگلس است.

[62]. Brownmiller, Against Our Will, p15.

[۶۳]. همان جا ص. ۱۸.

[۶۴]. همان جا ص. ۱۷-۱۱.

[۶۵]. همان جا ص. ۱۳.

[66]. Sally Slocum, "Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology". In Rayna R. Reiter. Toward an anthropology of women, Monthly Review Press, New York, 1975, p44.

[67]. Nancy Tanner and Adrienne Zihlman, "Women in Evolution. Part 1: Innovation and Selection in Human Origins", in Signs, 1 (3), Spring 1976.

[۶۸]. برای طرح کلی این پیشرفت بنگرید به:

Frances Dahlberg (ed.), Woman the Gatherer, Yale University Press, London, pp1-27.

برای مطالعه‌ای بر اساس تحلیلی نزدیک به تحلیل مارکس و انگلس بنگرید به:

Eleanor Burke Leacock, "Women's status in egalitarian society: implications for social evolution", in Current Anthropology, 19, 1978.

برای مطالعات خاصی که مفهوم ستم جهانی بر زنان را به چالش می‌کشد، بنگرید به:

Peggy Reeves Sanday and Ruth Gallagher Goodenough, Beyond the Second Sex: New Directions in Anthropology of Gender, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1990.

[69]. Brownmiller, Against Our Will, p284.

[۷۰]. همان جا ص. ۱۴۱.

[۷۱]. همان جا ص. ۱۴.

[۷۲]. Old wouserist idea اصطلاحی استرالیایی و نیوزلندی است که به تفکری اطلاق می‌شود که به دنبال

محروم کردن دیگران از رفتاری است که به نظر می‌رسد غیراخلاقی یا گناه است.

* wouserism (در استرالیا و نیوزلند) جنگ اخلاقی ضد نوشیدنی الکلی، قمار، پورنوگرافی و غیره

[۷۳]. همان جا ص. ۱۴۴-۱۴۲.

[74]. Brownmiller, quoting Peter Arnett, in Against Our Will, p90.

[75]. Eleanor Burke Leacock, Myths of Male Dominance, Monthly Review Press, New York, 1981, chapters 11 and 12,

برای نقد لوی اشتراوس،

Karen Sacks Sisters and Wives – The Past and Future of Sexual Equality, Greenwood Press, Connecticut, 1979, pp1-67. Sally Slocum, “Woman the Gatherer: Male Bias in Anthropology” in Rayna R. Reiter, Towards an anthropology of women, Monthly Review Press, 1975.

[76]. Henrietta L. Moore, Feminism and Anthropology, Polity Press, Cambridge, 1991, pp38-41.

[77]. Frances Dahlberg (ed.), Woman the Gatherer, Yale University Press, New Haven, 1981, p21.

[78]. Judith K. Brown, “A Note on the Division of Labour by Sex” in American Anthropologist, 72, 1970, p1074.

[79]. Sacks, Sisters and Wives, pp70-71.

[80]. Rayna Rapp Reiter, “The Search for Origins”, in Critique of Anthropology, 9 and 10, 1977.

[81]. Mona Etienne and Eleanor Burke Leacock, Women and Colonization – Anthropological Perspectives, Praeger, New York, 1980

آثار سلطه‌ی استعماری در دوازده جامعه را با استفاده از گزارش‌های مبلغان مذهبی، کاشفان و بازرگانان و سایر مطالب تاریخی مستند می‌کنند.

[82]. Diane E. Barwick, ““And the lubras are ladies now””, in Fay Gale (ed.), Woman’s Role in Aboriginal Society, 2nd edition, Australian Institute of Aboriginal Studies, Canberra, 1974.

[83]. Henry Reynolds, “Aboriginal Contact History: problems and issues”, in Journal of Australian Studies, 4, 1978, p54.

[84]. Henry Reynolds, The Other Side of the Frontier, James Cook University, Townsville, 1981, p145.

[85]. B. Malinowsky, The Family Among the Australian Aborigines – a sociological study, Schocken Books, New York, 1969, p60.

[86]. Diane Bell, Daughters of the Dreaming, McPhee Gribble/Allen & Unwin, North Sydney, 1990, p100.

[87]. Eleanor Burke Leacock, “Women’s Status in Egalitarian Societies”, Current Anthropology, 10 (2), June 1978; Leacock, Myths of Male Dominance.

[88]. Leacock, “Women’s Status in Egalitarian Societies”, p255.

[89]. Current Anthropology, June 1978, p259.

[90]. Ruby Rohrlich, “The State Formation in Sumer and the Subjugation of Women”, in Feminist Studies, Spring, 1980.

[۹۱]. برای مطالعه‌ی بیش‌تر بنگرید به:

Phyllis M. Kaberry, *Aboriginal Woman, Sacred and Profane*, Routledge, London, 1939; Peggy Reeves Sanday and Ruth Gallagher Goodenough (eds), *Beyond the Second Sex*.

Peggy Reeves Sanday در فصل ۷ کتاب *Female Power and Male Dominance* مقاومت زنان ایگبو در جنوب شرقی نیجریه را تا اواخر دهه‌ی ۱۹۲۰ در برابر تلاش‌های بریتانیایی‌ها برای تضعیف نقش اقتصادی آن‌ها در جامعه‌ی خود مستند می‌کند: «در سال ۱۹۲۹، زنان ایگبو در جنوب نیجریه شورشی را به راه انداختند که منطقه‌ای به وسعت ۶۰۰۰ مایل مربع را دربرگرفت و زندگی ۲ میلیون نفر را تحت تأثیر قرار داد، شورشی که به "جنگ زنان" معروف شد.»

Colin Turnbull, *The Forest People*, Triad/Paladin, London, 1984.

[92]. Sacks, *Sisters and Wives*, p104.

[۹۳]. برای روایتی از مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر که این روند را آغاز کرد بنگرید به:

Janey Stone, “‘Iron Ladies’: women in the 1984-5 British Miners’ Strike”, in *Hecate*, XIX (2), 1985.

[94]. Scutt, *Even in the Best of Homes*, p8.

[۹۵]. بنگرید به:

Bloodworth, “Sweatshop Rebels”.

[96]. Eleanor Burke Leacock, introduction to Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, International Publishers, New York, 1990, p44.

[97]. McGregor and Hopkins, *Working for Change*, p9.

[۹۸]. همان‌جا، صفحه xxii.

[۹۹]. همان‌جا، ص. ۱۱.

[۱۰۰]. همان‌جا، ص. ۴۰.

[101]. Scutt, *Even in the Best of Homes*, p240.

[102]. McGregor and Hopkins, *Working for Change*, p75.

[۱۰۳]. همان‌جا ص. ۴۸.

[۱۰۴]. همان‌جا ص. ۹۹.

[۱۰۵]. همان‌جا ص. ۹۵.

[106]. Shere Hite, *Women and Love. A Cultural Revolution in Progress*, Penguin, 1987, pp5 and 14.

[107]. Grabosky, *Victims of Violence*, p5.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4aq>



تبارهای مبارزات مردمان پیرامونی درباره‌ی تکثر تاریخی و سوژه‌زدایی

۲۱ ژوئن ۲۰۲۴

نوشته‌ی: سمیه رستم‌پور

مقدمه: این یادداشت، که بنا بود بسیار زودتر منتشر شود اما به دلایلی به تعویق افتاد، ادامه و قسمت دوم متنی است که پیش‌تر در سایت نقد با عنوان [«قیام ژینا در پرتو مرکز-حاشیه/ مازادهای ضداستعماری و ضدطبقاتی مبارزات پیرامونی»](#) منتشر شده است. با این‌که امروز از قیام ژن.ژیان.ژزادی کمی فاصله گرفته‌ایم، اما دلالت‌های این قیام هم‌چنان برای اکنون ما معنا دارند و از این جهت این متن، نه یادداشتی درباره‌ی رویدادی در گذشته، بلکه درباره‌ی آمریت آن رویداد در امروز ماست و به همین خاطر موضوعیت دارد. واژه‌ی «زن» در این یادداشت برای تمام افرادی که هویت خود را زن می‌دانند، استفاده می‌شود که شامل زنان سیس‌جندر، زنان ترنس* یا اینتر* است.^[۱]

زنانی که روز خاک‌سپاری ژینا در آرامستان آیچی سقز حاضر بودند، پیش‌گام تغییری بزرگ در کنش‌گری فمینیستی در ایران بودند؛ تغییری از «سیاست سازش‌گرایانه» به «سیاست انقلابی». بازنگری در این تغییر و دلالت‌هایش در دوران رخوت پس از قیام اهمیت بسیاری دارد. پرسش اساسی که از آن روز تا کنون در ذهن می‌گذرد این است که آیا ممکن است آن کنش جمعی پیش‌روانه در ۲۶ شهریور در آرامگاه سقز، آن حضور پرشور مردم، آن نمایش رادیکال روسری برداشتن جمعی زنان، بیانیه‌ی فمینیستی خواندن و شعار ژن.ژیان.نازادی سردادن، «تصادفی» و «حادث» باشد؟ آیا این رویداد بدون پیشینه‌ای از مبارزات و خشم انقلابی به وقوع پیوست؟ سؤال مهم‌تر این است که اگر این امر تصادفی نبوده و زنان در حاشیه میراث‌دار تاریخی غنی از مبارزه و مقاومت هستند که کنش‌شان را توضیح می‌دهد، چگونه است که آن‌ها از تاریخ‌نگاری غالب حذف شده‌اند و در مقالات مربوط به «تاریخ جنبش زنان ایران» نامی از آن‌ها نیست؟ این ادعا را از این جهت مطرح می‌کنم که طی تحقیقی که برای یک کار دانشگاهی پیرامون مقالات برجسته‌ی منتشرشده تا ۲۰۱۷، یعنی تا قیام دی‌ماه ۱۳۹۶، درباره‌ی «تاریخ جنبش زنان ایران» انجام دادم، به ندرت (اگر نگویم اصلاً) به متنی برخوردیم که تجربه و مبارزه‌های زنان ملل تحت ستم و اقلیت را در روایت خود گنجانده باشد یا در تاریخ‌نگاری جنبش فمینیستی ایران سهمی برای زنان کرد، بلوچ، عرب و ترک و... قائل شده باشد. اکثر این مقالات رویکردی مرکز‌گرایانه دارند و روایتی همگن‌ساز از تاریخ جنبش زنان ایران ارائه می‌دهند که با بیش‌مرئی‌سازی کنش‌گری زنان مرکز به‌مثابه‌ی تنها کسانی که در پیش‌برد مبارزه فمینیستی کشور نقش داشته‌اند، به نامرئی‌سازی سیستماتیک تجربه‌ها و کنش‌گری زنان پیرامونی دامن زده‌اند؛ گویی این زنان هیچ نقشی در این جنبش و در مبارزه با مناسبات جنسیتی (دولتی و غیردولتی) در کشور نداشته‌اند و همواره منفعلانه تسلیم مرد/پدرسالاری سیاسی و محلی‌شان بوده‌اند.

این تناقض به‌ویژه زمانی برجسته می‌شود که زنان حاشیه‌نشین ملل تحت ستم که تا به امروز به‌طور سیستماتیک از تاریخ‌نگاری فمینیستی ایران حذف شده بودند، یکی از اصلی‌ترین سوژه‌های سیاسی قیام ژن.ژیان.نازادی بودند که شعله‌ی مهم‌ترین انقلاب زنانه یک قرن اخیر جغرافیای ایران را روشن کردند. ولی چطور ممکن است زنانی که در تاریخ‌نگاری غالب چهره و نام ندارند، این‌طور تاریخ‌ساز شوند؟ جواب این است که آن‌ها در واقع تاریخ خودشان را دارند که مستقل از تاریخ غالب مرکز، اما در پیوند با آن، به پیش می‌رود. همین امر سبب می‌شود که این دو در یک «ناهم‌زمانی تاریخی» قرار گیرند. از آن‌جا که تاریخ‌نگاری خطی مرکز‌گرا (فمینیستی یا غیر آن) قادر به درک سیالیت تاریخ‌های متکثر مردمان متکثر جغرافیای سیاسی ایران و بازشناسی تبارهای چندگانه‌ی آن‌ها نیست، کنش‌گری ملل تحت ستم همواره طرد، انکار و نامرئی شده

است. به همین دلیل «مرکز» از عظمت آن چه در سقز رخ داد، عمیقاً شگفت‌زده و متعجب شد؛ گویی روحی به «یک‌باره» و «معجزه‌آسا» در صحن سیاست کشور احضار شده بود و میلیون‌ها نفر ایرانی توانسته بودند چهره‌ی رادیکال و سیاسی کردستان را برای اولین بار «کشف» کنند. گروه فمینیستی دسگوهاران در متنی درخشان با عنوان «چرا در جنبش زن زندگی آزادی زن بلوچ معترض هم‌چنان ما را متعجب می‌کند؟ درباره‌ی یک‌دست‌سازی و کلیشه‌ی زن بلوچ» این موضوع را با رویکردی انتقادی یادآوری می‌کند:

«سال‌های بی‌خبری از "ما" سال‌های سکون و سکوت ما نبوده است. دسگوهاران خود حاصل سال‌ها چون و چرا کردن، مقاومت و مداومت در چنین فضایی است. با این وجود، گویا تصویری که هم‌چنان از ما در اذهان حک شده همان زن توسری‌خور است؛ زنی که انگار تا دیروز وجود نداشته و ما امروز او را کشف کرده‌ایم... به‌عنوان گردش‌گر، امدادگر، خیر و توان‌مندساز بر ستم و استثمار زنان در سیستان و بلوچستان شهادت می‌دهیم، اما بذره‌های مقاومتی که او سال‌هاست کاشته و پرورانده را هرگز ندیده‌ایم... همواره ما را با خصایص و ویژگی‌هایی مشخص، ناگزیر و تغییرناپذیر توصیف کرده‌اند، دیگران به جای ما سخن گفته‌اند و حالا در دیدن آن چه می‌بینند انگشت به دهان مانده‌اند... همان‌گونه که عصیان زنان در خیابان‌های تهران و سنندج و تبریز و... تنها ناشی از تحولات این چند هفته اخیر نیست، مقاومت و مبارزه در سیستان و بلوچستان نیز در فضای خلا و به یک‌باره ایجاد نشده است.»

ویدیویی کم‌تر دیده‌شده از گردهمایی زنان سنندج در ۱۴۰۰، قبل از قیام ژن.ژیان.آزادی موجود است که برای گرامی‌داشت هشتم مارس برگزار شده بود. در این ویدیو زنان سنندج پس از خواندن بیانیه‌ای دسته‌جمعی علیه خشونت علیه زنان، به زبان‌های کردی و فارسی و طرح شعارهایی مانند «درد زنان درد ماست، برابری حق ماست»، «نه به کشتن زنان»، «نه به سوزاندن زنان»، «زندگی کنیم برای برابری و عدالت»، و «نه به ازدواج کودکان»، گردهمایی‌شان را با شعار «ژن.ژیان.آزادی» به پایان می‌رسانند. این ویدیو به دلیل عدم بازتاب در مرکز، رسانه‌های اصلی و آرشیوهای جریان غالب، تقریباً فراموش شده است. اما در ۲۶ شهریور (۱۴۰۱) در آرامگاه سقز گسستی روی داد که نقطه‌ی عطفی برای مرئی‌سازی و تاریخ‌بخشی به تمام رویدادهای سیاسی پیش از آن نیز بود. این گسست، مرزهای جدیدی خلق کرد که لزوماً دولتی، استعماری یا ناسیونالیستی نیستند، بلکه از تخیل سیاسی جدیدی تغذیه می‌شوند که به مراتب شمول‌گرا و حساس‌تر به سلسله مراتب تبعیض و ستم است.

بگذارید مثال دیگری بزنم از مشارکت زنان کرد در رشته تظاهرات ۱۳۵۸ علیه حجاب اجباری در سندج که حتی یک عکس هم از آن در دسترس ما نیست. این در حالی است که تاریخ شفاهی کردستان بر اهمیت این رویداد تأکید دارد. به همین ترتیب، در روایت‌ها و تحلیل‌های غالب از انقلاب ۵۷ و وقایع آن دوره، اغلب اشاره‌ای به مشارکت زنان در تظاهرات علیه حجاب اجباری در شهرهای مختلف کردستان نمی‌شود. این امر نشان‌دهنده‌ی حذف سیستماتیک تاریخ زنان حاشیه و بحران آرشیوسازی در مناطق پیرامونی است که موجب نامرئی‌سازی بیش از پیش آن‌ها شده است. آرشیوهای مردمان اقلیت اغلب در کنترل دولت‌های شبه‌استعماری حاکم یا نخبگان ناسیونالیست ملل غالب قرار دارند و از آرشیوهای حداقلی منتشرشده توسط خود ملل اقلیت، به‌ندرت در روایت‌های غالب روشنفکری یا دانشگاهی مرکز استفاده می‌شود. هم‌چنین، انحصار آرشیوهای ضدقدرت اندک در دست احزاب کرد و رقابت سیاسی میان این احزاب برای بقا در برابر خشونت دولت مرکزی، به نابودی یا عدم انتشار عامدانه‌ی این آرشیوها منجر شده است. بنابراین، در بازنمایی نهایی از «تاریخ ایران» یا «تاریخ جنبش زنان ایران» یا «تاریخ مبارزات زنان ایرانی»، این آرشیوها و این وقایع به‌رغم اهمیتی که دارند، نمودی ندارند. آن‌چه می‌تواند این روند را تغییر دهد، اشاعه‌ی نوعی سیاست آرشیو آلترناتیو ضدقدرت است که تمرکز خود را بر نیروهای محذوف و طردشده‌ی تاریخی قرار دهد، چیزی که در ادبیات فمینیستی و جامعه‌شناختی با عنوان «استعمارزدایی از آرشیو» نیز شناخته شده است. [۲]

استعمارزدایی از آرشیو: پاسخی به نامرئی‌سازی سیستماتیک زنان پیرامونی در تاریخ‌نگاری‌های هنجارمند غالب

در رویکردهای جهان‌شمول و همگن‌ساز که تجربه‌ی همه‌ی زنان از جنسیت را یکی می‌کند و برای تعریف آن، تجربه‌ی زنان بیش‌تر مرئی متعلق به طبقه متوسط و تحصیل‌کرده شهری فارس شیعی را معیار قرار می‌دهد، عموماً از مبارزه‌های زنان حاشیه‌ای به شکلی غیرتاریخی سخن رانده و «تجربه‌ی متمایز» این زنان نامرئی می‌شود. در ادامه‌ی همین روند مبارزه‌های آن‌ها به امری «تصادفی» و «کم‌اهمیت» و در حاشیه‌ی مبارزه‌های زنان مرکز تقلیل پیدا می‌کند، بدون این‌که به «تاریخی» از مقاومت گره بخورد. اتفاقی که برای ژینا امینی افتاد به وضوح این ناموزونی را نشان می‌دهد: ژینا در تهران یعنی در مرکز کشته شد، به همین دلیل قتل او مورد توجه عمومی قرار گرفت. در این مورد مشخص مرکز حاشیه را مرئی می‌کند، چون نامرئی‌سازی سیستماتیک (زنان) حاشیه باعث شده که هر آن‌چه به مناطق پیرامونی مربوط می‌شود، حتی جان آدم‌ها، ارزش کم‌تری به نسبت مرکز داشته باشد. مشابه این نوع سلسله‌مراتب سیاسی را پی‌یر بوردیو، جامعه‌شناس فرانسوی، در تحقیقات خود درباره‌ی «سلطه‌ی مردانه» با تمرکز بر مقوله‌ی جنسیت در روابط

حاکم بر اقلیت کابیل در الجزایر به شیوه‌ای دیگر بیان کرده است.[۳] با این حال ژینا در منطقه‌ای حاشیه‌ای یعنی در کردستان به خاک سپرده شد، جایی که به جهت سیاسی آمادگی و پختگی آن را داشت که از توجه معطوف شده به قتل او، جنبشی سیاسی بسازد که بتواند برای تمام کشور دستاورد به ارمغان آورد. بنابراین با این که مرکز بود که زن کشی (ژینا) را مرئی ساخت، ولی حاشیه بود که قتل او را بدل به نوعی سیاست جمعی رهایی‌بخش و انقلابی کرد. این روند را حتی در مرئی‌سازی برخی زندانیان سیاسی زن کرد نیز شاهدیم: نام‌هایی مثل زینب جلالیان و شیرین علم‌هولی زمانی توانستند از دایره‌ی کردستان فراتر روند و در فضای سیاسی کشور پژواکی بیابند که فمنیست‌های بازداشت‌شده غیرکرد جنبش سبز در زندان، به‌ویژه اوین، با آن‌ها هم‌بند شدند و در موردشان نوشتند. آن‌ها تا پیش از این، اغلب با عناوینی چون «تجزیه‌طلب» و «عضو تروریست گروه مسلح» کاملاً در حاشیه و نامرئی بودند و به‌ندرت مورد توجه یا حمایت قرار می‌گرفتند.

دیده شدن حاشیه به میانجی مرکز حتی در سطح نظری و جهانی هم پدیده‌ای رایج است: نظریه‌های پسااستعماری‌ها که اغلب نقد اروپامحوری است، به شکل متناقضی، بیش از همه توسط نخبگان دانشگاهی خود مرکز جهان، یعنی غرب، ترویج یافت و ایده‌های ضد-پسااستعماری در دل خود نهادهای آکادمیک و فکری کشورهای استعمارگر بیش از جنوب جهانی رشد کردند، زیرا ما با انباشت امکان‌های مادی و نمادین در مناطق مرکزی (جهانی و ملی) مواجه هستیم که باعث بیش‌مرئی‌سازی آن‌ها به نسبت مناطق پیرامونی می‌شود. به دلیل همین منطق‌گزینشی طبقاتی-نژادی-جنسیتی-دگرجنس‌گرایانه غالب بر جوامع سرمایه‌دارانه کنونی است که تعداد کمی از ما درباره‌ی جمعیت انبوه بردگان جنسی و کارگران خانگی مهاجر از جنوب جهانی به کار گماشته در کشورهای غربی شنیده‌ایم.[۴] یا درباره‌ی «میترا کیخا» (محکوم به ۳ سال حبس)، «آرزو سرگزی» و «هدیه ستوده» (هر دو محکوم به ۴ سال حبس) بسیار کم می‌دانیم؛ سه زنی که در اولین تجمع اعتراضی ژن.ژیان.نژادی در زاهدان در اول مهر ۱۴۰۱، تنها سه روز قبل از جمع‌هی خونین این شهر، بازداشت شدند و تا مدت‌ها خبری از وضعیت آن‌ها نبود.[۵] به شکلی مشابه اخبار کودکان بازداشتی بدون شناسنامه‌ی بلوچ طی قیام اخیر که به دلیل نداشتن مدارک هویتی در خطر اخراج شدن به افغانستان بودند یا کودکان کُردی که در زندان مورد تجاوز قرار گرفتند، بسیار کم بازتاب یافت. از این حیث، پرداختن به تجربه بیان‌نشده‌ی مردمان پیرامونی و مقاومت‌های‌شان، بخشی از دانش انتقادی تولیدشده در حوزه‌ی «جامعه‌شناسی انکار» به شمار می‌رود که «به مسئله‌ی بازشناسی و رفت و برگشت بین امر آشکار و امر پنهان، امرگفتنی و ناگفتنی، اندیشدنی و نااندیشیدنی، امر قابل بازنمایی و غیرقابل بازنمایی در نظام قدرت می‌پردازد.»[۶]

مشکل اما حتی فراتر از دیده شدن یا نشدن است؛ مسئله این است که وقایعی روی داده‌اند، ولی در تاریخ غالب یعنی تاریخ فاتحان که در آن مردمان پیرامونی ناموجودند، جایی نیافته‌اند. هم این مردمان به‌عنوان کنش‌گر و هم تجربه‌ی آن‌ها به‌عنوان شکل‌هایی از حیات مقاومت از تاریخ «رسمی» حذف شده‌اند انگار که هرگز روی نداده‌اند، زیرا کنش‌گران آن‌ها و جغرافیایی که در آن زندگی می‌کنند، مشروعیت ورود به تولید دانش و کنش «هنجارمند» را ندارند. با این حال، اگر رویدادهایی در آرشیوهای سوگیرانه یا در روایت‌های غالب رسمی نیامده‌اند، به معنای این نیست که اتفاق نیفتاده‌اند؛ حاشیه به شکل درون‌ماندگار، فارغ از این که دیگری مشروع‌تر آن را تأیید و ستایش کند یا نه، مسیر سیاسی تاریخی خود را پیش برده و قیام‌زن، ژیان، نازادی میوه‌ی این تلاش خودبسندگی بوده است.

از کردستان مثال می‌آورم تا موضوع روشن‌تر شود. زنان کُرد سال‌هاست در حال مبارزه با نهادهای متکثر مردسالاری هستند، البته بر اساس اولویت‌هایی که تجربه‌ی زیسته‌ی اقلیت بودن بر آن‌ها تحمیل کرده است. هر سال به‌رغم سرکوب‌ها و محدودیت‌های مضاعف، مراسم هشت مارس در شهرهای مختلف کردستان، گاهی مخفی و گاهی علنی، برگزار شده و می‌شود. کردها بارها برای اعتراض به خشونت علیه زنان یا در دفاع از برابری جنسیتی یا طبقاتی یا ملی به خیابان آمده‌اند. به یاد داشته باشیم که در پی تعرض یک «مامور امنیتی اطلاعاتی» به زن جوانی بنام فریناز خسروانی در مه‌آباد در تاریخ ۱۷ اردیبهشت ۱۳۹۴ که به کشته شدن او منجر شد، هزاران نفر (البته با انگیزه‌هایی متفاوت و بعضاً مردسالارانه) در جلوی هتل محل کار او دست به تظاهرات زدند و هتل را به آتش کشیدند و در روزهای بعد در شهرهایی هم‌چون سنندج، سردشت و مریوان اعتصاب‌ها و اعتراض‌هایی در حمایت از معترضان مه‌آبادی سازمان‌دهی شد. در ۱۳۸۶ «کمیته‌ی خشونت علیه ناموس» در کردستان راه اندازی شد که پی‌گیری‌های مهمی در مورد زن‌کشی‌ها و قتل-خودکشی‌های زنان انجام داد و توانست قتل فرشته نجاتی را به‌ویژه رسانه‌ای کند؛ دختری ۱۸ ساله و مزدوج (با مردی که ۱۸ سال از او بزرگ‌تر بود) که پدرش او را به اتهام رابطه‌ی نامشروع سر برید. اتفاق مهم این بود که فعالان حقوق زنان مریوان جنازه‌ی فرشته را برخلاف رسوم رایج منطقه خودشان تشیع کردند و مردان هم به آن‌ها پیوستند و این مراسم با سر دادن شعارهایی علیه قوانین تبعیض‌آمیز به نوعی راه‌پیمایی اعتراضی فمینیستی بدل شد. کنش‌گری‌ها توقف‌ناپذیر بود و به همین دلیل در بهار ۱۳۸۸، هفت فعال زن در شهر مریوان به دلیل فعالیت‌های‌شان در حوزه‌ی خشونت علیه زنان دستگیر شدند. در ۱۳۹۸ نیز تظاهرات زیادی علیه زن‌کشی برگزار شد که نقطه عطفی برای تظاهرات زنان کُرد در ۸ مارس همان سال بود. چند ماه بعد تعدادی از فعالان زن در کردستان گروهی به نام «ژیوانو» برای مبارزه با خشونت علیه زنان تشکیل دادند که در سال‌های اخیر

فعالیت‌های زیادی در حوزه زنان داشته‌اند و بسیاری از اعضای آن در قیام اخیر نیز زیر ضرب دستگاه سرکوب رفتند و روانه زندان شدند. یکی از اعضای آن، ژینا مدرس‌گرگی نیز اخیراً به ۲۱ سال حبس و تبعید به زندان مرکزی همدان محکوم شده است. انجمن زنان «ژیوانو» همراه با فعالان مدنی و صنفی سقز روز دوشنبه ۲۴ خرداد ۱۴۰۰ در اعتراض به زن‌کشی پدرسالارانه و خشونت علیه زنان بر مزار گل‌لاله شیخی (زنی ۲۵ ساله اهل سقز که نامزدش او را کشته و جسدش را سوزانده بود) گرد آمدند. در تاریخ ۱۴ مهر همان سال جمعی از فعالان زن کُرد در اعتراض به قتل فائزه ملکی‌نیا، زنی ۲۲ ساله که به دست پدرش سوزانده شد، در مقابل دادگستری شهر سنندج تجمعی اعتراضی برگزار کردند و پلاکاردهایی از قبیل «دیگر هیچ‌جا برای زنان امن نیست»، «ما همگی فائزه هستیم»، «همه‌ی ما در برابر کشتن زنان مسئولیم»، «نه به کشتن زنان»، «حقوق انسانی من جای مناقشه نیست» در دست داشتند. فعالان برجسته حقوق زنان در کردستان در تابستان ۱۳۹۶ گروه «شورای زنان» را از نو در سنندج احیا کردند و بسیاری دیگر هم‌زمان در زمینه‌های مختلف مبارزه طبقاتی و جنبش کارگری، جنبش معلمان، جنبش محیط‌زیستی، جنبش ستم‌ملی و برای حق تدریس به زبان مادری فعالیت کردند.

علاوه بر این، در کردستان، فعالین کمپین‌های مختلفی را نیز راه‌اندازی کرده‌اند که نقش مهمی در حفظ فضای اجتماعی-مدنی داشته‌اند، از جمله کمپین فیس‌بوکی «زن بودن ابزار تحقیر و تنبیه هیچ‌کس نیست» در بهار ۱۳۹۲ که بیش از شش هزار و پانصد عضو داشت. این کمپین در پی اعتراض‌های عمومی به گرداندن یک مرد با لباس زنانه در شهر مریوان شکل گرفت. دادگاهی در مریوان حکم داده بود که سه مرد را با لباس‌های زنانه در سطح شهر بگردانند. اجرای این حکم بر روی یکی از آن‌ها، اعتراض‌های زنان و مردان مریوان را به همراه داشت. آن‌ها در یکی از میداین شهر با پوشیدن لباس‌های قرمز، اعتراض خود را به این اقدام دستگاه قضایی و نیروهای انتظامی نشان دادند. هدف اصلی این کمپین این بود که نشان دهد پوشش زنانه و زن بودن، ابزاری برای تحقیر یا تنبیه هیچ فردی نباید باشد. [۷] کمپین «حق دوچرخه‌سواری برای دختران در مریوان» در تابستان ۱۳۹۵ [۸] و کمپین «نه به نرسالاری، کارزار فعالان زن کرد علیه توهین به زنان در احزاب کردی» که در مهرماه ۱۳۹۵ [۹] راه افتاد، نمونه‌های موفق دیگری هستند. یکی از پیش‌گامانه‌ترین اقدام‌های زنان کردستان متنی بود با عنوان «نامه‌ی اعتراضی جمعی از فعالان زنان نسبت به افترا، تهدید، باج‌خواهی و هرزه‌نکوهی توسط فعال سیاسی و حقوق بشر» که در تاریخ ۵ اسفند ۱۳۹۵ با امضای تعدادی از فعالین کُرد داخل و خارج از کشور در محکومیت خشونت یکی از فعالان شناخته شده منتشر شد [۱۰] که به نحوی می‌توان آن را نقطه شروع خاموش «می‌تو» در ایران تلقی کرد. اما این متن هیچ‌گاه از

سوی جریان رسمی فمینیستی مرکز محور دیده نشد و حتی عمیقاً با طرد و حذف اکثریت فمینیست‌های شناخته شده مواجه شد. حتی بیش تر سایت‌ها از انتشار آن امتناع کردند، چون اقدام جسورانه‌ای بود که در آن زمان تابوشکنی بزرگی به شمار می‌رفت. شاید به این علت که نه زنان مرکز، بلکه زنان بی‌چهره و بی‌نام‌ونشان حاشیه‌ای گرد بودند که ابتکار عمل آن را به دست گرفته بودند.

این قبیل فعالیت‌ها اما منحصر به کردستان نیست. گروه فمینیستی «دسگوهاران» و گروهی دیگر متشکل از زنان مهندس، هنرمند، پزشک، نویسنده و دانشگاهی بلوچ با نام «بلوچ زالبولانی زرمبش» که هر دو در میانه‌ی قیام ژن. ژیان. نازادی شکل گرفتند، مجموعه‌ای از کنش‌گران بلوچ را گرد هم آورده‌اند که به شهادت خودشان اگرچه از خیلی پیش‌تر از قیام اخیر، در بلوچستان مشغول فعالیت بوده‌اند، اما کسی آن‌ها را نمی‌شناخته است. این فعالان از مدت‌ها پیش برای دفاع از حقوق زنان و افراد ترنسجندر و نان‌باینری و علنی‌سازی و مرئی‌سازی زن‌کشی به شکل مخفی تلاش کرده‌اند، در زمینه دفاع از حقوق بی‌شناسنامه‌ها، سوادآموزی، زنان کارگر و زنان سیاه‌پوست بلوچ فعال بوده‌اند و هم‌زمان نسبت به ساختارهای تقویت‌کننده‌ی مردانگی مذهبی محلی هشدار داده‌اند.

جدا از کنش‌گری‌های سیاسی، در سطح نظری نیز مردمان ملل تحت ستم اغلب جایگاهی در تولید دانش غالب ندارند. برای نمونه، جامعه‌ی کردستان مشارکت زیادی در عرصه سیاسی و اجتماعی داشته است بدون آن‌که سهمش در «بازار» فکری جریان اصلی و رسمی، به رسمیت شناخته شود. تنها بین سال‌های ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۶ دست کم ۴۰ نشریه‌ی صرفاً دانشجویی گردی در دانشگاه‌ها منتشر شده [۱۱] که نشان از سهم مهم کردستان در پویایی فضای مدنی کشور دارد، اما به‌ندرت در روایت‌های غالب از «جنبش دانشجویی ایران» نامی از آن‌ها هست. یک شبکه‌ی بزرگ بین‌المللی از «مطالعات گردی» موجود است که در آن تولیدات دانشگاهی و سیاسی بسیاری به اشتراک گذاشته می‌شود و از خلال آن گردهمایی و آرشیوسازی‌های متعددی انجام می‌شود. به این اضافه کنیم که سالانه مقاله‌های بسیار زیادی در حوزه‌ی مطالعات کردستان منتشر می‌شود [۱۲]، اما همه‌ی این تولیدات اغلب بازنمایی خاصی در چرخه‌ی مبادله و گردش دانش تولیدشده غالب و مرئی در کشورهای ساکن آن هستند، ندارند و تاریخ جنبش زنان و تاریخ سیاسی کشورهای ایران و ترکیه و عراق و سوریه بدون اشاره‌ای به این کنش‌گران و کنش‌گری‌ها روایت شده است. در واقع زنان کرد تا حد زیادی در ادبیات فمینیستی رو به رشد پیرامون جنسیت و زنان در این کشورها غایب‌اند و به‌طور کلی نادیده گرفته می‌شوند. به این ترتیب زنان گرد و زنان اقلیت به شکل کلی‌تر، یک‌بار از سوی دانش

مردسالار به‌عنوان زن طرد شده‌اند و یک‌بار از سوی دانش مرکز‌گرا به‌عنوان سوژه‌های حاشیه‌ای متعلق به ملل تحت ستم (کرد، بلوچ، تورک، لر، عرب و ...)، که البته در این یادداشت تمرکز صرفاً بر دومی است.

در عین حال در شمایی که به نقد تاریخ‌نگای غالب از منظر مردمان پیرامونی و زنان در حاشیه داریم، لازم است در نظر بگیریم که مرکزگرایی روشنفکران و دانشگاهیان تنها عامل نامرئی‌سازی کنش‌گری فمینیسم‌های اقلیت نبوده، با این که یکی از عوامل اصلی آن به شمار می‌رود. سرکوب حکومتی با چهار دهه جرم‌انگاری هر شکلی از فعالیت مدنی-سیاسی، پیوند میان فعالین ملل تحت ستم با یک‌دیگر و با فعالین مرکز و هم‌چنین هم‌بستگی متقابل میان آن‌ها و بازشناسی تولیدات هریک توسط دیگری را بسیار دشوار کرده است. به همین دلیل هم این نامرئی‌سازی در سطوحی کم‌تر در میان خود مردمان پیرامونی نیز بازتولید شده است؛ بسیاری از کُردها برای نمونه تا پیش از قیام انقلابی ژن.ژیان.نازادی شناختی کم و حداقلی از بلوچستان و فعالین آن داشته‌اند، یا حتی از نقش فعال زنان فعال در احزاب کُردی یا وقایع حول انقلاب ۵۷ کم یا بی‌خبر بوده‌اند. در واقع، دامنه‌ی حذف و بایکوت سیستماتیک حکومتی مسئله زنان چنان وسیع بوده که ملل تحت ستم را بیش از سایرین از ارتباط ارگانیک با یک‌دیگر بازداشته است. قیام ۱۴۰۱ از این جهت نیز نقطه عطفی در تاریخ بعد انقلاب به شما می‌رود، زیرا برای اولین بار توانست حلقه‌هایی محکم از پیوند میان زنان پیرامونی با یک‌دیگر و با زنان مرکز ایجاد کند. از سوی دیگر، مردسالاری درونی خود جامعه‌های اقلیت اغلب سبب شده که جنسیت در مواردی به نفع سایر مبارزات، از جمله توجه به مسئله‌ی ستم ملی یا طبقاتی، به حاشیه رود یا به اولویت ثانویه بدل شود. این موضوع حذف یا کم‌رنگ‌سازی زنان اقلیت از آرشیوهای محلی ضداستعماری را نیز در پی داشته است.

زنان ملل تحت ستم: قربانی یا مبارز؟

به‌رغم مقاومت‌های مداوم سیاسی و اجتماعی زنان پیرامونی، در اغلب مقالات درباره‌ی «زنان ایرانی» یا «تاریخ جنبش فمینیستی ایران» — که رویکرد غالب در تولید دانش حوزه‌ی جنسیت در ایران را نشان می‌دهند و مصداقی از خشونت معرفت‌شناسانه به شمار می‌روند — تنها زمانی در مورد زنان اقلیت یا زنان حاشیه‌ای سخنی به میان می‌آید که بحث «خشونت و زن کشی» در میان باشد، آن هم عموماً با تعریف‌های فرهنگ‌محور و ذات‌گرایانه از جانب مرکز، بدون لحاظ کردن تاریخ اجتماعی سیاسی حاشیه. این نگاه یادآور رویکردهای اروپامحور اوریان‌تالیستی و استعماری است که تمایل دارند زنان ایرانی را تنها با چادر مشکی و صرفاً به‌عنوان قربانیان حکومت آخوندی معرفی کنند، بدون این که از دهه‌ها مقاومت آن‌ها در برابر دیکتاتوری زن‌ستیز و

نهادهای اجتماعی مردسالار اسمی به میان آورند. ناسیونالیست‌ها، فمینیست یا غیر آن، برای تحمیل ایده‌های ناسیونالیستی و دیگری‌ستیزانه‌شان، اغلب به آمارهای بالای خشونت علیه زنان در مناطق پیرامونی متوسل می‌شوند، طوری که گویی سکسیسم ذاتی این فرهنگ‌هاست و نه یک برساخت تاریخی-سیاسی-اجتماعی، عمیقاً گره خورده به موقعیت اقلیت‌بودگی‌شان. آن‌ها با تکیه بر نوعی بنیادگرایی فرهنگی و استعماری، به گونه‌ای این موارد را برجسته می‌کنند که انگار زن غیرفارس صرفاً قربانی و توسری‌خور است و گویی مناطق مرکزی کشور از این معضلات مبرا هستند. درست به همین دلیل، همان‌طور که فعالان بلوچ خاطر نشان می‌کنند، زنان حاشیه «با هر نوشته خود احساس فشار می‌کنند که آیا کلمات و متن‌هایشان مجدداً به تقویت این کلیشه‌ها و تبدیل متن‌ها به چیزی ضد خودشان کمک نمی‌کنند؟» [۱۳]

این در حالی است که اگر آمار زن‌کشی در کردستان مرتب گزارش و در اخبار منعکس می‌شود، بیش از هر چیز از تلاش پی‌گیرانه‌ی گروه‌های فمینیستی و سنت سیاسی پویای آن منطقه ناشی می‌شود که خشونت علیه زنان را از طریق شبکه‌های محلی پی‌گیری و مستندسازی می‌کنند و به آن واکنش جمعی نشان می‌دهند.

البته توجه برتری مردمان مسلط بر خلق‌های تحت‌سلطه به واسطه‌ی تصویر دست‌کاری‌شده‌ی زنان اقلیت به‌عنوان قربانیانی به انقیاد درآمده، منحصر به مرزهای داخلی ایران نیست؛ مشابه همین تصویرسازی‌های نژادپرستانه — جنسیتی متکی بر دوگانگی سرکوب‌گر تمدن — بربریت را، که منجر به تثبیت نظم پدرسالارانه استعماری مستقر می‌شود، می‌توان در رابطه میان کشورهای امپریالیستی با اغلب مردمان جنوب جهانی (در آسیا و امریکای لاتین و آفریقا) نیز مشاهده کرد. بیش‌تر غربی‌ها دهه‌هاست همین نگاه استعماری را پیرامون زنان ایران دارند، بدون این‌که برای لحظه‌ای مقاومت‌شان را ببینند. [۱۴] همان‌طور که سیلویا فدریچی در یکی از مقالاتش نشان می‌دهد، این قبیل تعریف‌های استعماری بهره‌کشی آسان‌تر این مردمان (حتی بعد مهاجرت)، سلب مالکیت از زمین‌هایشان و به‌بردگی گرفتن کودکان و زنان و تهیدستان این مناطق را تسهیل می‌کند. [۱۵]

بنابراین، تصویرهای استعماری و کلیشه‌ای از زنان مناطق پیرامونی، برای سیاست‌های ناسیونالیستی اقتصادی مابه‌ازای مادی و متعین دارد و صرفاً به سطح بازنمایی نمادین محدود نمی‌ماند.

در واقع آن‌چه از تاریخ فرودستان در روایت تاریخی فاتحان مسکوت می‌ماند، به اندازه‌ی چیزهایی که گفته می‌شود اهمیت دارند. این ناگفته‌ها و نادیده‌شده‌ها در طی انباشت خود، به نقطه انفجار می‌رسند و از خلال آرشیوهای گم‌نام یا در فرم جنبش‌هایی ضد استعماری خود را بروز می‌دهند و بر زمان حال تحمیل می‌کنند. قیام ژن. ژیان. نازادی یکی از لحظاتی بود که به امر سرکوب‌شده‌ی تاریخاً انباشت‌شده در حاشیه امکان وجود داد، به طوری که مرکز کشور را در حیرت فرو برد. شهریور ۱۴۰۱ یکی از این لحظاتی بود که حاشیه امر

سرکوب‌شده تاریخی را با خلاقیت و زبانی مختص خودش و در امتداد تاریخش به نمایش گذاشت. وقایع شهریور بین دو حادثه مهم رخ داد: موجی از اعتراضات ناشی از اقدام به تجاوز جنسی به شلر رسولی، یک زن کرد اهل مریوان (در تاریخ ۱۲ شهریور ۱۴۰۱) در کردستان و تجاوز به ماهو بلوچ کودک ۱۵ ساله (۱۰ شهریور ۱۴۰۱)، در بلوچستان. این دو رویداد، با آشکارسازی بیش از پیش خشونت علیه زنان، این دو منطقه مرزی پیرامونی را به مرکز درگیری با دولت در جریان قیام زن‌ژیان، نژادزی تبدیل کردند. بسیج عمومی برآمده از دل این دو واقعه، جنبش‌های اجتماعی موجود در این مناطق را فمینیستی‌تر و فمینیسم‌ها را نسبت به تلاقی روابط اجتماعی جنسیت و ملیت حساس‌تر کرد. در عین حال، واکنش عمومی و سیاسی به این تجاوزها، به تداوم مبارزات قبلی‌ای که در قیام زن‌ژیان، نژادزی جریان داشت، گواهی می‌دهند. اعتراضاتی که در کردستان و بلوچستان به این دو واقعه‌ی خشونت‌آمیز رخ داد، به قتل ژینا گره خوردند و توانستند مسائل اجتماعی را بیش از پیش سیاسی کنند. این اعتراضات و خیزش‌های پس از آن توانستند آگاهی عمومی را نسبت به موضوع جنسیت بالا ببرند و آن را به فضای وسیع‌تری از ضدقدرت با رژیم مرتبط کنند. این سهم مهمی است که حاشیه در پیش‌برد مبارزه علیه مرد-پدرسالاری فقط در سال ۱۴۰۱ داشته است.

این مثال‌ها و تکرار مقاومت‌ها، بیش از همه ضرورت نگاه چندمرکزی (multi-centric vision) به جنسیت از خلال مفاهیمی چون حاشیه و مرکز را نشان می‌دهد. در واقع مسئله برای مردمان و زنان حاشیه فقط نفی وضع موجود نیست، بلکه تاریخ بخشیدن به امری که حذف و حتی انکار شده نیز همان قدر مهم است. نجات تاریخ حاشیه، نجات تاریخ جمعی است و برای ساختن آلترناتیو ضروری است. بدین منظور باید معترضین در حاشیه را از «کنش‌گران حادثه» که در دنباله‌روی از مرکز به اعتراض برمی‌خیزند (نگاهی که تا ۲۰۱۷ غالب بوده) به «کنش‌گرانی تاریخی» بدل کرد که به خیابان می‌آیند چون مطالبات مشخصی دارند و نسبت به آن‌ها آگاهند. لازمه‌ی تغییر در چنین رویکردی، جای‌گزین کردن نگاه خطی تقلیل‌گرایانه به تاریخ، با نوعی نگاه غیرخطی، چندمرکزی و سیال است که بتواند تکرار سیاست‌ورزی را به شکل تاریخی نشان دهد تا در دام نوعی سیاست جهان‌شمول‌گرایانه‌ی سرکوب‌گر یا نوعی دوگانه‌سازی سلسله‌مراتبی نیفتد. این موضوع ما را به بحث دیگری نیز مرتبط می‌کند که به همان اندازه اهمیت دارد: ریشه‌ها و زمان‌مندی‌های متفاوت میان مرکز و حاشیه که با تبارهای چندگانه مبارزه در مناطق پیرامونی پیوند عمیق دارد و در بند بعدی بیش‌تر بسط داده می‌شود.

منظور از ناهم‌زمانی‌های تاریخی مرکز و حاشیه چیست؟

تجارب گوناگون جنسیتی در ایران را باید با «زمان‌مندی‌های تاریخی متنوع» — در عین حال مکمل — در مرکز و حاشیه درک کرد. این زمان‌مندی تاریخی متکثر که عمیقاً متأثر از ساختارهای سیاسی و اجتماعی متمایز است، مطالبات ملل تحت ستم را از محدود شدن به دایره هویتی فراتر می‌برد. این نکته از این جهت اهمیت دارد که دهه‌هاست که تقلیل مبارزات پیچیده و چندبعدی مردمان تحت ستم ملیت‌های فرودست‌سازی‌شده (subordinated nations) به «سیاست هویت» به اسم رمز سرکوب آن‌ها بدل شده، که در سال‌های اخیر با هم‌دستی برخی نخبگان و روشنفکران برجسته می‌شود. [۱۶] توجه به زمان‌مندی تاریخی متفاوت حاشیه و مرکز، این امکان را به ما می‌دهد که فراتر از سیاست هویت، تفاوت میان این دو و کنش‌گران آن‌ها و اولویت‌بندی‌های مجزای‌شان را بهتر بازشناسی کنیم. مسئله‌ی حجاب اجباری را در نظر بگیریم که یک اولویت مبارزاتی برای زنان در ایران است، ولی مطلقاً اهمیت یا جایگاهی در مبارزات زنان در غرب ندارد. این در حالی است که هم زنان ایران و هم زنان در غرب به روش خود در حال مبارزه با مرد/پدرسالاری‌اند. به همین ترتیب، اولویت‌های مبارزاتی و خواست‌های زنان مرکز و پیرامون ایران هم لزوماً یکی نیستند، چراکه به‌رغم شباهت‌های بسیاری که در مطالبات‌شان وجود دارد، آبخورشان، خاستگاه تاریخی-اجتماعی و سیاسی متفاوتی است. همان‌طور که این خود زنان ایران و نه فمینیست‌های غربی هستند که می‌توانند تعیین کنند مبارزه جنسیتی‌شان را با تأکید بر کدام وجه از انقیاد به پیش ببرند، در سطحی دیگر نیز این خود زنان حاشیه‌اند که باید اولویت‌شان را در مبارزه با اشکال ستم و فرم‌های مرد-پدرسالاری تعیین کنند. درست همان‌طور که زن غربی نمی‌تواند به زنان ایرانی بگوید چرا (به زعم آن‌ها موضوع بی‌اهمیتی چون) حجاب اجباری مسئله‌ی اصلی شماست، زنانی که به جهت اجتماعی در «مرکز» مستقرند نیز نمی‌توانند به زنان کرد بگویند چرا ستم ملی مسئله‌ی شماست، چرا آب مسئله‌ی زن بلوچ است یا چرا تحصیل به زبان مادری مسئله‌ی زن عرب است. دسگوهاران در متن‌های خود به خوبی به این شکاف پرداخته است:

«معضلات و مسائل زنان در شهرها و روستاهایی از استان بلوچستان که هم‌چنان مناسبات قشربندی و شبه-کاستی کهن در آن‌ها ریشه‌دار است، متفاوت از کلان‌شهرها است... چگونه می‌توان زنی را که در مناطق ممنوعه سلب مالکیت شده زندگی می‌کند و هر لحظه با تخریب زیستگاهش مواجه است، با زنی مقایسه کرد که برخوردار از امکانات تحصیل و پیش‌روی است و حتی شاید خارج از بافت سیاسی و اجتماعی خود را "زن موفق" بنامد؟» [۱۷]

در واقع، بخشی از تفاوت‌های میان نگاه زنان حاشیه و مرکز به ستم جنسیتی به علت زمان‌مندی‌های تاریخی - ماتریالیستی متمایزی است که عمیقاً تجربه‌های آن‌ها از جنسیت را نیز تحت شعاع قرار داده است، چیزی که غالباً در تعریف سیاست‌های فمینیستی نادیده گرفته می‌شود. مثال‌های مختلف دیگری می‌توان از اولویت‌های متفاوت مبارزاتی زنان در حاشیه که لزوماً می‌تواند همان اهمیت را در مرکز نداشته باشد، می‌توان به این لیست اضافه کرد، از جمله: فرامرزی بودن مسئله‌ی جنسیت و تبارهای چندگانه‌ی مبارزه‌های زنان؛ پیوند آن با مسائل ملیت و ناسیونالیسم و اتنیک؛ برجسته بودن وجه طبقاتی آن به علت فقر فراگیر در پیرامون؛ اهمیت ویژه به مسئله‌ی محیط زیست و مسئله‌ی سلب مالکیت بیش‌تر از مرکز به علت بحران‌های اکولوژیکی؛ رویکرد انتقادی به سیاست‌های نئولیبرالی توسعه. حتی موضوع «مبارزه‌ی مسلحانه و فمینیسم» هم به علت وجود احزاب مسلح انقلابی‌گرد، زنان حاشیه را به سوی تحلیل‌ها و تعریف‌ها و کنش‌گری‌هایی سوق داده که لزوماً در مرکز از حمایت فکری یا سیاسی برخوردار نمی‌شود.

مسئله این است که با این‌که زنان مرکز و حاشیه مبارزه‌ی مشترک و واحدی علیه مردپدرسالاری دولتی و اجتماعی را پیش می‌برند، اما روش‌ها و استراتژی‌های مبارزاتی‌شان لزوماً مشترک و مشابه نیست، زیرا بنیان‌های مادی زیستی متمایزی دارند. در عین حال، این تفاوت بالقوه نه تنها به انشقاق جنبش زنان منجر نمی‌شود، بلکه با چندمرکزی کردن آن، به دموکراتیک‌تر کردن و شمول‌گراتر کردنش کمک خواهد کرد. از قضا انشقاق زمانی روی می‌دهد که گروه برخوردار مرکز، بر تعاریف خطی منطبق بر تجربه‌ی زیسته خودش به‌عنوانی الگویی جهت‌تعمیم آن به همه زنان اصرار بورزد، بدون این‌که هم‌دلی لازم برای درک تفاوت‌های طبقاتی و ملی را داشته باشد. بی‌توجهی به این موضوع برای سال‌های طولانی موجب شده بود که برخی فعالان فمینیست، کنش‌گری‌های زنان حاشیه از جمله مبارزه برای تحصیل به زبان مادری، حق برخورداری از آب آشامیدنی سالم، مبارزه برای بازپس‌گیری زمین‌های غضب‌شده یا حق مبارزه مسلحانه در برابر یک حکومت نظامی شده و... را به‌عنوان فعالیت‌های «غیرفمینیستی» در نظر بگیرند و آن‌ها را از دایره‌ی مسائل مهم برای جنبش سراسری غالب زنان خارج کنند. [۱۸]

به این ترتیب ما از یک سو با «زمان‌مندی‌های مختلف تاریخی» روبه‌رو هستیم که تجربه‌های متمایزی را برای زنان به همراه داشته و از سوی دیگر، با «ناهم‌زمانی تاریخی» بین برخی مناطق حاشیه‌ای از جمله کردستان و مرکز مواجهیم که بر ماهیت قیام و مطالبات آن تأثیری عمیق گذاشته است [۱۹]؛ در واقع اگر در مرکز کشور، نقطه شروع زمان تاریخی انقلابی یعنی خواست سقوط رژیم را که به قیام زن‌ثیان، نازادی وصل می‌شود می‌توان مبارزه‌ی دختران خیابان انقلاب بعد از سال ۲۰۱۷ در نظر گرفت، در کردستان نقطه شروع

مواجهه‌ی انقلابی با جمهوری اسلامی به شکل تاریخی به زمانی دورتر، یعنی به انقلاب ۵۷ بازمی‌گردد، زمانی که اکثریت احزاب و مردم کردستان به فراندوم رژیم قاطعانه «نه» گفتند، که خود تداومی از مبارزه‌ی انقلابی با دیکتاتوری ناسیونالیست پهلوی بود. در زمان مندی مرکز، کمپین یک میلیون امضا نقطه عطف است و سایر کنش‌گری‌ها در حاشیه قرار دارند یا به قدر کافی فمینیستی به شمار نمی‌روند. اما در مورد آن‌چه که به کردستان مربوط می‌شود، مقاومت‌های مردمی در برابر خشونت سال‌های آغازین بعد انقلاب علیه کردستان و مردمانش، از جمله جهاد خمینی علیه کردستان (۲۶ مرداد ۱۳۵۸)، همچنان نقطه عطف سیاسی و مرجع تاریخی حافظه‌ی جمعی به شمار می‌روند. به همین دلیل در این جغرافیا، وقایع بعد انقلاب، از جمله آن‌چه در قیام ژن. ژیان. نژادی روی داد، به اشکال مختلف در دیالوگ با وقایع سیاسی ۵۷ اند؛ گویی مبارزه انقلابی‌ای که در آن زمان به علت لشگرکشی نظامی رژیم به کردستان ناتمام ماند، بنا داشت در قیام اخیر ژن. ژیان. نژادی تکمیل و نهایی شود. آن‌چه این ادعا را به خوبی تایید می‌کند، تصویر زیبا و قدرت‌مندی است که در میانه جنبش انقلابی در آبان ۱۴۰۱ از شهر مهاباد منتشر شد. در این ویدئو جمعیت زیادی از زنان و مردانی را می‌بینیم، که در پی سه روز مقاومت جانانه مردم این شهر در سالگرد آبان ۹۸ در حالی که بخشی از شهر را به تصرف خود درآورده‌اند، در پشت سنگرها و باردیکادها نشسته‌اند و یک‌صدا آواز انقلابی «پری خه‌باتمان (راه مبارزه‌مان)» [۲۰] را که از بلندگوهای بزرگی در محله پخش می‌شود، هم‌خوانی می‌کنند. این آهنگ، که از سرودهای مشهور حزب سوسیالیست کومله است و در اوایل انقلاب ساخته شده، بارها در تجمعات داخل و خارج از کشور ژن. ژیان. نژادی توسط کردها نیز هم‌خوانی شده است. آن دالی که به یکی از مهم‌ترین نمادهای زبانی انقلابی در میانه قیام در کردستان بدل شد و عمیقاً در پیوند با دال‌های نمادین انقلاب ۵۷ است، برای غیر کردها ناشناخته و بیگانه و فاقد موجودیت بوده است.

نمونه‌ی دیگر، برگزاری تجمع ضد حکومتی باشکوه در شهر مهاباد کردستان در تاریخ ۱۳ خرداد ۱۴۰۲ بود، یعنی چند ماه بعد از قیام ژن. ژیان. نژادی. این تجمع در چهلمین سالگرد اعدام دسته‌جمعی ۵۹ جوان و کودک زیر هجده سال مهابادی برگزار شد که طی اعدامی دسته‌جمعی به‌طور هم‌زمان توسط نیروهای پاسداران در زندان تبریز اعدام شدند. در زمان این اعدام‌ها، علیرضا شیخ عطار استان‌دار آذربایجان غربی و حمیدرضا جلالی‌پور، استاد فعلی جامعه‌شناسی در دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران، فرماندار شهر مهاباد بودند. در واقع، قیام ژن. ژیان. نژادی در کردستان نه تنها به‌عنوان تداوم و مکمل انقلاب سال ۵۷ شناخته می‌شود، بلکه از آن عمیقاً تاثیر پذیرفته و از طریق فعال‌سازی تاریخ مقاومت آن دوران و وقایع مشابه پس از آن، حتی بر درک و برداشت نوینی از انقلاب مردمی ۵۷ در زمان اکنون نیز تاثیر مثبت داشته است. به عبارت بهتر،

دلالت‌هایی شرم‌آور از انقلاب ۵۷ که به جایگاه «قربانی شکست‌خورده‌ی سرکوب‌شده» گره خورده بودند، جای خود را به دلالت‌هایی افتخارآمیزی چون «انقلابی مبارز قهرمان» داده‌اند که در پیوند با زمان حال معنادارترند. خود این چرخش نمادین گفتمانی، به تقویت تعلقات ملی، زبانی، هویتی و سیاسی در کردستان کمک کرده است. این بازسازی مهم در تفکر و کنش‌گری فمینیستی کردستان نیز تاثیرگذار بوده و روحیه‌ی فعال‌تری در جنبش‌های فمینیستی و اجتماعی ایجاد نموده است.

در خصوص خاستگاه مبارزات زنان کرد نباید نقش بسترسازی تاریخی-سیاسی گروه‌های فعال کرد را در شهرهای مختلف، از همان تجربه‌ی ۱۱ ماهه جمهوری کردستان در مه‌آباد (۱۳۲۴) و مشخصاً در سال‌های پر از حادثه‌ی انقلاب ۵۷ تاکنون را در سیاسی‌کردن و فعال‌نگه داشتن جامعه‌ی کرد نادیده گرفت. حزب‌های مختلف و جریان‌های موجود، به‌ویژه چپ‌ها و سوسیالیست‌ها و حزب دموکرات کردستان ایران، از همان روزهای آغازین انقلاب با شعار «دموکراسی برای ایران و خودمختاری برای کردستان»، از خلال تشکل‌سازی و در مواردی با تکیه بر شوراهای مردمی (از جمله بنک‌ها در سنندج)، سنت سیاسی جمعی و مبارزاتی رادیکالی را در کردستان تثبیت کردند. برخی از آن‌ها، و بیش از همه حزب چپ کومله (۱۳۹۱-۱۹۷۹)، هرچند به شکلی حداقلی اما پیش‌گامانه، بستر ورود زنان به میدان سیاست را فراهم کردند و برابری جنسیتی را هم‌چون بخشی از ایده‌آل‌رهایی‌بخشی در کردستان در دستور کار حزبی و مبارزاتی خود گنجانده‌اند. بنابراین زنانی، عموماً آن‌هایی که فعالانه در تظاهرات‌های ضد دولتی برای سرنگونی دیکتاتوری پهلوی شرکت کرده بودند، به این حزب پیوستند که توانستند تغییراتی را نیز بر آن تحمیل کنند و برای سایر زنان در سال‌های بعد الهام‌بخش شوند. درست به همین دلیل در روزهای اخیر بعد از قیام ژن. ژیان. نازادی خبرگزاری حکومتی فارس در تاریخ ۱۵ مهر ۱۴۰۱ یادداشتی در سایت خود با این عنوان منتشر کرد: «**کومله ۴۰ سال پیش هم شعار زن‌زندگی. آزادی می‌داد اما جور دیگر**». [۲۱] همان‌طور که در سطور قبلی اشاره کردیم، مسیر فعالین زن اوایل انقلاب را زنان کردستان و مشخصاً سوسیالیست‌ها در سال‌های بعد به اشکال مختلف ادامه دادند، طوری که در دوره‌های مختلف به‌رغم سرکوب‌ها همواره زنانی در کردستان پرچم مبارزه علیه نابرابری جنسیتی را بالا نگه داشته‌اند.

این ویژگی منحصر به فرد کردستان نشان می‌دهد که این منطقه در یک زمان تاریخی متمایز از مرکز به سر می‌برد. این ناهم‌زمانی هم‌چنین قادر است نشان دهد که چرا در دهه‌های گذشته در شرایطی که مردم کردستان همواره از خواست سقوط رژیم و ضرورت مبارزه انقلابی سخن می‌گفتند، واژه‌ی «انقلاب» در ساحت سیاسی مرکز یک تابو به شمار می‌رفت. در کردستان، پویایی جامعه مدنی از یک سو فرصتی را برای بروز،

تحکیم، سازمان‌دهی و بسیج حول کنش‌گری فمینیستی فراهم کرده بود و از سوی دیگر شدت سرکوب دولت نظامی نژادپرست طبقاتی حاکم، هر شکل از «هم‌کاری» با بدنه‌ی اصلاح‌طلب دولت برای پیش‌برد هدف‌های فمینیستی را دشوار کرده بود. به همین دلیل، فعالین کُرد مدت‌ها قبل از جنبش زنان در مرکز کشور، از هرگونه امکان اصلاح‌ناامید شده بودند و به جای فشار بر دولت برای دموکراتیک‌تر کردنش، عموماً ضرورت تغییرهای انقلابی از پایین را ترویج کرده‌اند. رویداد تاریخ‌ساز خاک‌سپاری ژینا در سقز یا ضرورت مبارزه‌ی مسلحانه یا حزبی در کردستان، حاصل دهه‌ها پیش‌برد آرام سیاست فمینیستی در اقلیت در چنین بستری بوده است که در تداوم با زمان‌مندی تاریخی آن و در گسست با زمان‌مندی تاریخی مرکز‌گرا می‌تواند تحلیل شود.

ناهم‌زمانی اشاره شده تا حدی نقش محوری کردستان در شکل‌گیری قیام انقلابی ژینا را نیز توضیح می‌دهد: در تاریخ چهارشنبه ۶ دی ۱۳۹۶ در خیابان انقلاب تهران ویدا موحد بدون حجاب و با چوبی بر دست که شالش را بر سر آن انداخته، جرقه‌ی جدی «مبارزه زنان علیه حجاب اجباری» را می‌زند. یک روز بعد، در تاریخ ۷ دی ۹۶، اعتراضاتی در مشهد آغاز شد که بعدها نام «قیام به‌حاشیه‌رفتگان» به خود گرفت؛ قیام مردمانی که هم از نظر طبقاتی در حاشیه بودند و هم از نظر سیاسی و فرهنگی. این دو لحظه تاریخی توانستند در قیام ژن.ژیان.نازادی به یک‌دیگر پیوندند و هم‌دیگر را تکمیل کنند که نقطه اوج آن در کردستان تجلی یافت. در واقع می‌توان گفت میراث فمینیستی اولی (دختران انقلاب) و دستاوردهای طبقاتی-سیاسی دومی (دی ماه ۹۶) در لحظه‌ای تاریخی به میراث مبارزات انقلابی با محوریت ستم ملی (در کردستان در کل دوران پس‌انقلاب) پیوند خورد. این مهم روی داد چون زمان‌مندی تاریخی انقلابی‌محور در کردستان و سنت سیاسی غنی و پویای آن این زمینه را فراهم کرده بود که جنسیت بتواند در آن پیوندی ساختاری با سایر جنبش‌های اجتماعی انقلابی، طبقاتی و ضداستعماری پیدا کند. بدین ترتیب و در نتیجه‌ی تقاطع این زمان‌مندی‌های متکثر با یک‌دیگر، به دنبال شهریور ۱۴۰۱ و در امتداد دی ماه ۱۳۹۶، مسئله‌ی زنان و حق پوشش از کلان‌شهرها فراتر رفت و بیش از گذشته به مسئله بخشی از حاشیه‌نشینان بدل شد [۲۲] و مسئله‌ی ستم طبقاتی و ستم ملی نیز توجه بیش‌تری را از سوی مردم در مرکز جلب کرد. شعار حق زنان بر بدن به میانجی شعار ژن.ژیان.نازادی به روستاهای مناطق حاشیه‌ای در بلوچستان و کردستان رسید و هم‌زمان شعار حق تعیین سرنوشت در برخی کنش‌گری‌های مرکز نمود یافت. تمام این دستاوردهای مهم حاصل مشارکت مردمان حاشیه و مرکز، به شکل متفاوت اما مکمل و به یک اندازه سرنوشت‌ساز، در مبارزه با جمهوری اسلامی است. به یمن تقاطع این زمان‌مندی‌های تاریخی ناهم‌گون و وحدت یافتن آن‌ها در یک برهه‌ی تاریخی مشخص در یک گستره‌ی مکانی وسیع بود که انقلاب زنانه‌ی ژینا و مرکزیت یافتن حاشیه در آن با هم توانستند

جنبشی پرتوان بسازند که توانست ستون‌های جمهوری طبقاتی اسلامی ایران را به لرزه در آورد. این وحدت سبب شد امر محلی و بومی از خود فراتر رود و توانی مضاعف بیابد، امکان‌های عینی جنبش تقویت شود و هم‌زمان تغییرهای مهمی در ذهنیت و تخیل جمعی مردم نسبت به جنسیت و ستم ملی-طبقاتی به وجود بیاید. ما به تداوم چنین دیالکتیکی از تفاوت و شباهت، از تمایز و وحدت، از امر محلی و غیرمحلی (جهان‌شمول) به‌عنوان نوعی سیاست فمینیستی رادیکال در زمان غیرانقلابی فروکش‌سازی جنبش ژینا نیاز داریم. در این زمینه تقویت رویکردهای ماتریالیستی و طبقاتی از جنسیت در مناطق حاشیه‌ای و تقویت رویکردهای ضداستعماری از جنسیت در مرکز می‌توانند به پیش‌برد بیش از پیش یک سیاست رهایی‌بخش یاری برسانند.

تبارهای چندگانه مبارزه‌های زنان گرد

ریشه‌ها و زمان‌مندی‌های متفاوت میان مرکز و حاشیه، با تبارهای چندگانه مبارزه در مناطق پیرامونی پیوند عمیق دارد. تبارهای چندگانه به این معناست که تقسیم کردستان و عربستان و بلوچستان و... توسط سیاست‌های استعماری اوایل قرن بیستم و تبدیل ساکنان‌شان به مردمانی فرودست در مرزهای متصلب کشورهای غیردموکراتیک و مرکزگرا، موجب شده که این گروه‌ها، خاستگاه‌ها و تبارهای هویتی و سیاسی چندگانه داشته باشند. بدین ترتیب مردمان کردستان در ایران می‌دانند که سرنوشت‌شان تا حدی به شکل منطقه‌ای و فرامرزی تعیین می‌شود و به سرنوشت سایر کردها در مرزهای دولت‌ملت کشورهای همسایه گره خورده است. این موضوع را می‌توان به توجه مردمان بلوچستان غربی به بلوچستان شرقی نیز ردیابی کرد. این لیست را می‌توان هم‌چنان ادامه داد.

توجه به تبارهای چندگانه فراملی مبارزاتی زنان ملل تحت ستم یعنی توجه به «جهان‌های موازی» ای که درگیر آن هستند و ممکن است لزوماً با یک‌دیگر تلاقی پیدا نکنند. در واقع زنان گرد نه تنها به هم‌سرنوشتی با زنان در ایران بلکه به هم‌سرنوشتی با زنان گرد در کشورهای همسایه نیز توجه نشان می‌دهند و به همین ترتیب زنان تورک و عرب و بلوچ نیز مبارزه زنان هم‌ملیت خود در کشورهای دیگر را نیز بخشی از مبارزات خود می‌دانند. این نگاه فرامرزی فراتر از چهارچوب دولت-ملت‌های عموماً تک‌ملیتی، بر صورت‌بندی آن‌ها از مسئله‌ی ستم جنسیتی تاثیر گذاشته و باعث شده ایران تنها جغرافیایی نباشد که در مورد سرنوشت سیاسی آن حساسیت به خرج می‌دهند. این تبارهای چندگانه یکی از تمایزهای اصلی فمینیسم غالب-هژمونیک با فمینیسم پیرامونی-غیرفارس در ایران به شمار می‌رود که در سفر شعار «ژن.ژیان.نازادی» به‌خوبی متبلور شده است. این شعار میراث مبارزه‌های زنان گرد باکوور در ترکیه است که زنان گرد روزآوا آن را وام گرفتند

و در نهایت زنان روژها (کردستان ایران) متأثر از مبارزات الهام بخش روژآوا به مرور آن را در تظاهرات و اعتراضات خود سر دادند، زیرا پژواک مطالبات خود را در آن می‌یافتند. [۲۳] با این حال، محصور ماندن در تاریخی ملی (مبتنی بر مرزهای دولت-ملت) و ناآشنایی با تبارهای چندگانه فرامرزی مبارزه‌های جنسیتی مردمان در حاشیه سبب شده که عموم فعالین در ایران شعار زن.ژیان.آزادی را برای اولین بار در قیام انقلابی ۱۴۰۱ بشنوند یا تاثیرات فرامرزی آن را دست کم بگیرند، یا حتی در مواردی انکار کنند.

وجه منطقه‌ای مبارزات زنان کُرد با آغاز جنگ داخلی در سوریه در سال ۲۰۱۲ و شکل‌گیری منطقه خودگردان روژآوا بر اساس ایده‌های برابری جنسیتی و با حضور فعال زنان (بیش از چهل درصد در بخش نظامی) تقویت شد. روژآوا در سطح نظری و عملی ژینولوژی (Jineoloji) را به‌عنوان دانش بومی زنان کرد — به‌رغم کاستی‌هایی که دارد — در سطحی حداقلی در عمل پیاده کرد و به زنان این امکان را داد که به شکل انبوه مسلح شوند تا بتوانند به‌مثابه‌ی مبارز انقلابی و نه صرفاً به‌عنوان قربانی جنگ، در پروژه‌ی خودگردانی روژآوا مشارکت کنند. این شکل جدید از سوژگی زن کُرد اعتماد به نفس زیادی به زنان در بخش‌های دیگر کردستان نیز بخشید. روژآوا هم‌چون نمادی از «منطقه‌ی آزادشده» (liberation Zone) از مناسبات سرکوب‌گر مردسالارانه، که در آن سطحی از برابری جنسیتی تحقق یافته، در تخیل جمعی مردم کُرد، حتی در ایران، جایش را پیدا کرد. تاثیرپذیری چنان بود که در شهرهای مختلف از جمله در سنندج و بوکان و مهاباد و حتی در تهران تجمعاتی در حمایت و پشتیبانی از روژآوا برگزار شد و برخی نمادهای سیاسی روژآوا توانست وارد زندگی روزمره زنان کُرد حتی در ایران شود. به نقل از یکی از دوستانم، حتی در آرایشگاه‌های زنانه‌ی سنندج تصاویری از گریلاهای زن به دیوار زده شده بود و زنان در این مکان‌ها به تفصیل به بحث درباره مسئله‌ی جنسیت و مبارزه‌ی مسلحانه در کردستان می‌پرداختند. در واقع، تبارهای چندگانه مبارزاتی زنان کُرد از یک سو فعالیت‌هایشان را به سنت مبارزات احزابی که به شکل تاریخی در کردستان فعال بوده‌اند (دموکرات، کومله، پژاک) گره زده، و از سوی دیگر امکان‌هایی برای آن‌ها فراهم کرده است که بتوانند پیوندهایی فکری و سیاسی، به‌ویژه از سال ۲۰۱۴ به بعد، با سنت‌های مبارزاتی زنان کرد در ترکیه، و عراق و به‌ویژه روژآوا در سوریه برقرار کنند. به نقل از کلکتیو فمینیستی کُرد «توار»، حداقل ۶۴ زن کرد از ایران در مناطق دیگر کردستان شهید شده‌اند، از جمله ۲۱ نفر در روژآوا [۲۴]، که خود یکی از نشانه‌های فرامرزی و فراملی بودن مبارزات زنان کُرد است.

جنبش زنان روژآوا هم‌چنین توانست هم‌چون پلی بین زنان کُرد در ایران و ترکیه عمل کند و آن‌ها را به هم پیوند دهد، به گونه‌ای که شناخت این دو جنبش از یک‌دیگر تعمیق یافت؛ جنبشی که با چند دهه سابقه‌ی

فعالیت، دستاوردهای زیادی در زمینه‌ی مبارزه با خشونت علیه زنان، توده‌ای-تقاطعی کردن و غیراستعماری کردن مسئله جنسیت و فمینیستی کردن جنبش آزادی‌خواهی کردستان در ترکیه داشته است. پرداختن به این دستاوردها و تاثیرات آن‌ها خود یادداشتی مجزا می‌طلبد. با این حال روشن است که در سال‌های اخیر، هم‌گردش اطلاعات بین جریان‌های فمینیستی بخش‌های مختلف کردستان بیش‌تر شده و هم‌کارهای مشترکی انجام شده که در نهایت به استحکام ریشه‌های منطقه‌ای و تقویت تبارهای چندگانه مبارزاتی آن‌ها منجر شده است. زنان کرد به دلیل همین خاستگاه فرامرزی مبارزاتی هم‌چنین قادر بوده‌اند هم‌چون پلی بین زنان حاشیه‌ای دیگر نیز عمل کنند؛ هم‌کاری‌های زنان بخش‌های مختلف کردستان با زنان عرب یا افغانستانی تنها نمونه‌ای کوچک از این تلاش‌هاست. این تفکر فرامرزی و فرادولتی حتی بنیان‌های هم‌بستگی و حمایت حاشیه از حاشیه در کشور را نیز تقویت کرده است. بنابراین جای تعجب نیست وقتی می‌بینیم که در هنگامه‌ی اعتراضات خوزستان در تابستان ۱۴۰۰، دایه شریفه مادر دادخواه زندانی اعدامی (۱۳۹۷) رامین حسین‌پناهی، پیام هم‌بستگی‌ای به مبارزان خوزستان با این عنوان می‌فرستد: «**کشتار کولبران کردستان و سوخت‌بران بلوچستان و تشنگان خوزستان را متوقف کنید. ما درد مشترکیم. قلبم با شما در کف خیابان‌هاست بچه‌های من**».[۲۵] این درد مشترک فراتر از مرزهای سیاسی سرکوب‌گر دولت-ملت توانسته دست‌های به‌حاشیه‌رفتگان را به هم‌گره‌بزند و قدرتی به جریان‌های سیاسی کردستان و جنبش‌های فمینیستی منطقه‌ای بیخشد که تاثیر آن بر زنان کرد در ایران غیرقابل انکار است.

اهمیت خیزش اخیر در این بود که توانست در کنار دستاوردهای دیگر، «وجوه فراملی جنبش‌های اعتراضی» را نیز برجسته کند. تبارهای چندگانه به ما یادآور می‌شوند که مطالبات حقوقی مبتنی بر وجوه اشتراک زنان، صرفاً به‌عنوان بخشی از یک دستور کار بسیار بزرگ‌تر متقاطع برای تغییرهای اجتماعی اهمیت دارند و نه بیش‌تر. جنبش فمینیستی فراملی کرد از این جهت نمونه‌ای ارزنده از مزایای ایجاد یک ائتلاف، اتحاد و هم‌بستگی فمینیستی گسترده و منطقه‌ای علیه شکل‌های متنوع پدرمردسالاری فراتر از چهارچوب «فمینیسم‌های دولتی و حقوقی» و «فمینیسم‌های رانتی و بودجه‌بگیر» است که اغلب به از بین رفتن جنبش‌های اجتماعی رهایی‌بخش زنان با مطالبات انقلابی در طولانی‌مدت انجامیده‌اند.[۲۶] رویکرد فرامرزی زنان کرد موجب شده که به‌عنوان یک سیاست فمینیستی رهایی‌بخش از یک طرف بتوانند شبکه‌های متقابل هم‌بستگی فمینیستی شکل دهند و از سوی دیگر قادر باشند خودگردانی سیاسی و استقلال‌شان از نظم دولت-ملت‌محور موجود برای پیش‌برد رادیکال مطالبات جنسیتی را حفظ کنند، بدون این‌که خود را استثنایی در خاورمیانه تلقی کنند. این جنبش میتواند الهام‌بخش ما باشد، اگر بخواهیم آن‌طور که «چاندرا مهنتی»

فمینیست چپ هندی تبار پیشنهاد می‌کند: «آن شکلی از فمینیسم را ایجاد کنیم که شامل دیالوگ است و بر رویکردی غیر استعماری تکیه دارد و قادر به تجسم افق‌های گسترده هم‌بستگی است». هم‌بستگی‌های فرادولتی و فرامرزی به ما کمک می‌کند که بیش از پیش به جای این که نقطه ثقل و حلقه‌ی پیوند اتحادمان را بر این بگذاریم که «کی هستیم» بر این تاکید کنیم که «در چه جهانی می‌خواهیم» زندگی کنیم؛ در این صورت مجبور نیستیم که تمایزها را به نفع شباهت‌هایمان نادیده بگیریم، یا برعکس در باتلاق نسبی‌گرایی خفه شویم. تقویت این رویکردها و این پیوندها، مسیر رهایی را برای زنان ایران نیز بسیار هموار خواهد کرد و درک آن برای هر شکل از آلترناتیوسازی سیاسی و فکری در آینده کشور و تغییر در توازن نیروهای موجود ضروری است. زیرا شواهد نشان می‌دهد که بخش عمده‌ای از ملت تاریخاً فرادست فارس-شیعی (به‌ویژه مردان) تنها به این قناعت نمی‌کنند که «بخشی» از جنبش سراسری کشور باشند، بلکه تمایل زیادی دارند به این که حتماً آن را به شکلی مرکزگرایانه «رهبری» کنند. این سودا اگر محقق شود، کابوسی سیاسی است که شکل واقعیت به خود گرفته است، به‌ویژه برای ملل تحت ستم و زنان جغرافیای سیاسی ایران.

نتیجه‌گیری

در میانه‌ی خیزش انقلابی ژن. ژیان. نازادی در روزهای اوج، شاهد موجی از هم‌بستگی میان ملل تحت ستم و میان مرکز و حاشیه بودیم. اما اخیراً، با فروکش کردن خیزش انقلابی ژینا، به نظر می‌رسد که با موجی از افتراق مواجهیم که شاید واکنشی به توقع‌های برآورده‌نشده و امیدهای ناکام مانده باشد. شکلی از ناسیونالیسم راست‌گرا در میان نمایندگان مرکزگرا تقویت شده است که این را می‌توان در نژادپرستی علیه مهاجرین افغان و ضدیت با اقلیت‌های ملی به‌عنوان تهدیدهای بالقوه‌ی تمامیت ارضی مشاهده کرد. در مناطق حاشیه‌ای، به‌ویژه کردستان اما، سرخوردگی از نوع دیگری است. بسیاری از مردم کردستان از امکان شکل‌گیری اتحادی که مطالبات آنان را به‌طور شمول‌گرا دربرگیرد، ناامید شده‌اند. شرط و شروط‌گذاری‌های مکرر مرکز و اقدامات اپوزیسیون راست‌گرا، هم‌راه با ناامیدی از نتایج اتحادهای حداقلی، مردم کردستان را به این باور رسانده که باید سرنوشت خود را به دست گیرند، بدون این که امید زیادی به همراهی دموکراتیک دیگران داشته باشند. این نگاه بر این باور استوار است که «ما این همه هزینه نمی‌دهیم که دو روز دیگر حکومتی و اپوزیسیونی سر کار بیاید که باز هم مطالبات ما را به حاشیه ببرد یا فراموش کند» و «نمی‌توان با جریان‌هایی کار کرد که ادعای مترقی بودن دارند ولی هنوز حق تعیین سرنوشت مردمان کشور از جمله کردستان را به رسمیت نمی‌شناسند». این جریان معتقد است که «ما دیگر پیاده نظام مرکز نخواهیم شد»؛ پیاده نظامی که بر اساس تجربه تاریخی بیش از همه آماج سرکوب قرار خواهد گرفت. تقویت این نگاه در مناطق پیرامونی، چالش‌هایی

را نیز پیش پای جنبش‌های فمینیستی در ایران پسا قیام قرار داده است: چطور می‌توان هم تفاوت‌های سلسله‌مراتبی (طبقاتی، (شبه)استعماری، ملی، جنسی-جنسیتی، سنی و ...) میان زنان کشور را به رسمیت شناخت و هم به یک سیاست واحد فمینیستی موثر علیه شکل‌های متنوعی از مردسالاری (یا هم‌دستان آن) دست یافت؟

پاسخ این پرسش نیازمند توجه صوری به تقاطعی از ستم‌ها نیست، آن‌طور که برخی خوانش‌های اغلب لیبرال-طبقاتی از نظریه‌ی تلاقی (انترسکشنالیته) انجام می‌دهند، بلکه به یک تغییر رادیکال معرفت‌شناختی و سیاسی در بازخوانی تاریخ مدرن کشور، تحلیل جنبش زنان ایران، کنش‌گری فمینیستی غیراستعماری و مسئله‌ی ستم ملی نیاز دارد. آن‌چه باید تغییر کند، ارزش بخشیدن به سیاست تولیدشده در حاشیه است و توجه به امکان‌های نظری و عملی‌ای که پیش پای جنبش سراسری می‌گذارند، به‌ویژه در حوزه‌ی محیط زیست و اقتصادهای محلی خودبسند، و نه صرفاً توسل به برخی سیاست‌های سرمایه‌دارانه (اغلب بهره‌کشانه) با نام «توسعه»، که در عمل حافظ رابطه‌ی سلسله‌مراتبی موجود و تقویت‌کننده‌ی پروسه‌های سلب مالکیت از فرودستان پیرامونی اقلیت‌سازی شده‌اند.

از این منظر، «خیزش زن.ژیان.نازادی» که پس از قیام به شکل «جنبش زن.ژیان.نازادی» درآمد است، نیازمند بازبینی انتقادی جدی از زاویه‌ی حاشیه‌نشینان و سیاست فمینیستی رهایی‌بخش است. تمایزها و روابط قدرتی که در میان زنان جنبش فمینیستی وجود دارد، نشان می‌دهد که ما با چندمرکزی بودن جنبش زنان-کوییرها (و جنبش ژینا) مواجهیم. این موضوع قائل شدن یک مرکز برای جنبش و تولید دانش فمینیستی به سبک غالب را به چالش می‌کشد. در این برهه، ما به یک سیاست فمینیستی شمول‌گرا نیاز داریم که بتواند از نگاه خطی به تاریخ فاصله بگیرد. این به معنای فاصله گرفتن از فمینیسم لیبرالی است که حامی یک انقلاب سکولار جمهوری خواهانه است و توسط چند چهره زنانه نمایندگی می‌شود، بدون این که ۹۹ درصد زنان و کوئیرها از آن بهره‌ای ببرند. باید از سیاست انقلابی فمینیستی‌ای دفاع کنیم که بر سیاست‌های توزیعی و بازشناسانه برابری خواهانه غیراستعماری و غیر نژادپرستانه به منظور رهایی اکثریت قاطع زنان و کوئیرها مبتنی باشد. از آن‌جا که بنا نیست «آن‌ها» معجزه‌وار سقوط کنند، «ما» نیز چاره‌ای جز مواجهه بی‌باکانه با چالش‌هایی که اغلب به دلیل پیچیدگی نادیده گرفته می‌شوند یا با نوعی پوپولیسم فرصت‌طلبانه پاسخ داده می‌شوند، نداریم. جریان فمینیسم چپ در ایران با فاصله‌ای بسیار از سایر جریان‌های سیاسی، توانسته اهمیت این موضوعات را درک کند و درصدد است مبارزه‌ای متحدانه و هم‌بستگی‌هایی را ایجاد کند که تکثر سوژه‌های انقلابی و تفاوت‌های میان آن‌ها و ناموزونی موقعیت‌هایشان را به رسمیت بشناسد.

یادداشت‌ها:

[۱]. از دو رفیق عزیز فمینیست، ش.غ و ف.ک، که این متن را قبل انتشار خواندند و با بازخوردهای سازنده‌شان به بهتر شدن آن کمک شایانی کرده‌اند، تشکر می‌کنم.

[2]. Mbembe, Achille. "Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive." (2015). Luker, Trish. "Decolonising Archives: Indigenous Challenges to Record Keeping in 'Reconciling' Settler Colonial States." In *Archives and New Modes of Feminist Research*, pp. 108-125. Routledge, 2020. Lauwers, Delphine, and Chiara Candaele. "Décoloniser les archiv (ist) es? De la nécessité d'une mise en commun des savoirs et de leurs moyens de production." *Journal of Belgian History/Revue Belge d'Histoire Contemporaine* 52, no. 4 (2022). Grimm, Caitlin M. "Decolonizing the Archive: Literature Review." Okune, Angela. "Open ethnographic archiving as feminist, decolonizing practice." *Catalyst: Feminism, Theory, Technoscience* 6, no. 2 (2020).

[۳]. پیر بوردیو تأکید دارد که هر آن‌چه زنانه تلقی می‌شود، معمولاً از ارزش کم‌تری برخوردار است و مورد تحقیر قرار می‌گیرد (مثلاً بارداری)، در حالی که هر آن‌چه مردانه است، به عنوان ارزش‌مند و قابل تحسین شناخته می‌شود (مثلاً باروری). او در واقع در صدد نشان دهد که سلسله مراتب جنسیتی از پیش موجودی وجود دارد که خصلت‌ها را هم جهت می‌کند، و گرنه بارداری و باروری به خودی خود خصیصه‌هایی فاقد ارزش‌گذاری‌اند و خنثی به شمار می‌روند. به همین ترتیب در تقسیم‌بندی اجتماعی، آن‌هایی که در مناطق پیرامونی زندگی می‌کنند، زندگی و جان و نام‌شان کم‌تر ارزش‌مند می‌شود، در حالی که هر آن‌چه در مرکز واقع شده، ارزش بیش‌تری می‌یابد. با این حال، ساختارهای پیش‌فرض نژادی و اتنیکی‌اند که ارتباط و تعامل سلسله‌مراتبی سیاسی بین این دو را تعیین می‌کنند و گرنه آن‌ها اساساً تقسیم‌بندی‌هایی خنثی هستند.

[۴]. بنگرید به:

Federici, Silvia. "Reproduction and feminist struggle in the new international division of labor." *Women, development and labor of reproduction. Struggles and movements* (1999).

[۵]. در آن تجمع که پیش از جمعه‌ی خونین زاهدان اتفاق افتاد و پیش از آن که ماجرای ماهو بلوچ (دختر چابهار) در زاهدان باعث بروز حساسیت شود، مردم شعار زن زندگی آزادی سر دادند، سطل زباله و شال و روسری آتش زدند و پدری هم رو به دخترش که همان شب بازداشت شد گفت: «تو افتخار فامیلی دخترم»، اتفاق نامتعارفی که خبر از تغییراتی جدی می‌داد.

[6]. DHUME Fabrice, « Former sur la discrimination à l'école : l'enjeu d'un travail sur et avec les processus de dénégation », 2015, pp. 1-255.

[۷]. [کمپین فیس بوکی: زن بودن ابزار تحقیر نیست و](#)

[لباس زنانه بر تن مردان؛ شکستن یک تابو](#)

[۸]. [در اعتراض به ممنوعیت دوچرخه‌سواری زنان: زنان مریوان با دوچرخه‌هاشان قدم می‌زنند.](#)

[۹]. «نه به نر سالاری»، کارزار فعالان زن کرد علیه توهین به زنان در احزاب کردی؛

احزاب کردستان ایران؛ سکسیسم و مبارزات زنان

[۱۰]. بیانیه اعتراضی جمعی از فعالان مدنی و فعالان حقوق زنان نسبت به افترا، تهدید، باج خواهی و هرزه نکوهی توسط فعال سیاسی و حقوق بشر.

[۱۱]. برخی از نشریات دانشجویی دانشجویان کرد دانشگاه های کشور

[12]. Salih Akin, « Introduction à la linguistique kurde, Éditeur(s), Lambert-Lucas; Parution, 10/05/2023 ; Couverture, Broché.

[۱۳]. دسگوهاران: مبارزه‌ی ما زنان بلوچ از مبارزه مادرانمان پس از انقلاب ۵۷ سخت‌تر است

[۱۴]. فمینیست‌های شمال جهانی به شکلی مشابه، البته در برهه‌هایی، با فمینیسم جنوب جهانی متحد می‌شوند یا آنها را به رسمیت می‌شناسند که مسائلی که در خاورمیانه یا افریقا برای نمونه طرح می‌کنند، در راستای تقویت نظم حاکم در شمال جهانی باشد یا دغدغه‌های جامعه آنها را بازتاب دهد.

[15]. Federici, Silvia. "Reproduction et lutte féministe dans la nouvelle division internationale du travail." Cahiers genre et développement 3 (2002): 45-69.

[۱۶]. به مقالات زیر بنگرید:

چپ ایران‌شهری و مسأله‌ی ملل تحت ستم: هراس از تفاوت و تکرار

[۱۷]. چرا در جنبش «زن زندگی آزادی» زن بلوچ معترض همچنان ما را متعجب می‌کند؟

[۱۸]. در این زمینه می‌توانید به این برنامه پرگار منتشر شده در بی‌بی‌سی فارسی که سلطه‌ی این تفکر را نشان می‌دهد بنگرید به این لینک

[۱۹]. به یادداشت های زیر برای نمونه بنگرید:

«ناموزونی در خیزش ژینا، پیشاهنگی در کردستان» از حامد سعیدی. «سرکوب در کردستان و مازدهای آن: برای خیزش انقلابی یا ضد خیزش انقلابی؟» از علی کامران. «تکثیر فضای مقاومت» از مراد روحی. و مصاحبه ای با منصور تیفوری با عنوان «انقلاب ژینا بازسازی اعتماد بر اساس سیاست رهایی‌بخش در تقابل با مدل پلیسی کمپ-دولت است.»

[۲۰]. برای این شنیدن سرود مراجعه کنید به: ری خه بات مان

[۲۱]. کومله ۴۰ سال پیش هم شعار «زن، آزادی، زندگی» می‌داد اما جور دیگر!

[۲۲]. لازم به یادآوری است که حق پوشش همواره مساله زنان در حاشیه نیز بوده است، اما اغلب در سایه‌ی مطالبات اقتصادی و سیاسی آن منطقه و تنازع طبقاتی برای بقای روزمره قرار گرفته است.

- [۲۳]. در زمینه‌ی تبارشناسی تاریخی شعار «ژن.ژیان.آزادی» و بررسی روند سفر، سرایت و ترجمه‌ی این شعار به متنی که پیش‌تر منتشر کرده‌ام با عنوان «ژن.ژیان.آزادی یعنی وقتش رسیده است» بنگرید به این [لینک](#).
- [۲۴]. در گفت‌وگو با کلکتیو ته‌وار: [مبارزات زنان کرد و درس‌های آن](#)
- [۲۵]. [نقشه‌هایی برای آینده‌ی ایران](#) - هیوا اصغری
- [۲۶]. بنگرید به: [بازسازی پس از جنگ، امپریالیسم و ان‌جی‌او‌های زنان در کردستان](#)

<https://wp.me/p9vUft-4cm> لینک مقاله در سایت «نقد»:



شالوده‌های اقتصادی امپریالیسم معاصر

۲۸ ژوئن ۲۰۲۴

نوشته‌ی: فرانسوا شنه

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی

چکیده: در این مقاله استدلال می‌شود که امپریالیسم امروزی قویاً با سلطه‌ی شکل معینی از سرمایه یعنی سرمایه‌ی پولی به شدت متراکم بهره‌دار و سود سهام‌دار مرتبط است که در بازارهای مالی عمل می‌کند، بت‌واره‌پرستی فراگیر و امروزی پول را ایجاد می‌کند، اما کاملاً به ارزش اضافی و تولید متکی است. دو سازوکار تصاحب و/یا تولید مازاد محصول و تمرکز آن را در مرکزهای مالی نظام جهانی تضمین می‌کنند. بدهی خارجی در دهه‌ی ۱۹۸۰ غالب بود. تولید خارجی و بازگرداندن سود توسط شرکت‌های فراملی اکنون کانال اصلی را نشان می‌دهد. موضوع موردنظر آمریکا در روابطش با بقیه‌ی جهان پس از انتقال بخشی از تولیداتش به خارج از کشور توسط شرکت‌های فراملی آمریکایی، تجاری‌سازی مازاد از طریق صادرات نیست، بلکه وابستگی به واردات و مهم‌تر از آن، به جریان‌های عظیم سرمایه‌ی پولی برای حمایت از بازار

سهام، خرید اوراق بهاداری خزانه‌داری (T-bonds) و تامین مالی مجدد برای وثیقه‌گذاری است. این وابستگی جدید به توضیح «تناقضی» کمک می‌کند که امپریالیسم آمریکا را به‌طور فزاینده‌ای مجبور می‌کند تا با قهر فراققتصادی و حتی نظامی در جایی که می‌تواند این وضعیت را متعادل کند.

الن میک‌سینز وود در *امپراتوری سرمایه* دو هدف را دنبال می‌کند. یکی کمک به پر کردن شکاف نظری یعنی فقدان «نظریه‌ای نظام‌یافته‌ی امپریالیسم که برای جهانی طراحی شده که در آن همه‌ی مناسبات بین‌المللی سرمایه‌دارانه است و الزامات سرمایه‌داری آن را تنظیم می‌کنند.» [۱] هدف دوم، مرتبط با هدف اول اما مشخص‌تر، ارائه‌ی تفسیری از اصل «جنگ بی‌پایان»، «عامدانه یا سر بزنگاه»، است که آمریکا از همان آغاز به کار دولت جرج دبلیو. بوش اعلام کرد و در پی حملات ۱۱ سپتامبر به بوته‌ی عمل گذاشت. وود در این‌جا استدلال می‌کند که ایدئولوژی جدید «جنگ بی‌پایان» به نیازهای خاص آن‌چه او «امپریالیسم جدید» می‌نامد پاسخ می‌دهد.

من از وود برای سهمی که در هر دو موضوع دارد سپاس‌گزارم. بخش‌هایی از کتابش که به مناسبات بین امپریالیسم و نظریه‌ی مالکیت سرمایه‌داری (لاک) و مناسبات بین‌الملل (گروتیوس) اختصاص یافته، هم برای پژوهش‌های فکری و هم برای روشن شدن موضوع‌ها و هدف‌های سیاسی مهم و برانگیزاننده است. به‌ویژه با نظر او در خصوص به‌رسمیت شناختن نقش قدرت دولتی در سلطه‌ی امپریالیستی و توصیه‌ی اکید او به جنبش ضد جهانی شدن برای مبارزه با نهادهایی که تعیین‌کننده‌اند، موافقم. «دشمن را اشتباه نگیرید» یکی از پیام‌های اصلی کتاب است:

«دولت، هم در اقتصادهای امپراتوری و هم در اقتصادهای پیرو، هنوز شرایط ضروری انباشت را برای سرمایه‌ی جهانی به همان اندازه‌ی شرکت‌های کاملاً محلی فراهم می‌آورد. و در تحلیل نهایی دولت شرایطی را برای بقای سرمایه‌ی جهانی و گردش آن در سراسر جهان تأمین می‌کند. گزاره نیست که بگوییم دولت **یگانه** نهاد غیراقتصادی است که به واقع برای سرمایه ضروری است. در حالی که می‌توانیم تصور کنیم که سرمایه در صورت نابودی سازمان تجارت جهانی به فعالیت‌های روزانه خود ادامه می‌دهد... تصورناپذیر است که آن عملیات پس از نابودی دولت محلی برای مدت طولانی تداوم داشته باشد.» [۲]

نکته‌هایی که در ادامه‌ی بحث مطرح می‌شوند، عمدتاً موضوع‌هایی را در برمی‌گیرند که به شالوده‌های امپریالیسم معاصر و نیازهای اقتصادی‌ای مرتبطند که این امپریالیسم به آن‌ها پاسخ می‌دهد. این موضوع‌ها به‌طور کلی ناظر به مواردی‌اند که آن‌ها را شکاف‌ها و/یا ابهام‌های نظری می‌دانم، شکاف‌ها و ابهام‌هایی که استدلال را بی‌جهت تضعیف می‌کنند و به راحتی می‌شود اصلاح‌شان کرد. در موارد دیگر، همانند توسل

وود به مفهوم «امپریالیسم مازاد»، نکته‌های مدنظر منتقدی‌ترند. با این حال، مقاله‌ام را باید با این ملاحظه خواند که عمیقاً سپاس‌گزار کتاب وود و پرسش‌های مبرم و مهم او هستم.

امپریالیسم و مرحله‌ی کنونی

بحثم را ابتدا با توصیف معنایی که از اصطلاح امپریالیسم در نظر دارم و در ادامه با توضیح رویکردم پیرامون مشکلات تفسیری امپریالیسم در مرحله‌ی کنونی آغاز می‌کنم. امیدوارم این توضیحات باعث شود تا ماهیت نظراتم ساده‌تر درک شود.

۱. با الگو قراردادن واکاوی مارکس از سرمایه‌ی صنعتی، تجاری و پولی به منزله‌ی بازنمود «تمایزهای درون یک وحدت» یا عنصرهای پیکرپاره‌ی یک کلیت، امپریالیسم را در ارتباطی محوری با سلطه‌ی شکل معینی از سرمایه می‌دانم، یعنی سرمایه‌ی پولی به‌شدت متراکم بهره‌دار و سودسهم‌دار. این شکل سرمایه در بازارهای مالی عمل می‌کند و درآمدهای مالی‌ای را درو می‌کند که مستلزم تصاحب قبلی مازاد به صورت ارزش اضافی و نیز انواع محصول اضافی در ابعاد بسیار گسترده است. این تصاحب در سطح بین‌المللی و امروزه در سطح واقعاً جهانی صورت می‌گیرد. حاملان میانی عبارتند از سرمایه‌گذاری مستقیم شرکت‌های فراملی و گستره‌ی وسیعی از عملیات مالی (وام‌ها و سرمایه‌گذاری کوتاه‌مدت در اوراق قرضه دولتی و همه نوع دارایی مالی) در بازارهای «نوظهور» (مالی).

۲. رشد سرمایه‌ی پولی به‌شدت متراکم بهره‌دار و سود سهم‌دار نتیجه‌ی چند سازوکار خاص انباشت مالی، تمرکز و تراکم است. این سازوکارها بسیار گسترده‌تر و پرشماتر از سازوکار به کرات نقل‌شده‌ی هیلفردینگ و لنین مبنی بر ادغام سرمایه‌ی بانکی با سرمایه‌ی صنعتی و ایجاد سرمایه‌ی مالی-بانکی بر این اساس است. خاستگاه‌های «انباشت مالی» شامل سود حاصل از تولید صنعتی است که توسط سرمایه‌داران نه سرمایه‌گذاری می‌شود و نه مصرف. در خصوص این موضوع باید به فوریت اظهار نظر کرد. چارچوب نظری که در اینجا ترسیم می‌کنم، فوق‌انباشت را یکی از سازوکارهای تغذیه‌ی «انباشت مالی» می‌داند، سازوکاری که به‌ویژه زمانی جذاب است که دولت‌ها اوراق بهاداری خزانه‌داری را با نرخ‌های بهره‌ی بالاتر از نرخ سود صنعتی که اکثر شرکت‌ها می‌توانند امیدوار باشند به آن دست یابند، در بازار عرضه می‌کنند. [۳] خاستگاه‌های انباشت مالی هم‌چنین شامل همه نوع رانت، که از دهه‌ی ۱۹۷۰ نیز بسیار چشم‌گیر بوده، حواله‌های معاصر و کلان کارگران و/یا کارفرمایان برای تأمین مالی طرح‌های بازنشستگی مبتنی بر بازار مالی (صندوق بازنشستگی و صندوق‌های مشترک) است.

۳. این سازوکارها منجر به ظهور مجدد، تثبیت و تسلط شکلی از سرمایه شده است که به نظر می‌رسد «پول از پول» ایجاد می‌کند. پرداخت بهره و کارمزد با نرخ‌های بالا برای بدهی‌های دولتی کشورهای صنعتی

پیش‌رفته، همراه با بدهی خارجی اقتصادهای در حال توسعه یا نوظهور، نقشی اساسی در رشد موجودی دارایی‌های مالی و بنابراین در تثبیت آن چه مارکس «بت‌واره‌ترین» شکل انباشت توصیف می‌کند، یعنی «M-¹»، همراه با تمام توهّمات مرتبط با خاستگاه ثروتی که دومی ایجاد می‌کند، ایفا می‌کند. سرمایه‌ی بهره‌دار چیزی نیست جز **بت‌واره‌ی خودکار** تمام‌عیار، ارزش خودگستر، پولی که پول می‌سازد، و در این شکل دیگر حامل نشانی از خاستگاه خود نیست. رابطه‌ی اجتماعی به عنوان رابطه چیزها (پول، کالاها) با خودشان به کمال می‌رسد. [۴]

۴. یقیناً ارزش خودگستر در شکل پول سراب است. رشد تصاعدی سرمایه‌ای شدن بازار سهام و افزایش موجودی انباشته‌ی دارایی‌های مالی نشان‌دهنده‌ی گسترش سرمایه‌ی مجازی مبتنی بر بازار مالی است. از اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، و باز هم بیش‌تر از اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰، تنها تزریق مقادیر انبوهی اعتبار بانکی، یعنی شکل دیگری از سرمایه‌ی مجازی، از فروپاشی آن جلوگیری کرده است. به نظر می‌رسد که فقط به شرطی و در حدی می‌توان پول از پول به دست آورد که مازاد ایجاد شود و هم به عنوان ارزش اضافی و هم به عنوان محصول اضافی در شکل‌های دیگر تصاحب شود. مادامی که سقوط اقتصادی دارایی‌های مالی را از بین نبرده باشد، این دارایی‌ها دعاوی مالکیت حقوقی تضمین‌شده بر محصول فعلی و آتی و تمرکز مازاد پدید می‌آورند. امروزه، یکی از مشکلات عمده‌ی نظام سرمایه‌داری و یکی از نیروهای محرک امپریالیسم، کمبود نسبی چنین مازادی نسبت به حجم دعاوی مالکیت سهام است. از آن جایی که بهره و سود سهام کسوراتی از سود هستند، افزایش و تحکیم سرمایه با هدف تولید «پول از پول» مستلزم توجه ویژه به «وحدت و تضاد» ترکیبی و متناقض بین «عملیات مالی و تولید ارزش اضافی است». [۵] سود حاصل از تولید صنعتی که نه توسط سرمایه‌داران سرمایه‌گذاری می‌شود و نه مصرف، خشت‌های اولیه‌ی انباشت مالی هستند، اما در یک نقطه معین، مقیاس کسورات از سود به صورت بهره و سود سهام احتمالاً بر نرخ انباشت تاثیر می‌گذارد.

۵. تولید ارزش اضافی بر اساس استثمار کار مزدی با پشتوانه‌ی استفاده از ماشین‌آلات و مهار علم و فناوری در خدمت صنعت و جنگ نشان‌دهنده‌ی ستون فقرات سلطه‌ی سرمایه‌داری و امپریالیستی است. اما، تولید ارزش اضافی بر اساس تصاحب کار پرداخته به عنوان وسیله‌ای برای برآورده کردن دعاوی سهام‌داران و دارندگان اوراق بهادار کافی نیست. برای ارضای اشتها‌ی متراکم سرمایه‌ی پولی بهره‌دار و سودسهام‌دار (و هم‌چنین، در شرایط امروزی، برای تامین نیازهای پرداخت مستمری بازنشستگی) باید به تصاحب کلان مازاد محصول از طریق مالیات و رانت پرداخت. این امر مستلزم فعال شدن یا فعال‌سازی مجدد گستره‌ی بسیار وسیعی از سازوکارهای «انباشت به مدد سلب مالکیت» است. [۶]

۶. تصاحب کلانِ مازاد محصول در دوران معاصر و تمرکز آن‌ها از طریق سازوکارهایی که درآمد را به مراکز مالی امپریالیسم هدایت می‌کنند، دلالت بر این دارد که مفهوم مرکزی **امپریالیسم** لنین باید حفظ شود. این مفهوم همانا مفهوم «دولت رانت‌خوار» یا «دولت رباخوار» و تقسیم بین‌المللی بین دولت‌های رباخوار و دولت‌های بدهکار است که بار دیگر نقشی اساسی در برقراری مجدد تبعیت عمیق بسیاری از اقتصادها ایفا کرده است. [۷] با این حال تغییراتی لازم است. نخستین مورد به نقشی مرتبط است که اینک سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی (FDI) و تولید ارزش اضافی در اقتصادهای پیرو (عموماً در ترکیب با مناسبات رباخوار-بدهکار) ایفا می‌کند. دومین مورد به ظهور شکل جدیدی از مناسبات رانتی بین‌المللی میان خود کشورهای صنعتی مرتبط است. همه‌ی این کشورها تا حدودی از جریان‌های پولی ناشی از پرداخت بدهی‌های جهان سومی برخوردارند و در عین حال پذیرفته‌اند که کسری‌های بودجه‌ی آمریکا را تامین کنند. سرانجام، اکنون درجه بالایی از هماهنگی بین مراکز و نهادهای مالی آمریکای شمالی، اروپا، ژاپن و چین در مدیریت رابطه‌ی بین‌المللی رباخوار-بدهکار و مهم‌تر از آن در حمایت از «ارزش» سرمایه‌ی مجازی انباشته در بازارهای عمده‌ی سهام و اوراق قرضه‌ی دولتی وجود دارد.

۷. یکی دیگر از مؤلفه‌های اصلی امپریالیسم که لنین و سایر طراحان نظریه‌ی «کلاسیک» بر آن تأکید می‌کردند نیز باید حفظ و به شکلی که پدیده‌ی امروزی به خود می‌گیرد در نظریه‌ای جامع گنجانده شود. این ویژگی همانا تراکم تولید و مالکیت وسایل تولید و بنابراین قدرت تعیین‌کننده‌ی اقتصادی و سیاسی است که سرمایه‌ی انحصاری در اختیار دارد. در واقع، یکی از ویژگی‌های اصلی جهانی‌سازی، که به‌عنوان پیکربندی معاصر امپریالیسم درک می‌شود، «انحصار چندقطبی جهانی» (oligopoly) است که از کنش متقابل تراکم و بین‌المللی‌سازی ناشی می‌شود. این انحصار به جای بانک‌ها که در زمان هیلفردینگ و لنین مرسوم بود، تحت سیطره‌ی صندوق‌ها — باننشستگی، صندوق‌های سرمایه‌گذاری متقابل و تامینی — قرار دارد. اگر اصطلاح «سرمایه‌ی مالی» حفظ شود، تلفیق بین شرکت‌ها و صندوق‌ها تحت سیطره‌ی دومی است.

۸. امپریالیسم حتی بیش‌تر از زمانی که لنین نوشت، نشان‌دهنده‌ی نظام سلطه‌ی سرمایه‌داری جهانی است که بر زحمتکشان کشورهای اصلی امپریالیستی تحمیل شده است. سرمایه‌داران کشورهای اصلی این نظام از طریق فرآیندهایی مانند انتقال تولید و مشاغل به خارج از کشور از طریق سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی یا قراردادهای فرعی بین‌المللی با استفاده از فناوری ارتباطات ابزاری (ITC) به ابزارهای جدیدی برای نظم بخشیدن به پرولتاریای «خود» دست یافته‌اند. روش دیگر همانا وابستگی افراد شاغل به طرح‌های باننشستگی مرتبط با بازار سهام و نیز به «سلامت» سرمایه‌ی بهره‌دار و سودسهم‌دار است.

۹. اجبار اقتصادی، یا بهتر است بگوییم تصاحب مازاد توسط سازوکارهای صرفاً اقتصادی، نمی‌تواند برای طبقات سرمایه‌دار به شیوه‌ای پایدار و در مقیاسی لازم سرمایه‌ی بهره‌دار و سودسهم‌دار تضمین کند. همان‌طور که وود به‌درستی تاکید کرد، ابزارهای غیراقتصادی اجبار در هر نقطه از مجموعه روابط اجتماعی که امپریالیسم را به عنوان یک نظام جهانی تشکیل می‌دهد، لازم است.

۱۰. در نهایت به موضوع‌هایی می‌رسیم که فقط می‌توانم سوالاتی طرح کنم بدون آن که پاسخ‌های قاطعی داشته باشم. این سوالات بر اساس حقایق زیر است. سرمایه‌گذاری متقابل توسط شرکت‌های فراملی، به‌ویژه بین دو سوی اقیانوس اطلس، و الگوی بین‌المللی موجودی اوراق بهادار مالی از پی‌آر‌اس‌آی جریان‌های مالی و گشایش بازارهای سهام، باعث آمیختگی عمیق سرمایه شده است. به همین ترتیب، به نظر می‌رسد ظهور مجدد و رشد سریع سرمایه‌ی متراکم پولی بهره‌دار و سودسهم‌دار، دورانی را نشان می‌دهد که با درجه‌ی بی‌سابقه‌ای از به رسمیت شناختن منافع مشترک بانک‌ها، صندوق‌ها و شرکت‌های مشارکت‌کننده در ایجاد ارزش اضافی و تصاحب مازاد محصول مشخص می‌شود. اما رقابت بین سرمایه‌های ملیت‌های مختلف، هر قدر هم گاهی شدید شود، با وحدت منافع و همکاری نزدیک در بسیاری از موضوع‌های اساسی، به‌ویژه حمایت از سرمایه‌ی مجازی، محدود شده است. تحول دیگر، در همین زمان عبارت از صعود آمریکا به سطحی از قدرت نظامی است که به نظر می‌رسد ظهور مجدد درگیری نظامی بین امپریالیست‌ها را از نوعی که در سده‌ی بیستم تجربه شد ناممکن می‌کند. سوالی که من خودم پاسخ روشنی به آن ندارم، به گستره‌ی برگشت‌ناپذیری این دو فرایند مرتبط است. اما فکر می‌کنم که حتی آن‌هایی که سخت‌ترین مبارزه را با ایده‌ی «پایان تاریخ» کرده‌اند، باید از خود بپرسند که آیا مواضع نظری‌شان نمی‌تواند تحت تاثیر ناخودآگاهانه‌ی این ایده، به این یا آن شکل، باشد.

سرمایه، ارزش اضافی، محصول اضافی

سنگ‌پایه‌ی اصلی تز وود به جداسازی قدرت اقتصادی از قدرت فرااقتصادی مرتبط است. او بدیهی فرض می‌کند که سلطه‌ی طبقاتی سرمایه‌دار بومی، و نیز امپریالیسم، فقط هنگامی «به‌ویژه سرمایه‌دارانه» است که «سلطه‌ی اقتصادی، در تمایز با اجبار «فرااقتصادی» — سیاسی، نظامی، قضایی — چیره باشد.» [۸] این امر او را بر آن می‌دارد که نه تنها صراحتاً نظر بدهد که امپراتوری بریتانیا در هند با توسل به سلطه‌ی سرزمینی بر اساس «منطق غیرسرمایه‌دارانه» بنا شد، بلکه تلویحاً مطرح کند که امپریالیسم اواخر سده‌ی نوزدهم، به دلیل این که شامل سلطه‌ی سرزمینی و حتی حاکمیت مستقیم استعماری بود، کاملاً سرمایه‌دارانه نبود. [۹] با این حساب، فقط «امپریالیسم جدید»، یعنی آن چیزی که پس از ۱۹۴۵ و آشکارتر پس از وقوع جنبش‌های آزادی‌بخش ملی و استعمارزدایی ظهور کرد، سرمایه‌دارانه است. این بن‌انگاره به‌شدت به

تحقیقات تاریخی پیشین وود پیرامون ظهور سرمایه‌داری در انگلستان تکیه دارد. این بن‌انگاره قویاً و در واقع تقریباً منحصراً، معطوف به ویژگی‌های خاص مناسبات طبقاتی بین سرمایه‌داران و کارگران مزدبگیر و تصاحب ارزش اضافی یا محصول اضافی کارگران به دست سرمایه‌داران از طریق تولید صنعتی است. وود استدلال می‌کند که همان‌طور که «وسیله‌ای که سرمایه‌دار از طریق آن چیزی را که کارگر تولید می‌کند به تصاحب در می‌آورد، ماهیتاً مبهم است»، در خصوص «امپریالیسم سرمایه‌دارانه» نیز «تشخیص انتقال ثروت از کشورهای ضعیف به کشورهای قوی‌تر دشوارتر از امپراتوری‌های استعماری قدیمی است.» [۱۰]

در حالی که وود در همان بند اشاره‌ای گذرا به این واقعیت دارد که «مناسبات رسمی شناخته‌شده بین هستومندهای قانوناً آزاد و برابر» می‌تواند فراتر از خریداران و فروشندگان نیروی کار بسط یابد و بسط می‌یابد، و در خصوص مناسبات بین‌المللی امپریالیستی شامل «وام‌دهندگان و وام‌گیرندگان، و حتی دولت‌های ظاهراً دارای حاکمیت» شود، در واکاوی خود تمایل دارد سرمایه‌داری معاصر را شیوه‌ای از سلطه معرفی کند که در آن مقوله‌ی اصلی، اگر نگوییم تنها مقوله، یعنی محصول مازادی تصاحب‌شده توسط سرمایه، آن چیزی است که بنگاه‌ها در جریان تولید صنعتی تولید می‌کنند و شکل ارزش اضافی را به خود می‌گیرد. [۱۱]

این تعریفی بسیار محدود از تصاحب سرمایه‌دارانه حتی در دوران اوج سرمایه‌داری صنعتی بود. امروزه در بافتار شکل‌های سرمایه‌داری و امپریالیسم، که سرشت‌نمای آن نقش مرکزی سرمایه‌ی بهره‌دار (سرمایه‌ی بهره‌دار به همان اندازه که به سود سهام اشاره دارد، به معنای محدود بهره نیز ارجاع می‌دهد) بسیار متراکم نه تنها در قالب بانک‌های بین‌المللی بسیار بزرگ بلکه تا حد زیادی در شکل صندوق‌های بازنشستگی و سرمایه‌گذاری مشترک و شرکت‌های بیمه‌ی بسیار بزرگ است، بسیار مهم است که این رویکرد محدود کنار گذاشته شود. مارکس مدت‌ها پیش در فصل اول جلد دوم **سرمایه** نوشته بود که «سرمایه‌ی صنعتی یگانه شیوه‌ی وجود سرمایه است که در آن نه تنها تصاحب ارزش اضافی، یا محصول اضافی، بلکه هم‌هنگام ایجاد آن کارکرد سرمایه به‌شمار می‌رود.» [۱۲] مارکس فوراً با اظهارنظر دیگری در ادامه می‌نویسد که با این همه، برای کسانی که دارای سرمایه‌ی پولی هستند:

«فرآیند تولید صرفاً به عنوان حلقه‌ی بینابینی اجتناب‌ناپذیر ظاهر می‌شود، شری لازم برای هدف پول‌سازی. بنابراین، همه‌ی ملت‌هایی که شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری دارند، به‌تناوب دستخوش این تلاش تب‌آلود می‌شوند که بدون دخالت فرآیند تولید پول‌سازی کنند.» [۱۳]

انباشت تراکم‌های عظیم سرمایه‌ی پولی در دست‌ان نهادهای بسیار قدرتمند ذکر شده در بالا، ظهور بازار ثانویه‌ی نقدی دارایی‌ها برای سهام و انواع اوراق قرضه (که با اسکناس‌های خزانه‌داری شروع می‌شود) و ایجاد شکل‌های جدید کنترل بر شرکت‌های صنعتی با کمک نظریه و عمل «حکمرانی شرکتی» معاصر، دیگر این تلاش [برای پول‌سازی] «به تناوب» نبوده و با همین وجود سرمایه‌داری و امپریالیسم هم‌گوه‌ر شده است.

بعداً به مرحله‌ی معاصر باز خواهیم گشت. در این جا، باید تأکید کرد که، حتی پس از انقلاب صنعتی شیوه‌ی خاصی از وجود سرمایه که با ایجاد ارزش اضافی مشخص یا بهتر بگوییم بر آن غالب می‌شود، هرگز **منحصربفرد** نبود. در اوایل قرن نوزدهم، استثمار کار مزدی، همراه با استفاده از ماشین‌آلات و مهار علم و فناوری برای صنعت و جنگ، پایه‌ای را در اختیار انباشت سرمایه‌داری و سلطه‌ی سرمایه‌داری - امپریالیستی قرار داده بود که هرگز نه سرمایه‌ی تجاری می‌توانست آن را فراهم کند و نه سرمایه‌ی پولی. اما با کمک این پایه، «تصاحب محصول مازاد بدون ایجاد قبلی آن» در مقیاسی آغاز شد که در غیر این صورت ناممکن بود. یکی از عرصه‌های این امر هند بود. زمانی که تصمیم گرفتند هند را به یکی از بازارهای در بند اصلی محصولات صنعتی بریتانیا تبدیل کنند و بدین سان منسوجات و پارچه‌بافی داخلی آن را از بین ببرند، شکل غالب تصاحب محصول مازاد هند به ناچار مالیات و رانت بود، و نه ارزش اضافی ایجاد شده از طریق استثمار کار مزدی «رایگان».

البته این امر مستلزم امپراتوری سرزمینی بود، همراه با آنچه وود آن را «طاعون تضادهای حل‌نشدنی» می‌نامد. [۱۴] برای من روشن نیست که اگر بریتانیا تصمیم می‌گرفت به پیش‌رفت صنعت‌گری هند و رشد یک بورژوازی صنعتی بومی که این پیش‌رفت ناگزیر تسریع می‌کرد اجازه دهد، آیا تضادها کم‌تر شدید می‌بود و تسلط بریتانیا بر هند و استخراج ثروت هند، بیش از آنچه رخ داد (نزدیک به یک قرن، بدون در نظر گرفتن دوران تسلط کمپانی هند شرقی) به درازا می‌کشید. به هر حال، مگر جنگ بین امپریالیستی در اروپا که بریتانیا را مجبور به ایجاد پایگاهی صنعتی در هند در دهه‌ی ۱۹۳۰ کرد و به این ترتیب به یک بورژوازی صنعتی فرصت داد تا شروع به انباشت کند، باعث نشد جنبش استقلال هند به نیرویی مقاومت‌ناپذیر تبدیل شود؟ [۱۵]

شکل خاص سلطه‌ی امپریالیستی سرمایه‌داری و تصاحب محصول مازاد در هند، با عزم فزاینده‌ی سرمایه‌ی بهره‌دار و سودسهم‌دار به «تولید پول از پول»، باعث تقویت کیفی انباشت سرمایه در بریتانیا به شکل سرمایه‌ی پولی شد. درآمد استخراج شده در هند ستون فقرات «انباشت مالی» شد که قبلاً تعریف شده و انگیزه‌ای بود برای گسترش بیش‌تر امپریالیستی و / یا تشدید این گسترش. [۱۶] این روند به شهر لندن و بازارهای سرمایه‌ای آن وسایل فرمان‌دهی بر قله‌های سرمایه‌داری بریتانیا را داد و جزء اشرفی بورژوازی

بریتانیا و تمام ویژگی‌هایی مرتبط با آن را تحکیم کرد. روند یادشده بریتانیا را به تجربه‌ی نخستین شکل الیگارش‌ی مالی سوق داد. ساختار و محور **نظریه‌ی عمومی** کینز، با توجه به نقشی که از بازار سهام و رفتار سرمایه‌گذاری مالی در ایجاد و قطعاً تشدید رکود اقتصادی می‌دید، ریشه در شرح اقتصادی دارد که شکل معینی از انباشت تحت سلطه‌ی کارگزاران مالی و آکنده از «بازتولید» سرمایه‌ی مجازی آن را کژدیسه می‌کند، اما این انباشت سرمایه‌دارانه است و نیز بنیان‌های امپریالیستی که بر آن استوار بودند.

«امپریالیسم جدید» و جهانی شدن

محور **امپراتوری سرمایه** مفهوم «امپریالیسم جدید» است. وود هر بار از این اصطلاح به شیوه‌ای کمی متفاوت استفاده می‌کند. شاید این ریزه‌کاری‌ها ناچیز باشد. در برخی موارد، نظیر بحثی که درباره‌ی ماهیت و کارایی سیاست کنونی خارجی و نظامی آمریکا شده است، این ریزه‌کاری‌ها بازتاب مشکلات فهم وضعیتی است که **همه‌ی** ما دچار آن هستیم. در موارد دیگر آن‌ها را می‌توان بیان‌گر نابسندگی‌هایی در تحلیل اصلی دانست که می‌توانستند به سادگی تمام حل‌وفصل شوند. از جمله می‌توان به رابطه‌ی بین «امپریالیسم جدید» و جهانی شدن اشاره کرد. «نظام دولت‌های چندگانه و کمابیش مستقل» که خصیصه‌ی «امپریالیسم جدید» در تقابل با شکل‌های قدیمی‌تر امپراتوری استعماری است، از این «واقعیت ناشی می‌شود که جهانی شدن قدرت‌های صرفاً اقتصادی سرمایه را به فراسوی گستره‌ی یک دولت تکین بسط داده است. این روند به معنای آن است که سرمایه‌ی جهانی مستلزم آن است که دولت‌ملت‌های کثیر ... نظام مالکیت را برپا نگهدارند.» [۱۷]

اصطلاح «نظام دولت‌های چندگانه و کمابیش مستقل» (تاکید از من است) نشان‌دهنده‌ی یک نظام سلسله‌مراتبی است که در آن حاکمیت برخی از دولت‌ها واقعی و برخی دیگر کاملاً اسمی است. هم‌چنین نشان می‌دهد که حتی دولت‌های مستقل نیز در موقعیتی برابر نیستند: برخی با مدیریت اقتصادی نظام ارتباط نزدیکی دارند و برخی دیگر کم‌تر مرتبطند یا اصلاً مرتبط نیستند. من در اثرم به جهانی شدن به عنوان یک کل (یا کلیت) متمایز و ساختارمند سلسله‌مراتبی نزدیک شده‌ام و کوشیده‌ام تا حد امکان سلسله‌مراتب را روشن‌تر کنم. ما شاهد چنین چیزی در **امپراتوری سرمایه** نیستیم. از آن جایی که وود به نیازهای «سرمایه جهانی» متوسل می‌شود، نمی‌توان از بحث درباره‌ی شرحش پیرامون جهانی شدن اجتناب کرد. او با یک پدیده‌ی گسترده و تا حدی مبهم شروع می‌کند که در آن این پدیده با تضادهای انباشت سرمایه مرتبط است. از این رو، او درباره‌ی «بین‌المللی شدن سرمایه، حرکت آزادانه و سریع آن و غارتگرانه‌ترین سوداگری‌های مالی در سراسر جهان» آن را «... واکنشی نه به موفقیت‌ها، بلکه به

شکست‌های سرمایه‌داری» می‌داند. [۱۸] اما چند سطر بعد، در همان بند، به نظر می‌رسد که این پدیده عمدتاً (یا فقط؟) به آمریکا توجه می‌کند که

«از کنترل خود بر شبکه‌های مالی و تجاری استفاده می‌کند تا روز حسابرسی سرمایه‌ی داخلی خود را به تعویق بیندازد و این امکان را می‌یابد که بار را به جای دیگری منتقل کند، و حرکت سرمایه‌های مازاد را برای جست‌وجوی سود در هر جایی که مجلس عیاشی سوداگری باشد، تسهیل کند.»

این دیدگاه به این نظر می‌انجامد که «جهانی‌سازی عملاً موجود به معنای گشودن اقتصادهای پیرو ... به روی سرمایه‌ی امپراتوری است، در حالی که اقتصاد امپریالیستی تا آن جا که ممکن است در مقابل اثرات نامطلوب محافظت می‌شود.» [۱۹]

همه‌ی این‌ها نسبتاً آشفته و نامنظم است. ساده‌ترین مورد را در نظر می‌گیریم: آیا «اقتصاد امپریالیستی از اثرات نامطلوب» آزادسازی فقط آمریکا «محافظت می‌شود» یا این شامل همه‌ی کشورهای قدیمی‌تر عضو سازمان توسعه و همکاری اقتصادی (OECD)، کشورهای عضو «تریاد» [۱-۱۹] می‌شود؟ توافق‌نامه‌هایی مانند توافق‌نامه‌ی چندگانه‌ی الیاف [۲-۱۹] دهه به دهه تمدید شد، یا، به‌رغم تنش‌های درونی کشورهای عضو تریاد حفاظت از کشاورزی، استفاده‌ی گسترده‌ی یک‌جانبه از موانع غیرتعرفه‌ای یا به عبارت ساده‌تر، روابط نامتقارن ایجاد شده در اثر تفاوت‌های عظیم بارآوری نشان می‌دهد که همه‌ی کشورهای عضو تریاد [در مقابل «اثرات نامطلوب آزادسازی»] «محافظت» می‌شوند و نه فقط آمریکا. آیا شرکت‌های داده‌پردازی، ارتباطات راه دور، داروسازی و کشاورزی اروپایی و ژاپنی به اندازه‌ی شرکت‌های آمریکایی در اجرای حقوق مالکیت فکری و صنعتی، که مانع از توسعه‌ی مستقل فناورانه‌ی دیرآمدگان است، محروم کردن صدها میلیون نفر از دسترسی به دارو و زمینه‌چینی برای یورش نهایی به دهقانان و کشاورزان خرد باقیمانده‌ی جهان نقش ندارند؟

این بدان معناست که نظریه‌ای مناسب درباره‌ی سازمان سلسله‌مراتبی این نظام باید ارائه شود که نشان دهد چگونه و چرا برخی از دولت‌ها نسبت به سایرین مستقل «تر» هستند. من در اثر خود استدلال کرده‌ام که هسته‌ی اصلی آن‌چه جهانی شدن سرمایه و عملیات آن می‌نامم، یعنی شیوه‌های تصاحب مازاد و شکل‌های سلطه اقتصادی‌اش، بر دو رکن اصلی اقتصادی استوار است. اولی، استیلای انحصار چندقطبی جهانی به عنوان شکل غالب بازار یا ساختار عرضه در عملاً تمام بخش‌های تولید، خدمات، معدن، کشاورزی کلان مناطق استوایی و تجارت بین‌المللی است. انحصار چندقطبی جهانی پیامد فرآیند مرکب تراکم و بین‌المللی‌سازی (و اکتساب‌های متقابل (cross-acquisitions) و ادغام‌ها (mergers) بین شرکت‌های بزرگ تریاد) و جذب تعداد زیادی از شرکت‌های جهان سوم پس از خصوصی‌سازی بنگاه‌های

دولتی و آزادسازی تجارت و سرمایه‌گذاری در کشورهای دیگر است. دومی، تمرکز سرمایه‌ی پولی در دست تعداد اندکی سرمایه‌گذاران مالی وابسته به نهادهای بسیار بزرگ و امکان فعالیت این سرمایه‌گذاران در بازارهای کوچک سهام خارجی و اوراق قرضه‌ی دولتی بسیار آسیب‌پذیر و آزادشده در سراسر جهان است. در حالی که شالوده‌های هر دو رکن یادشده به دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ باز می‌گردد، ظهور آن‌ها به عنوان پدیده‌ها و فرآیندهای جهانی و تقویت مستمرشان فقط با سیاست‌های آزادسازی و مقررات‌زدایی مالی، تجاری و سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی امکان‌پذیر شده است. این فرآیند تراکمی بوده است. بین تراکم و تمرکز و قدرت سیاسی و اجتماعی اعمال‌شده از سوی سرمایه و پیشبرد سیاست‌هایی که آزادسازی و مقررات‌زدایی سریع را ارتقا می‌بخشند، توان‌افزایی متقابلی وجود داشته است.

به نظر من، کشورهایی (یعنی بورژوازی‌ها و دولت‌ها) که هر دو رکن را در اختیار دارند، یعنی کشورهای موطن شماری از شرکت‌ها که بخشی از مزیت‌های خاص‌شان ریشه در پایگاه فنی و صنعتی بومی‌شان دارد و (به تعبیری!) می‌توانند از بابت سرمایه‌گذاران مالی نهادی بزرگ به خود ببالند، بگذریم از بازار مالی بومی، همگی شرکای نظام جهانی سلطه‌ی امپریالیستی هستند. جهت‌گیری سیاست خارجی و سطح هزینه‌های نظامی‌شان این عضویت مشترک را زیر سوال نمی‌برد. این گروه از کشورها ساختار سلسله‌مراتبی دارند، هم اقتصادی و هم سیاسی، و می‌پذیرند که هزینه‌های دولت آمریکا را تأمین مالی و از بازارهای مالی آمریکا حمایت کنند، اما با توجه به مناسبات آن‌ها با اقتصادهای پیرو، همه‌ی اعضای آن را باید امپریالیست تلقی کرد.

با عطف به اقتصادهای پیرو، آن‌ها با تفاوت‌های کاملاً شدید در میزان و شکل دقیق تبعیت‌شان مشخص می‌شوند. در یک سر این طیف، تعداد انگشت‌شماری از اقتصادها قرار دارند که اکنون چین آن‌ها را رهبری می‌کند، جایی که شرکت‌های بزرگ در برخی از بخش‌ها برای راه‌یابی به انحصار چندقطبی جهانی مبارزه می‌کنند و مقادیر بسیار زیادی سرمایه‌ی پولی نیز در داخل کشورهايشان انباشته و به مراکز مالی امپریالیستی برای سرمایه‌گذاری آبدار در بازار مالی ارسال می‌کنند. در سر دیگر طیف، اقتصادهای متعددی را می‌یابیم که از پی‌اخذ مالیات از شهروندان محلی همراه با اعمال فرآیندهای مربوط به انباشت به‌مدد سلب مالکیت ثروت، دارایی و منابع‌شان استخراج و صادر شده است. [۲۰]

بدهی خارجی و امپریالیسم معاصر

یک عامل اصلی، اگر نگوییم کاملاً تعیین‌کننده، که درجه‌ی توانایی کشورها را در پیروی از مسیرهای توسعه‌ی خودمختار معین می‌کند، همانا میزان بدهی خارجی‌شان، و به‌ویژه بدهی دولتی‌شان، است. فاینانس، به معنای سرمایه‌گذاری پول‌ساز با سرمایه‌ی پولی متمرکزی که منجر به تصاحب کلان محصول

مازاد می‌شود، نقشی کاملاً محوری در ایجاد تبعیت معاصر و تعیین میزان تأثیرگذاری کشورهای مختلف از آن داشته و دارد. این جنبه‌ای از امپریالیسم است که در آن وود می‌توانست واکاوی خود را با مشکلات کم‌تری بهبود بخشد و تقویت کند. اتهامی که او علیه «سوداگری‌های مالی غارتگرانه» و «مجلس عیاشی» وارد می‌کند و در آن مبالغه می‌کند، بوی سطحی‌نگری می‌دهد که من بر اساس نوشته‌های قبلی وود آماده‌ی آن نبودم. [۲۱]

انگشت‌گذاشتن بر «سوداگری» به‌جای ارائه‌ی واکاوی مناسب سرمایه‌ی پولی و مالیات‌هایی که از ثروت اقتصادی کشورها می‌گیرد، دقیقاً همان کاری است که بسیاری در جنبش ضد جهانی‌سازی انجام داده‌اند، به‌ویژه کسانی که او به‌درستی منتقدشان است. «سوداگری» توضیحی برای پرداخت‌های سود هنگفتی نیست که سال به سال، دهه به دهه از کشورهای بدهکار جهان سوم به بانک‌های بین‌المللی آمریکا و نیز احتمالاً شدیدتر به بانک‌های اروپایی جریان می‌یابد.

مارکس در قطعه‌ای که وود با آن آشناست چنین نوشت:

«به‌طور کلی سرمایه‌ی بهره‌دار، در نظام اعتباری مدرن، با شرایط تولید سرمایه‌داری سازگار می‌شود... [اما] سرمایه‌ی بهره‌دار شکل سرمایه‌ی ربایی را در ارتباط با اشخاص و طبقات، یا در شرایطی که قرض گرفتن در معنایی منطبق با شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نه رخ می‌دهد و نه می‌تواند رخ بدهد، حفظ می‌کند.» [۲۲]

در این‌جا ما سرنخی برای تحلیل مناسب تله‌ی بدهی جهان سوم در اختیار داریم. این تله را کنسرسیوم بین‌المللی بانک‌های اروپایی و آمریکایی در پاسخ به فرصتی که پس از ۱۹۷۶ برای کسب سود از بازیافت کلان به‌اصطلاح «دلارهای نفتی» به آن‌ها داده شد، پدید آوردند. کنسرسیوم بانک‌ها به کشورهای در حال توسعه و ام‌هایی با نرخ‌های بهره‌ی پایین داد که با نرخ‌های آمریکا تعدیل می‌شدند. زمانی که این نرخ‌های بهره در اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰، به دنبال پیروزی پول‌گرایی و آزادسازی و تبدیل اوراق قرضه‌ی خزانه‌داری آمریکا به اوراق بهادار در ۱۹۷۹ افزایش یافت، این کشورها به دام افتادند.

تحقیقاتی که در طول کارزار سال ۲۰۰۰ برای لغو بدهی‌های جهان سوم انجام شد، اثرات چشم‌گیر سازوکارهای زمان‌بندی مجدد بدهی و بهره‌ی مرکب را مستند کرد. [۲۳] بررسی نمونه‌ی آرژانتین کافی است. در ۲۰۰۱، سال منتهی به سقوط دولت دلا روا، صندوق بین‌المللی پول ۲۰ میلیارد دلار به عنوان وام نجات ارائه کرد، اما پرداخت بدهی‌های قبلی به اضافه بازپرداخت حق بیمه معوقه‌ی آن سال به ۲۷ میلیارد دلار رسید. پول قرض گرفته‌شده هرگز از آمریکا خارج نشد و از آن برای پرداخت به طلب‌کاران و دارندگان اوراق قرضه (به‌ویژه اعضای طبقه‌ی بورژوازی آرژانتین که از فرار سرمایه‌ی سازماندهی شده سود می‌بردند) استفاده کردند، در حالی که کل بدهی این کشور ۷ میلیارد دلار افزایش یافت.

تخمین زده می‌شود که کشورهای در حال توسعه در خلال پانزده سال گذشته حدود ۱/۳ تریلیون دلار برای بازپرداخت وام و بهره‌ی وام به طلبکاران پرداخته‌اند. هر ماه، حدود ۱۲ میلیارد دلار برای پرداخت اصل و بهره‌ی وام از کشورهای بدهکار به مؤسسات مالی در کشورهایی که این مؤسسات و بازارهای مالی در آن قرار دارند، واریز می‌شود. این رابطه‌ی به‌واقع ربایی یکی از شالوده‌های کلیدی انباشت نیمه‌مستقل سرمایه‌ی پولی و هم‌چنین اهرم اصلی مداخله‌ی صندوق بین‌المللی پول و تحمیل سیاست خصوصی‌سازی، آزادسازی و مقررات‌زدایی آن بر بدهکاران بوده است.

بدهی^۱ سنگ بنای «اجماع واشنگتن» بوده است. سازوکار خودبازتولیدی و انباشتی که سال به سال مازاد اقتصادی بدهکاران را از بین می‌برد، کل فرایند انباشت را در بسیاری از کشورها مسدود می‌کند و در کشورهای دیگر، فرآیندهای گزینشی را به جریان می‌اندازد که منجر به انطباق با الزامات اقتصادهای امپریالیستی می‌شود. بدهی^۲ چندین کشور بزرگ آمریکای لاتین، برخی از کشورهای آسیای شرقی نظیر اندونزی و هم‌همی کشورهای آفریقایی را مجبور کرده که پایه‌ی تولیدی‌ای را که شروع به ساختنش کرده بودند از بین ببرند و تخصصی‌شدن تجارت در حوزه‌ی فلزات خام یا نیمه فرآوری‌شده و محصولات کشاورزی یا در حوزه‌ی جنگل‌داری را تجدید کنند یا تحکیم بخشند. بدهی در از سرگیری دوباره‌ی انباشت به‌مدد سلب مالکیت^۳ نقش تعیین‌کننده‌ای دارد، قبل از این که با سایر شکل‌های عمده‌ی مطالبات ناشی از سرمایه‌ی مجازی تقویت شود.

سرریز تولید و «امپریالیسم مازاد» یا کمبود محصول مازاد؟

متمایز کردن و ارائه‌ی ناسازنماها (paradoxes) به خوانندگان چیزی است که محققان علوم اجتماعی باید در خصوص آن احتیاط کنند. آیا ناسازنما بازتاب تناقض‌ها در دنیای واقعی است، یا نه بیان‌گر نابسندگی‌ها در بساخت نظری محقق است؟ متأسفم که وود هنگام نوشتن این عبارت‌ها که «جهانی شدن، یعنی امپریالیسم اقتصادی سرمایه که به نتیجه‌ی منطقی خود رسیده، به نحو ناسازنمایی، مستلزم آموزه‌ی جدیدی از اجبار فرااقتصادی و به‌ویژه نظامی بوده است» [۲۴]، این سوال را از خود نکرده است. وود پس از آن که در واکاوی بریتانیای سرمایه‌داری و ظرفیتی که پایگاه صنعتی‌اش برای تحمیل چیزی غیر از به‌اصطلاح سلطه‌ی امپریالیستی «غیرسرمایه‌دارانه»^۴ی بریتانیا در هند دچار مشکل شده بود، دوباره در این روند که امپریالیسم آمریکا اکنون باید به‌طور فزاینده‌ای به اجبار فرااقتصادی و حتی نظامی متوسل شود «ناسازنمایی» می‌بیند. او که احساس می‌کند تسلط بریتانیا در هند و تسلط امروز آمریکا ممکن است وجه اشتراکی داشته باشند، به این نکته اشاره می‌کند که آمریکا ممکن است پی ببرد که «امپراتوری^۵ الزامات

سرزمینی خود را ایجاد می‌کند.» [۲۵] این موضوع به‌وضوح پس از حمله به عراق در خاورمیانه روشن شده است.

تا آن‌جا که به من مربوط می‌شود، این فرضیه‌ی خاص ناموفق است. قدرت امپریالیسم آمریکا و درجه‌ی سلطه‌ی کنونی‌اش هرچه باشد، از ظرفیت نظامی لازم برای تسلط سرزمینی (که همان‌طور که نمونه‌ی عراق نشان می‌دهد مبتنی بر فناوری پیش‌رفته نیست) و از مناسبات سیاسی بین‌المللی لازم (و احتمالاً مناسبات سیاسی داخلی) برای امپراتوری سرزمینی برخوردار نیست. **یگانه** مناسباتی که امروزه می‌توان بر اساس آن سلطه‌ی امپریالیستی را برقرار کرد، مناسباتی است که به گفته‌ی او در آن «سرمایه‌ی جهانی بسیاری از دولت‌ملت‌ها را ملزم می‌کند تا... نظام مالکیت را حفظ کنند.» [۲۶] بدین‌سان هنگامی که وود درباره‌ی تناقض‌ها، کاستی‌ها و احتمال شکاف‌های موجود در شکل **انحصاری** سلطه بحث می‌کند، یعنی شکلی که سرمایه‌ی جهانی یا دولت آمریکا می‌توانند به‌طور واقع‌بینانه به آن بیاندیشند، در مسیر بهتری قرار می‌گیرد.

بنابراین ما به مسئله‌ی نیروهای اقتصادی و تضادهای محرک امپریالیسم در کل و نیز آمریکا به عنوان اقتصادی وابسته به تأمین همه نوع منابع از خارج به نحوی که هیچ دولت سرمایه‌داری اصلی تاکنون با آن مواجه نبوده است، باز می‌گردیم، روندی که با نقدینگی مالی از خارج آغاز می‌شود. در این‌جا، تنها چیزی که وود ارائه می‌دهد، تفسیر برنر از نیروهای اقتصادی و تضادها است. این سرمایه‌داری مازاد است، یعنی سرمایه‌داری که مشکلات اصلی و اساسی‌اش در سرریز تولید و کاهش نرخ سود نهفته است یعنی مشکلاتی که اساساً ناشی از رقابت بسیار شدید در تولید و خدمات بین شرکت‌های کشور پیش‌رفته است و در صورت لزوم از سوی دولت‌های آن‌ها حمایت می‌شود. [۲۷]

وود به‌درستی تأکید می‌کند که امپریالیسم امروزی در چارچوب نظام دولت‌های کثیر می‌کوشد به آن‌چه من معضل گسترده‌تر، فراگیرتر و جدی‌تر سرمایه‌داری می‌دانم واکنش نشان دهد (اما وود همان‌طور که در ادامه خواهیم دید نمی‌تواند به این رویکرد پایبند باشد). معضل سرمایه‌داری این است که ارزش اضافی ایجادشده از طریق استثمار کار مزدی و محصول اضافی که از طریق مالیات و رانت و فعال‌سازی مجدد انباشت به مدد سلب مالکیت تصاحب می‌شود، در مجموع قادر به پاسخ‌گویی به مطالبات عظیم ناشی از حقوق مالکیت بر ارزش و مازادی نیست که سهام‌داران و دارندگان اوراق قرضه بر این باورند که در نتیجه‌ی سازوکارهای بازتولیدکننده‌ی بازار مالی که سرمایه‌های مجازی از آن بهره می‌برند، باید از آن برخوردار باشند. سرریز تولید، که دست‌کم در دیدگاه مارکسیستی به معنای ناتوانی سرمایه در **تحقق تمام ارزشش** و **ارزش اضافی** تولید شده است، هم نتیجه‌ی مستقیم سطح ناکافی تقاضا در اقتصادهای مبتنی بر

مناسبات تولید بین سرمایه و نیروی کار است که درآمدهای مالی، با توجه به سطح بالای تراکم‌شان، اکنون آن را به‌طور جدی تشدید می‌کنند و هم یکی از **نشانه‌های** مشکل جدید ایجاد ارزش و مازاد ناکافی است. به همین ترتیب، فوق‌انباشت که ریشه در کاهش فرصت‌های سرمایه‌گذاری سودآور در جوامع مبتنی بر مالکیت خصوصی دارد، نیز به این معناست که سرمایه‌ای که می‌توانست ارزش و ارزش اضافی تولید کند، **عاطل باقی می‌ماند**، یا بدتر از آن، انباشت مالی و بنابراین مقیاس ادعاهای مالکیت بر محصول فعلی و آتی را افزایش می‌دهد و از این رو معضل اصلی مرتبط با سطح این ادعاها را وخیم‌تر می‌کند.

فقط همین اواخر است که سیاست اقتصادی بورژوازی مجبور شده با این تضاد خاص دست و پنجه نرم کند. کشمکش درون امپریالیستی با تخریب عظیم سرمایه‌های انسانی و مادی و نیز سرمایه‌های مجازی هم به فوق‌انباشت و هم به ایجاد حجم عظیمی از ادعاها پاسخ داده بود. لحظه‌ی زودگذری که طی آن مشکلات خاص این روند عیان شد، در جریان رونق منتهی به سقوط ۱۹۲۹ دیده شد. با توجه به ناتوانی سیاست‌های پولی و مالی آن زمان، یعنی نه تنها ناتوانی در محدود کردن ژرفای سقوط و اثرات مخرب بیواسطه‌ی آن بر سرمایه‌های مجازی بلکه حتی ناتوانی در متوقف کردن سرایت بحران در جهت نظام بانکی و جلوگیری از فروپاشی آن، سرمایه‌های مجازی در مقیاسی بزرگ از بین رفت. این همان جایی است که «پیش‌رفت» سیاست پولی و مالی تغییری واقعی ایجاد کرده است. از زمان سقوط وال استریت در ۱۹۸۷، مقامات پولی بین‌المللی و آمریکا به رهبری فدرال رزرو نشان داده‌اند که در اجتناب از هر گونه تخریب واقعاً مهم سرمایه‌های مجازی و هرگونه آسیب جدی به نظام بانکی و ظرفیت اعتبارآفرینی آن، بسیار باهوش و موفق عمل کرده‌اند. مهار تأثیرات این بحران بر بازارهای مالی آن هم در مرکز نظام بحران مالی مکزیک و سپس آسیا و روسیه، از طریق سیاست پولی بسیار موفق بوده است. هم‌چنین، به دلیل ایجاد اعتبار گسترده توسط فدرال رزرو، پس از فروپاشی نزدک (NASDAQ) در سال‌های ۲۰۰۱-۲۰۰۰ با سرایت جدی اختلال‌های مالی روبه‌رو نبوده‌ایم.

اثر متناقض این موفقیت این بوده است که سازوکارهای درون‌زای مالی-بازاری برای گسترش سرمایه‌های مجازی حفظ و حتی ترکیب شده‌اند و به‌علاوه و به این دلیل انباشت تقریباً بی‌وقفه مطالبات صاحبان دارایی‌های مالی نسبت به محصول فعلی و آتی تداوم داشته است. اقتصاد مارکسیستی به موازات این امر به گونه‌ای عمل می‌کند که گویی این تحول رخ نداده، گویی سرمایه‌داری و سیاست‌های سرمایه‌داری تکامل نیافته‌اند و بنابراین اوج تضادهای پیش روی نظام را تغییر نداده‌اند.

آمریکا و بقیه‌ی جهان: نه مازاد بلکه وابستگی

امروزه، بیش از هر زمان دیگری، یکی از مشخصه‌های سیاست‌های امپریالیستی، گرایش به عجله‌ی کورکورانه در تلاش برای پاسخ دادن به تناقضات است. این امر به‌ویژه در خصوص آمریکا صادق است. همه‌ی ما در تعریف محدودیت‌ها و تضادهای هژمونی آمریکا مشکلاتی داریم، بنابراین فقط می‌توانیم با مشکلات خود وود همدلی داشته باشیم. اما واقعاً فکر می‌کنم که او در مسیر اشتباهی قرار گرفته که «امپریالیسم جدید» را نیازمند دولتی می‌داند که به شیوه‌ی آمریکا رفتار کند. «امپریالیسم جدید» به عنوان امپریالیسمی تعریف می‌شود که نیاز به «اداره و اجرا توسط نظامی متشکل از چندین دولت» دارد، اما با این وجود، «در نهایت نیاز به یک قدرت نظامی مطلق (مثلاً آمریکا) دارد که بتواند بقیه را در صف نگه دارد». [۲۸]

این خط فکری در اندیشه‌ی وود در تعیین این که آیا «سرمایه‌ی جهانی» فقط خود آمریکاست یا به «رهبری آمریکا»، تجلی می‌یابد و به این ادعا ختم می‌شود که «ایدئولوژی جدید جنگ بی‌پایان به نیازهای خاص امپریالیسم جدید پاسخ می‌دهد». [۲۹] این اشتباه است. «جنگ بی‌پایان» به نیازهای خاص امپریالیسم آمریکا پاسخ می‌دهد، نیازهایی که در نتیجه هم‌سان‌پنداری بسیار نزدیک آمریکا با منافع سرمایه‌ی بهره‌آور و سودسهم‌آور پدید آمده و منجر به شکل کاملاً منحصر به فردی از وابستگی آمریکا به بقیه‌ی جهان شده است.

در این‌جا، وود به دلیل ضعف در اقتصاد و بنابراین توسل به مفاهیم نامنسجمی مانند ایده‌ی امپریالیسم مازاد حتی بیش‌تر از قبل دچار اشکال می‌شود. من در واقع از بی‌اعتنایی آشکار او به بحث (که خیلی قبل از پایان و در واقع شروع کتابش آغاز شد) مرتبط با خاستگاه، پیامدها و امکان‌پذیری کسری‌های خارجی و بودجه‌ای بلندمدت آمریکا و سقوط شدید نرخ پس‌انداز داخلی تعجب کردم. یک شگفتی دیگر عدم هرگونه بحثی درباره‌ی دلار به عنوان مبنایی برای هژمونی آمریکاست.

وود ممکن است احساس کند که برخی از نویسندگان بر این جنبه تأکید زیادی کرده‌اند، اما این توجهی برای بی‌توجهی به موضوع انحصاری نیست که آمریکا اخیراً درباره‌ی ایجاد پولی که به عنوان «پول جهان» عمل می‌کند، علم کرده است. در واقع، این انحصار را باید یکی از عوامل منتهی به تضادهایی دانست که اکنون اقتصاد آمریکا در آن گرفتار شده است. دولت آمریکا تحت رهبری ریگان و پل ولکر، رییس فدرال رزرو، با استفاده از این انحصار همراه با پیش‌رفت قدرت‌مند آمریکا در تصاحب بازارهای مالی توسعه‌یافته و کم‌استفاده، شکل‌های جدیدی را از ۱۹۸۰ به بعد برای حمایت از انباشت در آمریکا ایجاد کرده است. صعود شدید نرخ بهره و نرخ مبادله‌ی دلار، همراه با آزادسازی مالی، حجم عظیمی از «پس‌اندازهای»

خارجی را جذب کرد. این‌ها برای تأمین مالی مخارج دولتی در مقیاس بزرگ، به‌ویژه در خصوص تسلیحات (مانند برنامه‌ی بسیار گران‌قیمت جنگ ستارگان) و کمک به تولید برای جبران مازاد تولید به‌طور جزئی و موقتی استفاده می‌شود. نتیجه‌ی واقعاً ماندگار همانا افزایش کیفی سرمایه‌های بهره‌دار در نتیجه تغییر مسیر به تبدیل بدهی دولتی به اوراق بهادار بود (مثلاً تغییر مسیر از بهره‌برداری از منابع سیستم بانکی به حراج اوراق خزانه‌داری در بخش تخصصی بازارهای مالی با نرخ‌های بهره بسیار بالا — نرخ بهره‌ی واقعی در بیش‌تر دهه‌ی ۱۹۸۰، ۸ تا ۱۰ درصد بود).

رشد بسیار سریع و تقریباً تصاعدی در ارزش دارایی‌های سرمایه‌گذاران نهادی (شرکت‌های بیمه، صندوق‌های سرمایه‌گذاری مشترک و صندوق‌های بازنشستگی) در آن دوره، همان‌طور که بعداً مشخص شد، نتیجه‌ی ساده‌ی شیوه‌ی بازتولید سرمایه‌های مجازی نبود. این رشد بیان‌گر انتقال واقعی ثروت به سرمایه‌ی بهره‌دار بود که درصد قابل توجهی از تولید ناخالص داخلی را تشکیل می‌داد. مسیر آن پرداخت بدهی دولت از طریق بودجه بود. در حالی که این انتقال همه‌ی مالیات‌دهندگان را تحت تاثیر قرار داد، ساختار نظام مالی به این معنی بود که کارگران و تهی‌دستان بیش‌ترین ضربه را خوردند.

زمانی که این انتقال عظیم اولیه‌ی ثروت به سرمایه‌ی بهره‌دار انجام شد و انتقال بین‌المللی ثروت یعنی منابع واقعی اقتصادی نیز از طریق پرداخت بدهی‌های خارجی در جریان بود (بنگرید به نکاتی که بالاتر ذکر شد)، «قله‌های فرمان‌روایی» اقتصاد تحت کنترل بازارهای مالی قرار گرفتند و یک بلوک بسیار قدرت‌مند از منافع پیرامون کارگزارهای مالی، «صنعت» مالی و مؤسسات عمده‌ی سهام و اوراق قرضه پدید آمد. تغییری جزئی در مالکیت سرمایه شرکتی و معیارهای جدیدی برای حاکمیت شرکتی ایجاد شد. تقاضای داخلی به‌طور مستمر به‌واسطه‌ی به‌اصطلاح اثر ثروت — هم‌سویی مخارج خصوصی طبقه‌ی متوسط از طریق اعتبار مصرف‌کننده مرتبط با بازار سهام و انتظارات از درآمدهای بازار سهام — افزایش یافت.

ترکیب نرخ بالای دلار و پاداش‌های چشم‌گیر ناشی از سهام و اوراق قرضه حجم زیادی از نقدینگی را به بازارهای مالی جذب کرد. این روند اثرات فوری در کاهش نرخ پس‌انداز را جبران می‌کند، که بنابراین بدون این که اهمیتی داشته باشد، کاهش یافت. فعالیت اقتصادی در طول این سال‌ها با افزایش بیش‌تر سرمایه‌گذاری واقعی جدید در فناوری اطلاعات بالا بود. سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی نیز جریان پیدا کرد و به شرکت‌های آمریکایی اجازه داد تا در خارج از کشور سرمایه‌گذاری کنند. نرخ بالای دلار صادرات را جریمه کرد. از آن جایی که شرکت‌های آمریکایی تصمیم گرفته بودند نیروی کار تحصیل کرده ارزان را در خارج از کشور بپذیرند و بخش بزرگی از قطعات خود را از سایت‌های خارجی تأمین کنند، واردات به سرعت

رشد کرد. اما، باز هم، به نظر می‌رسد که این موضوع اهمیتی نداشته باشد، زیرا کسری تجاری از طریق جریان سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی و سرمایه‌های اوراق بهادار «پرداخت» شده است. در نهایت، طی یک مرحله‌ی گذرا کوتاه، کسری بودجه به دلیل رشد بالا و کاهش هزینه‌ها کاهش یافت.

این چرخه‌ی مطبوع دست‌اندرکار سال‌های معجزه‌آسای «اقتصاد جدید» بود. این اقتصاد بر سراب گسترش خود به خود و بی‌پایان سرمایه‌های مجازی بنا شده بود. زمانی که سراب با فروپاشی بازار بورس نزدیک و افت قابل توجه بازار بورس نیویورک پایان یافت، اقتصاد آمریکا با نرخ منفی پس‌انداز داخلی و الزام به جبران کاهش «اثر ثروت» با ایجاد اعتبار در مقیاس کلان مواجه شد. این امر متضمن روندهای زیر بود: کاهش بسیار شدید نرخ بهره، کاهش شدید آهنگ سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی، اما هم‌چنین یک ذخیره‌ی بسیار بزرگ دارایی‌های خارجی که خواهان دریافت پاداش هستند ولی سود سهام و درآمدهای بهره خود را همانند گذشته در اختیار نظام مالی آمریکا قرار نمی‌دهند.

داده‌های دومنیل و لووی رشد چشم‌گیر دارایی‌های خارجی را نشان می‌دهد. [۳۰] این دارایی‌ها در ۱۹۵۲ بالغ بر ۵ درصد تولید ناخالص داخلی بودند و در ۱۹۸۵، در مرحله‌ی اولیه آزادسازی مالی، به ۲۰ درصد رسید، اما طی دو دهه بعد، دارایی‌های بقیه‌ی کشورهای جهان در آمریکا به شدت افزایش یافت و در ۲۰۰۳ به ۷۰ درصد تولید خالص داخلی رسید. مقیاس انباشت مالی و بنابراین سطح مطالبات سرمایه‌گذاران خارجی به گونه‌ای است که از ۲۰۰۲، در طول دوره‌های ثبت سه ماهه، آمریکا بیش از نقدینگی جدیدی که توانسته جذب کند، درآمد بیشتری به خارجی‌ها پرداخت کرده است. اگر سود و حق امتیاز حواله‌های سرمایه‌گذاری مستقیم شرکت‌های آمریکایی در خارج از کشور نبود، این امر باعث می‌شد که حساب سرمایه‌ی خارجی و هم‌چنین تراز تجارت کالاها و خدمات کاهش یابد. این دو ۵۳ درصد از سود داخلی را در سال ۲۰۰۰ تشکیل می‌دادند. با توجه به این که کسری از سودهای داخلی در واقع سودهایی هستند که دست‌کم تا حدی در خارج از کشور از طریق شبکه‌های تولید بین‌المللی ایجاد می‌شوند، تصویری از بزرگی فرآیند تمرکز از سوی بقیه‌ی جهان به بازارهای مالی آمریکا ارائه می‌کند. اگر درآمد حاصل از سرمایه‌گذاری مالی خارجی توسط بانک‌ها، شرکت‌های بیمه و صندوق‌های بازنشستگی و سرمایه‌گذاری مشترک در بازارهای سرمایه خارجی اضافه شود، نسبت بین جریان کل درآمد سرمایه به سود داخلی در سال ۲۰۰۰ به ۱۰۰ درصد می‌رسد (با تخمینی کم‌تر از مقدار واقعی).

حساب‌های تجاری و سرمایه‌ی خارجی آمریکا جلوه‌ای است از آن‌چه باعث می‌شود تا آمریکا کل اقتصاد خود را بر اساس نیازهای سرمایه‌ی پول‌آور، به‌ویژه در صندوق‌های بازنشستگی، سرمایه‌گذاری متقابل و تأمین متمرکز کند. آمریکا هم برای سرمایه‌گذاران مالی خود و هم برای صاحبان ثروت، دولت‌هایی با

مازاد صادرات و منابع مالی از سایر نقاط جهان، به پناهگاه و مرکز اصلی تبدیل شده است. ماجراجویی عراق، با پیامدهای غم‌انگیزش برای عراقی‌ها، نمی‌تواند از این روابط اقتصادی بسیار خاص بین آمریکا و بقیه‌ی جهان منتزع شود.

چین صحنه‌ی واکنش دیگری است ناشی از تناقض‌هایی که به اختصار بحث شد. در آن‌جا شاهد تلاش برای حل فوق‌انباشت و کمبود ارزش اضافی از طریق روش‌هایی هستیم که به‌سرعت منجر به جهش کیفی در ظرفیت مازاد و تولید مازاد می‌شود و پیامدهای قابل‌پیش‌بینی برای رقابت، کاهش قیمت‌ها و بحران‌های اضافه تولید به همراه خواهد داشت. در آن‌جا هم‌چنین می‌بینیم که سرمایه‌ی آمریکا در شتابی کورکورانه به تقویت تنها رقیب واقعی بالقوه‌ی خود کمک می‌کند. اگر روند انباشت سرمایه‌ی جهانی تحت سلطه‌ی اشتهای سرمایه‌ی بهره‌دار و سودسهم‌دار به‌شدت متمرکز باشد، لحظه‌ی کنونی در تاریخ امپریالیسم تحت سلطه‌ی سرمایه‌گذاری مستقیم عظیمی است که در چین رخ می‌دهد. ژاپنی‌ها قبل از حرکت همه‌جانبه‌ی سرمایه‌ی آمریکا شروعی محتاطانه داشتند، و اکنون تقریباً تمام شرکت‌های تولیدکننده‌ی اروپایی و بسیاری از شرکت‌های چندملیتی تولیدکننده خدمات شهری همین الگو را دنبال می‌کنند. بخشی از این سرمایه‌گذاری صرف ساختاردهی ظرفیت‌های صنعتی موجود با همکاری سرمایه‌داران جدید چینی می‌شود، اما بخش مهمی از آن سرمایه‌گذاری‌های بکری است که ظرفیت‌های جدیدی ایجاد می‌کند. این دو در مجموع افزایش عظیمی در ظرفیت تولید جهانی ایجاد می‌کنند که بازار جهانی باید آن را به دلیل دوگانگی بسیار قوی و گرایش صادرات‌محور رشد چین جذب کند.

چین هم‌چنین مهم‌ترین مقصد شرکت‌های چندملیتی آمریکاست و آن‌ها چین را به شریک تجاری اصلی آمریکا تبدیل کرده‌اند. یک‌سوم صادرات چین به آمریکا می‌رود، بیش از دوسوم این تجارت مربوط به تجارت درون شرکتی است که شرکت‌های چندملیتی آمریکا سازماندهی کرده‌اند. آن‌چه سرمایه‌ی آمریکا انجام داده معادل است با انتقال بخشی از پایگاه صنعتی داخلی‌اش به چین. در شرایط ناگزیر انتقالی امروز، توسعه‌ی صنعتی و فناورانه‌ی چین به انواع برون‌سپاری‌های گسترده مربوط می‌شود. اما این وضعیت زمان زیادی ادامه نخواهد داشت. انتقال تولید به صنایع با فناوری پایین محدود نبوده است. هم‌چنین شامل مواردی با فناوری پیچیده است، در حالی که یک فرآیند عظیم تصاحب مهارت‌های فناورانه اما نیز مدیریتی (بیشینه‌سازی ارزش اضافی) در صنایعی در جریان است که چین در آن‌ها عقب مانده بود. تحولات اخیر، مانند عقد قرارداد با آی‌بی‌ام (قراردادی که سی سال پیش آی‌بی‌ام از امضای آن با ژاپن خودداری کرد)، نشان می‌دهد که روند جبران عقب‌ماندگی واقعی است. کلید هر دو تحول — ایجاد ظرفیت جدید در ابعادی عظیم در بحبوحه‌ی سرریز تولید و کمک به ظهور سریع رقیب جدید بزرگ — نیاز به مبارزه با کمبود ارزش اضافی ناشی از کاهش سودآوری و افزایش ادعاهای سرمایه‌ی مجازی و بنابراین بهره‌برداری از امکانی

است که اتحاد بوروکراتیک-سرمایه‌داری که اکنون در چین در راس قدرت است برای خلق و تصاحب ارزش اضافی با نرخ بسیار بالای استثمار، و هم‌هنگام استفاده از امکان فروش در بازار جدیدی انجام می‌دهد که در مقایسه با کل جمعیت چین کوچک و از لحاظ رابطه با ظرفیت‌های ایجادشده جزئی است، اما در زمانه‌ای که تقاضا با آهنگی بسیار کند رشد می‌کند، اگر نگوییم کاهش می‌یابد، بسیار بزرگ است.

در پایان، فقط می‌توانم دوباره تأکید کنم که آموزه‌ی جنگ بی‌پایان پاسخی است به تضادهای درهم‌گره‌خورده‌ای که با بازسازی کل اقتصاد آمریکا برای پاسخ‌گویی به نیازهای سرمایه‌ی مالی تحت سیطره‌ی انواع صندوق‌ها ایجاد شده است. تلاشی است برای پاسخ‌گویی به هراس و دلهره‌ای که هرگز آشکارا به رسمیت شناخته نشده اما همیشه وجود دارد، هراس و دلهره‌ی شهروندان آمریکا از تعلق داشتن به اقتصاد و کشوری که به‌شدت به سایر نقاط جهان وابسته است و در عین حال برتر از آن نیست مگر در دو زمینه: داشتن سلاح‌های کشتار جمعی و کنترل نمادین ذهن‌های مردان و زنان از طریق استثمار و بت‌واره‌پرستی کالایی و مالی. توسل به چنین بت‌واره‌پرستی بستر طبیعی پرورش بت‌واره‌پرستی مذهبی است، در حالی که این دومی سرپوشی است بر ناپیایی سیاست و میان‌مایگی رقت‌انگیز «ارزش‌هایی» که به واقع از آن‌ها دفاع می‌شود. نکته‌ی آخر: این واقعیت که جنگ بی‌پایان عمدتاً به نیازهای خاص امپریالیسم آمریکا پاسخ می‌دهد، آن هم فقط به شیوه‌ای به‌شدت تابع نیازهای سرمایه‌ی بهره‌آور و سودسهم‌آور در سایر کشورهای امپریالیستی و الیگارش‌ی‌های سراسر جهان، دلالت بر این امر نمی‌کند که با مخالفت آن‌ها روبه‌رو می‌شود. منافع مشترک خاص پرشمار و از اهمیت بالایی برخوردارند. با این حال، مهم‌تر از آن، نهاد مشترک مالکیت خصوصی آن منافع را مستحکم ساخته است. حتی بورژوازی‌ها و دولت‌هایی که به‌شدت مخالف حمله به عراق بودند، از پیامد شکست سیاسی آمریکا می‌هراسند. تحلیل وجود واقعی و هم‌هنگام حدومرز این تضادها مستلزم بررسی بیش‌تری است. وود آن‌ها را به رسمیت می‌شناسد، مثلاً وقتی می‌گوید که «هژمونی امپراتوری در جهان سرمایه‌داری جهانی» به معنای قدرت‌مندترین دولت است که «اقتصادها و دولت‌های رقیب را بدون وارد شدن به جنگ با آن‌ها کنترل می‌کند».[۳۱] نوشته‌ی او محرک چنین واکاوی است، حتی اگر چارچوب نظری‌اش موجب ارتقای آن نشود. یک بار دیگر از او و مجله‌ی **ماتریالیسم تاریخی** برای برگزاری این بحث سپاس‌گزارم.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *The Economic Foundations of Contemporary Imperialism* از François Chesnais که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

[1]. Wood 2003, p. 127.

[2]. Wood 2003, p. 139.

[۳]. در واقع این قدیمی‌ترین مورد است که به سپرده‌های شرکت‌های چند ملیتی آمریکایی در بانک‌های شهر لندن در اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و ایجاد اولین بازار مالی کنترل‌زدایی‌شده‌ی برون‌کرانه‌ای یورو دلار برمی‌گردد. از جمله بنگرید به Chesnais 2004.

[۴]. نقل قول‌ها از نظریه‌های ارزش اضافی، پیوست ۱ درباره‌ی «درآمد و خاستگاه‌های آن» برگرفته شده است. نویسنده‌ی مقاله‌ی کنونی به ترجمه‌ی فرانسوی این اثر مارکس رجوع کرده است.

[۵]. Harvey 1982، ص. ۳۱۹. هاروی یکی از معدود نویسندگانی است که دو رشته‌ی نظری در پشت مفهوم سرمایه‌ی مالی را شناسایی کرده و سعی در ترکیب آن‌ها داشته است. این رشته‌ها شامل فرآیند گردش سرمایه‌ی بهره‌دار و شناسایی و تحلیل «بلوک قدرت نهادینه درون بورژوازی» است که در حدود ۱۸۹۰ پدیدار می‌شود. بنگرید به Harvey 1982، ص. ۳۱۶.

[۶]. این مفهوم از Harvey 2003 وام گرفته شده است. با این حال، من آن را به گونه‌ای به کار می‌برم که رابطه مستقیمی، که در تحلیل هاروی واقعاً وجود ندارد، بین این پدیده بسیار مهم و مقیاس ادعاهای مالکیت بر محصول فعلی و آینده که از فرآیند معاصر انباشت سرمایه‌ی مجازی نیمه‌خودمختار به شکل سهام و اوراق قرضه ناشی می‌شود، برقرار شود. در صورت فروپاشی کامل بازارهای سهام، صاحبان سهام مطالبات خود را به عنوان مالکیت واقعی تلقی کرده و به دنبال اجرای «دستمزد» مرتبط خواهند بود. من در اثرم تلاش می‌کنم تحلیل هاروی را از سرمایه‌ی مجازی، که در کتاب ۱۹۸۲ او عمدتاً بر اساس ایجاد اعتبار توسط بانک‌ها استوار بود و در آن زمان کافی به نظر می‌رسید، چندین گام به جلو ببرم که شامل احیای کامل بازارهای سهام و اوراق قرضه و تمام ایجاد سرمایه موهوم اطراف آن‌ها (مشتقات و غیره) می‌شود.

[7]. Lenin 1982, Chapter 8.

[8]. Wood 2003, p. 4.

[9]. Wood 2003, pp. 3–4.

[10]. Wood 2003, p. 4.

[11]. Ibid.

[12]. Again, see <www.marxists.org>.

[13]. See above

[14]. Wood 2003, p. 115.

[15]. See Metcalf and Metcalf 2001, Chapter 6.

[۱۶]. البته، جی.ای. هابسون اولین کسی بود که این فرآیند را تحلیل کرد. این نکته را نیز هانا آرنت در مجلد اول اثر گسترده‌اش — درباره‌ی **توتالیتاریسم** — که به **امپریالیسم** پرداخته و کم‌تر مورد مطالعه قرار گرفته، ذکر کرده است. تحلیل او به شدت بر علل و پیامدهای سلطه‌ی بریتانیا در هند متمرکز است. آرنت خواستار تحلیل دقیقی از فرآیندی است که در آن «تولید بیش از حد سرمایه و ظهور "پول اضافی"، که نتیجه‌ی پس‌انداز بیش از حد بود، و دیگر نمی‌توانست سرمایه‌گذاری مولدی در داخل مرزهای ملی پیدا کند» منجر به وضعیتی شد که در آن «صدور قدرت به ملایمت از پی صادرات پول رخ داد، در حالی که سرمایه‌گذاری‌های کنترل‌نشده در کشورهای دوردست این خطر را داشت که بخش‌های بزرگی از جامعه را به قمارباز تبدیل کند، کل اقتصاد سرمایه‌داری را از یک نظام تولیدی به یک نظام سوداگری مالی تغییر دهد و سودهای تولیدی را با سودهای کمیسیون‌ی جایگزین کند». بنگرید به Arendt 1968، ص. ۱۵.

[17]. Wood 2003, p. 141.

[18]. Wood 2003, p. 133.

[19]. Wood 2003, p. 134.

[۱-۱۹]. تریاد به سه مرکز مسلط بر اقتصاد جهانی تا اواخر دهه ۱۹۹۰ اشاره دارد: آمریکا، اتحادیه‌ی اروپا، ژاپن؛ یا به طور گسترده‌تر، آمریکای شمالی، اروپا (غربی) و ژاپن. با این حال، از آغاز هزاره‌ی جدید، وزن اقتصادی جمعی سه‌گانه به دلیل ظهور سریع کشورهای موسوم به بریک (برزیل، روسیه، هند و چین - یا بریکس، شامل آفریقای جنوبی) و کشورهای بعدی یازده‌گانه (بنگلادش، مصر، اندونزی، ایران، مکزیک، نیجریه، پاکستان، فیلیپین، کره جنوبی، ترکیه و ویتنام) کاهش یافته است. در نتیجه، این اصطلاح اکنون کم‌تر به کار می‌رود.

[۲-۱۹]. توافقی‌نامه‌ی چندگانه‌ی الیاف (MFA) تجارت جهانی منسوجات و پوشاک را در سال‌های ۱۹۷۴ تا ۱۹۹۴ تحت نظارت داشت و بر مقدار صادرات کشورهای در حال توسعه به کشورهای توسعه‌یافته محدودیت‌هایی اعمال می‌کرد. جانشین آن، توافق‌نامه منسوجات و پوشاک (ATC)، در ۱ ژانویه ۲۰۰۵ به پایان رسید.

[۲۰]. مرجع کلاسیک تحلیل مارکسیستی از سازوکارهای مصادره و ادغام اجباری تولیدکنندگان خودکفا در بازار در کشورها و مناطقی که به تدریج تحت روابط مالکیت و تولید سرمایه‌داری قرار می‌گیرند، فصول ۲۷ تا ۳۰ کتاب *انباشت سرمایه* نوشته لوکزامبورگ است که به حق الهام‌بخش آثار اخیر هاروی بوده است. بنگرید به *Luxemburg 1971*.

[۲۱]. این امر ممکن است به دلیل تاثیر بیش از حد نظریه‌ی «سرمایه‌داری کازینویی» و «پول دیوانه» سوزان استرنج باشد. بنگرید به *Strange 1986 and 1998*.

[22]. See Marx's *Capital*, Book III, Chapter 36 at <www.marxists.org>.

[۲۳]. از جمله به داده‌ها و مراجع در وب سایت کمیته لغو بدهی جهان سوم، <www.cadtm.org> بنگرید. این محاسبات ادعای وود را رد می‌کند که «تشخیص انتقال ثروت از کشورهای ضعیف‌تر به کشورهای قوی‌تر، سخت‌تر از امپراتوری‌های استعماری قبلی است». بخش بزرگی از جنبش ضد جهانی‌سازی این شکل بسیار محسوس انتقال ثروت را درک و با آن مبارزه می‌کند.

[24]. Wood 2003, p. 164.

[25]. Wood 2003, p. 167.

[26]. Wood 2003, p. 141.

[۲۷]. احساس می‌کنم ال وود تعهد شخصی قوی‌ای به رابرت برنر دارد. دلایل آن را نمی‌دانم، اما می‌شود فرض کرد که باید به حمایت از یک‌دیگر در مبارزه‌های فکری - سیاسی در داخل نهادهای چپ آنگلو ساکسون مربوط باشند. عدم اشاره به هاروی ممکن است این حدس را تأیید کند. به عنوان فردی خارجی، فقط می‌توانم بر اساس ارزیابی خود از کفایت یا نارسایی تفسیر برنر از تضادهای درونی سرمایه‌داری معاصر تصمیم بگیرم.

[28]. Wood 2003, pp. 141-2, emphasis added.

[29]. Wood 2003, p. 151.

[۳۰]. این پاراگراف بر اساس بخشی از داده‌های ارزش‌مند *Duménil and Lévy 2004* است. این نوشته اکنون به زبان انگلیسی به صورت خلاصه شده در وب سایت آن‌ها <www.jourdan.ens.fr/~levy> موجود است. تفسیر از من است که در چند نکته با آن‌ها هم‌نظر، اما در کل بسیار متفاوت است.

[31]. Wood 2003, p. 157.

- Arendt, Hannah 1968, *Imperialism*, New York: Harcourt Brace.
- Chesnais, François 2004, 'Le Capital de placement, accumulation, internationalisation, effets économiques et politiques' in *La Finance mondialisée : racines sociales et politiques, configuration, conséquences*, edited by François Chesnais, Paris: Editions La Découverte.
- Duménil, Gérard and Dominique Lévy 2004, 'Le Néolibéralisme sous hégémonie états-unienne', in *La Finance mondialisée : racines sociales et politiques, configuration, conséquences*, edited by François Chesnais, Paris : Editions La Découverte.
- Harvey, David 1982, *The Limits to Capital*, Oxford: Basil Blackwell.
- 2003, *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.
- Lenin, Vladimir 1982 [1917] *Imperialism, The Highest Stage of Capitalism*, Moscow: Progress Publishers.
- Luxemburg, Rosa 1971 [1913] *The Accumulation of Capital*, London : Routledge and Kegan Paul.
- Metcalf, B.D. and T.R. Metcalf 2001, *A Concise History of India*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Strange, Susan 1986, *Casino Capitalism*, Oxford: Basil Blackwell.
- 1998, *Mad Money*, Manchester: Manchester University Press.
- Wood, Ellen Meiksins 2003, *Empire of Capital*, London: Verso.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4d0>



شِمای مارکسی باز تولید ساده

انباتست سرمایه: بخش نخست، فصل چهارم

۴ اوت ۲۰۲۴

نوشته‌ی: رزا لوکزامبورگ

ترجمه‌ی: کمال خسروی

بنگریم به فرمول $c+v+m$ ، هم‌چون بیان کل محصول اجتماعی. آیا در این جا صرفاً با ساختمانی نظری، همانا با دیسه‌نما [شِما]یی انتزاعی روبه‌رویییم، یا در کاربست این فرمول برای کل جامعه معنایی واقعی نهفته است؟ آیا این فرمول موجودیتی عینی دارد؟

سرمایه‌ی ثابت، c ، به‌لحاظ نظری نخست از سوی مارکس به‌مثابه‌ی مقوله‌ای طرح شد که معنا و اهمیتی شالوده‌ریز دارد. البته پیشاپیش خود [آدام] اسمیت که منحصرأ با مقولات سرمایه‌ی مستقر [fix] و سرمایه‌ی در گردش واکاوی می‌کرد، سرمایه‌ی مستقر را واقعاً و ناآگاهانه به سرمایه‌ی ثابت [konstant] بدل

کرد، به عبارت دیگر آن را دربردارنده‌ی نه فقط وسائل تولید تعریف کرد که طی سال‌های متعدد مستهلک می‌شوند، بلکه وسائل تولیدی نیز که سالانه به تمامی در فرآیند تولید مصرف می‌شوند. [۱] اصل جزمی خودِ او مبنی بر تجزیه و تحویل کل ارزش به $v+m$ و شیوه‌ی استدلال او برای این جزم، او را به آن‌جا رساندند که دو مقوله‌ی دال بر شرایط تولید — همانا کار زنده و همه‌ی وسائل تولید مرده — را از یک‌دیگر متمایز کند. از سوی دیگر، هنگامی که او می‌کوشید بر مبنای تک سرمایه‌ها و درآمدهای منفرد کل فرآیند تولید اجتماعی را سامان دهد، از سرمایه‌ی «مستقر»، در واقعیت چیزی جز سرمایه‌ی ثابت برایش باقی نمی‌ماند.

هر تک سرمایه‌دار برای تولید کالاهایش وسائل تولید مادی معینی مانند ساختمان‌ها، مواد خام و کارافزارها را به کار می‌بندد. بنابراین به نظر می‌آید که برای تولید کلیه‌ی کالاها در جامعه‌ای مفروض کلیه‌ی وسائل تولید مادی‌ای که از سوی تک سرمایه‌داران به کار بسته شده است، ضرورت داشته باشد. وجود این وسائل تولید در جامعه امری کاملاً واقعی است، هرچند که در هیأت تک سرمایه‌های خصوصی موجود باشد. این واقعیت، شرط عام و مطلق تولید اجتماعی در تمامی شکل‌های تاریخی‌اش را بیان می‌کند. شکل ویژه‌ی [تولید] سرمایه‌دارانه خود را در این امر بیان می‌کند که وسائل مادی تولید، همانا C ، به‌مثابه‌ی سرمایه‌ی ایفای نقش می‌کنند، یعنی در مقام مایملک نا-کارکنندگان، در مقام قطب مقابل نیروهای کار پرولتری و به‌عنوان نقطه‌ی متقابل کار مزدی. v ، همانا سرمایه‌ی متغیر، برابر است با حاصل جمع مزدهایی که در جامعه طی تولید سالانه به‌طور واقعی پرداخت شده است. این واقعیت نیز وجودی واقعی و عینی دارد، هرچند در قالب شمار بسیاری از تک مزدها پدیدار شود. در هر جامعه شمار نیروهای کاری که به‌طور واقعی به تولید مشغولند و نیز حفظ و بقای سالانه‌ی آن‌ها، مسئله‌ای است برخوردار از اهمیتی بنیادین. شکل ویژه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی این مقوله‌ی v ، یعنی سرمایه‌ی متغیر به این معناست که: (۱) وسیله‌ی معاش کارگران، در برابر اینان در مقام مزد، یعنی قیمت نیروی کار فروخته شده‌شان قرار می‌گیرد، به‌مثابه‌ی سرمایه‌ای متعلق به دیگران، به نا-کارکنندگان، به دارندگان وسائل مادی تولید؛ (۲) به‌مثابه‌ی مبلغی پول، به عبارتی دیگر، به‌مثابه‌ی پیکره‌ی ارزشی وسائل معاش. v ، هم بیان‌گر آن است که کارکنندگان به معنایی مضاعف «آزاد»ند: شخصاً آزادند و نیز آزادند از مالکیت همه‌ی وسائل تولید؛ و هم این که تولید کالایی شکل عام تولید در جامعه‌ی مورد نظر است.

سرانجام m — ارزش اضافی — معرف مجموع کل همه‌ی ارزش اضافی‌هایی است که همه‌ی تک سرمایه‌داران به آن دست یازیده‌اند. در هر جامعه‌ای کاری بیش‌تر [از نیاز] صورت می‌گیرد و مثلاً در

جامعه‌ی سوسیالیستی نیز باید کاری بیش‌تر [از نیاز] صورت گیرد. آن‌هم به معنایی سه‌گانه: [الف] به‌مثابه‌ی کمیتی از کار برای حفظ و بقای نا-کارکنندگان (ناتوانان از کار، کودکان، سال‌خوردگان، از پا افتادگان، کارمندان امور عمومی و نیز دارندگان حرفه‌های به‌اصطلاح آزاد [لیبرال] که مستقیماً در فرآیند تولید شرکت نمی‌کنند [۲]); [ب] به‌مثابه‌ی ذخیره‌ی جامعه برای سوانح یا فاجعه‌های بنیادینی که خطر حذف کل توده‌ی تولید سالانه را به همراه می‌آورند (خشک‌سالی، آتش‌سوزی جنگل‌ها، سیل و توفان) و سرانجام [ج] ذخیره‌ای برای گسترش تولید، چه در اثر رشد و افزایش جمعیت، چه به سبب ارتقای متمدنانه‌ی نیازها. شکل سرمایه‌دارانه‌ی [نیاز به کار بیش‌تر] خود را از زاویه‌ای مضاعف بیان می‌کند: (۱) این‌که کار مازاد باید به‌مثابه‌ی ارزش اضافی، یعنی در شکل کالایی و قابل تحقق به پول صورت گیرد؛ (۲) این‌که به عنوان مایملک نا-کارکنندگان مالک ابزار تولید پدیدار شود.

سرانجام، هردو عامل $v+m$ نیز روی هم رفته بازنمایاننده‌ی مقداری عینی با اعتباری عام‌اند: همانا مجموع کل کار زنده‌ای که در طی یک سال در جامعه صورت گرفته است. هر جامعه‌ی انسانی، فارغ از شکل تاریخی‌اش، باید به این واقعیت التفات داشته باشد، هم در عطف به نتایجی که عاید شده‌اند و هم در رابطه با نیروهای کار موجود و در دسترس، به‌طور اعم. اجزای $v+m$ نیز پدیداری عام و مستقل از شکل‌های تاریخی ویژه‌ی جامعه است. بیان سرمایه‌دارانه‌ی اجزای این مجموعه خود را نه فقط در ویژگی‌های کیفی هردوی آن‌ها — که پیش‌تر برجسته‌شان کردیم — بلکه هم‌چنین در نسبت کمی‌ای نهفته است که در آن، v نشان‌گر گرایش به‌سوی کم‌ترین میزان [مینیموم] فیزیولوژیک و اجتماعی‌ای است که برای موجودیت نیروی کار ضروری است؛ و نیز میل به‌سوی تنزل اجباری آن. هم‌چنین نمایان‌کننده‌ی گرایشی است که همواره m به‌سوی رشد، به نسبت v ، و به زیان آن، دارد.

وضعیت اخیر، نهایتاً بیان‌کننده‌ی خودویژگی مسلط تولید سرمایه‌دارانه است: همانا این واقعیت که آفرینش و تصرف ارزش اضافی هدف حقیقی و انگیزه و رانه‌ی پیش‌برنده‌ی این تولید است.

می‌توان دید: مناسباتی که مبنای فرمول سرمایه‌دارانه‌ی کل محصول‌اند، اعتبار عام دارند و در هر شکل اقتصادی سازمان‌یافته بر اساس برنامه، برابریستای تنظیمی آگاهانه از سوی جامعه می‌شوند؛ در جامعه‌ی کمونیستی برابریستای کلیه‌ی کارکنندگان و ارگان‌های دمکراتیک آن‌ها؛ و در جامعه‌ای مبتنی بر حاکمیت طبقاتی، برابریستای محافل داراییان و قهر استبدادی آن‌ها. در شکل سرمایه‌دارانه‌ی تولید امکان تنظیم

برنامه‌مند کل این روابط وجود ندارد. تمامیت سرمایه‌ها و کالاهای جامعه در واقع مرکب است از مجموعه‌ی بی‌شماری از تک سرمایه‌های شاخه شاخه و پراکنده و اقلامی از تک تک کالاها.

اینک این پرسش پیش می‌آید که آیا به این ترتیب خود این مجموعه از ارقام در جامعه‌ی سرمایه‌داری معنایی بیش‌تر از سیاهه‌ی صرف آماری دارد و علاوه بر آن از خصلتی بسیار نادقیق و پرنوسان برخوردار است. با این حال آن‌چه از این طریق در مقیاس کل جامعه بیان می‌شود این است که وجود منفرد و کاملاً مستقل و خودستاینده‌ی بنگاه‌های مبتنی بر مالکیت خصوصی سرمایه‌داری صرفاً نشان‌گر شکل تاریخیاً مشروط‌اند، در حالی که شالوده‌ی آن‌ها پیوستار اجتماعی است. هرچند تک سرمایه‌ها به‌گونه‌ای کاملاً مستقل عمل می‌کنند، و در این‌جا تنظیم اجتماعی کاملاً غایب است، اما حرکت کل همه‌ی سرمایه‌ها به‌مثابه‌ی تمامیتی یگانه و یک‌پارچه تحقق می‌یابد. این حرکت کل نیز خود را در شکل‌های اختصاصاً سرمایه‌دارانه بیان می‌کند. در حالی که تنظیم روابط در هر شکل تولید سازمان‌یافته‌ی با برنامه‌عمدتاً معطوف به نسبت کار انجام‌یافته به کاری است که هنوز باید انجام پذیرد — یا به زبان فرمول ما: نسبت بین $(v+m)$ به C — یا نسبت بین مجموع لوازم معاش ضروری به وسائل تولید ضروری — در فرمول: نسبت همان $(v+m)$ به C — در تولید سرمایه‌دارانه کل کار اجتماعی ضروری برای حفظ و نگهداری وسائل تولید مرده و نیز نیروی کار زنده، به‌مثابه‌ی یک کل واحد و یک‌پارچه، همانا سرمایه تلقی می‌شود، کل واحدی که رو در روی کار مازاد انجام‌یافته، یعنی m یا ارزش اضافی، قرار می‌گیرد. رابطه‌ی بین این دو مقدار m و $(C+v)$ ، رابطه‌ای واقعی، عینی و ملموس در جامعه‌ی سرمایه‌داری است، همانا **نرخ میانگین سود** که به‌طور واقع نیز هر سرمایه‌ی خصوصی را در مقام بخشی از یک کل مشترک، از کل سرمایه‌ی اجتماعی تلقی می‌کند و سود هر تک سرمایه را با استناد به بزرگی آن، در مقام سهمی که از کل ارزش استثمارشده از جامعه نصیب آن شده است، بدون توجه به سهمی که آن سرمایه به‌طور واقعی در این مجموعه‌ی ارزش ادا کرده، به آن محول می‌کند. بنابراین کل سرمایه‌ی اجتماعی و همتای آن، همانا کل ارزش اجتماعی، صرفاً مقادیری واقعی از وجودی عینی نیستند، بلکه رابطه‌ی بین آن‌ها، یعنی سود میانگین — به میانجی مکانیسم قانون ارزش — رهبر و راهبر کل مبادله است، یعنی نسبت کمی مبادله‌ی انواع تک کالاها بین یک‌دیگر، مستقل از نسبت ارزشی ویژه‌شان، هم‌چنین تنظیم‌کننده‌ی تقسیم کار اجتماعی، یعنی تخصیص سهم‌های متناظر سرمایه و نیروی کار به سپهرهای تولید منفرد و رشد و گسترش بارآوری کار که از یک‌سو مشوق تک سرمایه‌ها به پیش‌تازی و اقدام مبتکرانه است تا خود را به سطحی بالاتر از سود میانگین ارتقاء دهند و از سوی دیگر، گسترش و رواج پیشرفت‌های حاصله از

تولیدهای منفرد، به سطح کل تولید. در یک کلام: حکمرانی کامل کل سرمایه‌ی اجتماعی بر حرکت‌های ظاهراً قائم به ذات تک سرمایه‌ها، به میانجی نرخ میانگین سود. [۳]

بنابراین فرمول $C+V+m$ ، نه فقط سازگار با ترکیب ارزشی هر تک کالا است، بلکه بر جملگی کالاهای تولیدشده در یک جامعه نیز انطباق دارد. اما این انطباق صرفاً ناظر است بر ترکیب ارزشی. فراتر از این سطح، تشابه و تناظر مذکور دیگر وجود ندارد.

اگر ما کل محصول جامعه‌ای را که به شیوه‌ی سرمایه‌دارانه تولید می‌کند به مثابه‌ی یک کلیت و در مقام محصول کار سالی در نظر بگیریم که قصد واکاوی اجزای مربوط به آن را داریم، آن‌گاه فرمول مذکور، فرمولی به تمام معنا دقیق است. عنصر C در این فرمول نشان می‌دهد چه مقدار کار گذشته، کار انجام‌یافته در سال‌های پیشین، در هیأت وسایل تولید، در محصول سال جاری مداخله دارد. عنصر $v+m$ ، اجزای ترکیبی محصولی را نشان می‌دهد که منحصراً در سال اخیر به میانجی کار تازه آفریده شده است و سرانجام رابطه‌ی v و m ، توزیع و تقسیم سهم سالانه‌ی کار جامعه بین حفظ و بقای کارکنندگان و نا-کارکنندگان را به ما نشان می‌دهد. این واکاوی، برای بازتولید تک سرمایه نیز، فارغ از پیکره‌ی مادی محصولی که پدید آورده، درست و تعیین‌کننده است. نزد سرمایه‌دار صنعت ماشینی، C ، v و m بدون هیچ‌گونه تمایزی دوباره در هیأت ماشین یا اجزای ماشین پدیدار می‌شوند. نزد هم‌کارش در شاخه‌ی [تولید] شکر، C ، v و m ، در هیأت شکر از درون فرآیند تولید زاده می‌شوند. نزد مالک یک رقاص‌خانه، در قالب غمزه‌های رقاصان و آداهای «شعبده‌بازان» شیئیت می‌یابند. تمایز آن‌ها با یک‌دیگر در محصولی بی‌تمایز، فقط این است که آن‌ها اجزای ارزشی و سهم ارزشی مقسومی از محصول‌اند. و این امر، به تنهایی برای بازتولید تک سرمایه کاملاً بسنده است. زیرا بازتولید تک سرمایه با پیکره‌ی ارزشی سرمایه آغاز می‌شود و نقطه‌ی عزیمت‌ش مبلغ معینی پول است که از تحقق [ارزش] محصولات تولیدشده به دست آمده است. به این ترتیب، فرمول $C+v+m$ شالوده‌ای است موجود برای تقسیم و توزیع آن مبلغ پول به بخشی برای خرید وسایل مادی تولید، بخشی دیگر برای خرید نیروی کار و بخش سومی برای مصرف شخصی سرمایه‌دار، اگر — چنان‌که ما در این جا و در وهله‌ی نخست فرض گرفته‌ایم — بازتولید ساده صورت پذیرد، یا فقط بخشی از آن به مصرف شخصی سرمایه‌دار برسد و بخشی دیگر به خدمت بزرگ‌تر کردن سرمایه درآید؛ در این صورت قرار است بازتولید گسترده صورت گیرد. این که سرمایه‌دار باید برای بازتولید واقعی با چنین توزیع و تقسیمی برای سرمایه‌ی پولی دوباره به بازار کالاها گام نهد تا بتواند پیش‌شرط‌های عینی تولید — یعنی مواد خام، کارافزارها و غیره و نیز نیروی کار — را به دست آورد، امری است بدیهی. اما این امر که

تک سرمایه‌دار بتواند در بازار وسائل تولید و نیروی کاری را که برای کسب و کارش به آن نیاز دارد، به‌طور واقعی هم پیدا کند، در نگاه تک سرمایه‌دار و ایدئولوگ‌های دانشمندی، همانا اقتصاددانان و لنگار نیز بدیهی به‌نظر می‌آید.

در کل تولید اجتماعی وضع به‌گونه‌ی دیگری است. مبادله‌ی کالاها، از منظر کل جامعه، فقط می‌تواند یک جابجایی و تغییر مکان همه‌جانبه‌ی اجزایی از محصول کل را به انجام رساند، اما نمی‌تواند ترکیب عینی آن را تغییر دهد. این تغییر مکان کماکان می‌تواند بازتولید کل سرمایه را فقط زمانی میسر کند که در کل محصول تولیدشده در دوره‌ی تولیدی ماقبل، اولاً وسائل تولید کافی، ثانیاً وسائل معاش مکفی برای حفظ و بقای شمار پیشین نیروهای کار و ثالثاً — و سرآخر و نه هرگز بی‌اهمیت‌تر — وسائل معاش لازم برای حفظ و بقای «درخور» طبقه‌ی سرمایه‌دار و متعلقانش، موجود باشد. این‌جا به قلمرو تازه‌ای رهنمون می‌شویم: از قلمرو مناسبات ارزشی ناب به قلمرو جنبه‌ی مادی و عینی. اینک مسئله بر سر قابلیت و پیکره‌ی مصرفی کل محصول اجتماعی است. آن‌چه برای تک سرمایه‌دار کاملاً بی‌تفاوت* است، از منظر سرمایه‌دار کل به نگرانی‌ای جدی بدل می‌شود. در حالی که برای تک سرمایه‌دار بی‌بروبرگرد علی‌السویه است که کالاهای تولیدشده از سوی او ماشین، شکر، کود مصنوعی باشد یا کاغذ پاره‌ای از یاوه‌گویی‌ها، و فقط مهم این است که آن را به‌دست مشتری برساند تا سرمایه‌اش را بعلاوه‌ی ارزش اضافی متحقق کند، برای سرمایه‌دار کل اهمیت بی‌کرانی دارد که کل محصول پیکره و قابلیت مصرفی کاملاً معینی داشته باشد و این‌که در این محصول کل سه چیز موجود باشند: وسائل تولید برای از سرگیری فرآیند کار، وسائل معاش ساده و متعارف برای حفظ و بقای طبقه‌ی کارگر و لوازم معاشی مرغوب‌تر و دارای جنبه‌ی تجملی لازم برای حفظ و بقای خود سرمایه‌دار کل. آری، در این‌جا آرزوها عام و مبهم نیستند، بلکه کاملاً به‌دقت به‌لحاظ کمی تعیین یافته‌اند. اگر بپرسیم که مقدار چیزهای مورد نیاز سرمایه‌دار کل از این سه نوع چقدر است، آن‌گاه — همیشه با این پیش‌فرض که نقطه‌ی عزیمت ما بازتولید ساده است — تخمینی دقیق را در ترکیب ارزشی کل محصول سالانه‌ی سال جاری پیدا می‌کنیم. فرمول $C+V+M$ که ما آن را چه برای کل سرمایه و چه هر تک سرمایه به‌مثابه‌ی توزیع و تقسیم صرفاً کمی کل ارزش، یعنی برای مقدار کار نهفته در کل محصول سالانه‌ی جامعه تلقی کرده‌ایم، اکنون به‌مثابه‌ی شالوده‌ای معلوم برای توزیع و تقسیم مادی محصول نیز پدیدار می‌شود. روشن است که برای از سرگرفتن بازتولید در مقیاسی ثابت، سرمایه‌دار کل باید در محصول کل تازه‌اش آن مقدار از وسائل تولید را بیابد که با مقدار C او برابر و منطبق باشد، هم‌چنین همان مقدار وسیله‌ی معاش برای کارگران که با V ، مجموع مبلغ مزدها، برابر و

منطبق باشد و همان مقدار از وسائل معاش نفیس برای خود او و بستگانش که مقدار m مستلزم آن است. بنابراین ترکیب ارزشی کل محصول سالانه‌ی جامعه خود را به شیوه‌ی زیر به زبان پیکره‌ی مادی محصول ترجمه می‌کند: اگر قرار است بازتولید ساده میسر گردد، کل C جامعه باید در مقام همان اندازه وسائل تولید، v در مقام لوازم معاش کارگران و m در مقام وسائل معاش سرمایه‌دار دوباره پدیدار شود.

اینک به تمایزی ملموس بین تک سرمایه‌دار و سرمایه‌دار کل می‌رسیم. اولی، هربار سرمایه‌ی ثابت و سرمایه‌ی متغیر و نیز ارزش اضافی‌اش را بازتولید می‌کند: (۱) هر سه جزء در قالب محصولی یک‌پارچه و یگانه با همان پیکره‌ی مادی موجودند؛ (۲) در هیأتی کاملاً بی‌تفاوت که نزد هر تک سرمایه‌دار ساخت‌وبافت متفاوتی با سرمایه‌دار دیگر دارد. سرمایه‌دار کل هربار هر جزء ارزشی از سرمایه‌ی سالانه‌اش را در پیکره‌ی مادی متفاوتی بازتولید می‌کند، آن‌هم در قالب C برای وسائل تولید، v برای لوازم معاش کارگران، و m برای لوازم معاش سرمایه‌داران. برای بازتولید تک سرمایه فقط نسبت‌های ارزشی تعیین‌کننده بودند و شرایط مادی در مقام پیش‌شرط مبادله‌ی کالاها، پدیداری بدیهی تلقی می‌شد. در بازتولید کل سرمایه نسبت‌های ارزشی با جایگاه‌های مادی متحد می‌شوند. در عین حال روشن است که تک سرمایه فقط مادامی می‌تواند جنبه‌های ارزشی را لحاظ کند و جنبه‌های مادی را به‌مثابه‌ی قانونی آسمانی تلقی کند که برعکس سرمایه‌ی کل بتواند مسئولیت جنبه‌های مادی را برعهده بگیرد. اگر کل C جامعه نتواند در پیکره‌ی مادی‌اش سالانه همان اندازه وسائل تولید بازتولید کند، آن‌گاه بی‌هوده است که تک سرمایه‌دار با پولی که از طریق تبدیل سرمایه‌ی ثابتش — که به پول دگردیسی یافته — به بازار رود، چرا که نخواهد توانست شرایط مادی ضروری برای بازتولید فردی‌اش را در آن‌جا بیابد. بنابراین از منظر بازتولید، فرمول عام $C+v+m$ برای سرمایه‌ی کل کفایت نمی‌کند؛ به علاوه این گواه و اثبات دیگری است برای این‌که مقوله‌ی بازتولید چیزی واقعی و بیش‌تر از توصیفی صرف برای مقوله‌ی تولید است. بنابراین ما باید به‌مراتب بیش‌تر تمایزاتی در سرشت مادی قائل شویم و به جای تلقی سرمایه‌ی کل به‌مثابه‌ی کلی واحد و یک‌پارچه، آن را در سه بخش اصلی‌اش به نمایش گذاریم و برای ساده کردن موضوع — چراکه این کار به‌لحاظ نظری زیانی نمی‌رساند — آن را در دو بخش [بزرگ] مورد ملاحظه قرار دهیم: [یک:] در مقام تولید وسائل تولید و [دو:] به‌مثابه‌ی تولید وسائل معاش برای کارگران و سرمایه‌داران. هر بخش باید جداگانه مورد ملاحظه قرار گیرد، چنان‌که در هر بخش، شرایط بنیادین تولید سرمایه‌دارانه ملحوظ باشند. اما در عین حال ما باید جنبه‌های بازتولید را از زاویه‌ی پیوستارهای متقابل در هر دو بخش برجسته کنیم. زیرا فقط با

لحاظ کردن این پیوستار شالوده‌های بازتولید کل سرمایه‌ی اجتماعی به‌مثابه‌ی یک کل واحد و یک پارچه قابل استنتاج خواهند بود.

به این ترتیب اگر نقطه‌ی عزیمت ما تک سرمایه باشد، به‌هنگام بازنمایی سرمایه‌ی کل و کل محصولش، نوعی جابه‌جایی روی می‌دهد. به‌لحاظ کمی، یعنی در مقام مقادیر ارزشی، C ی جامعه دقیقاً مرکب است از مجموعه‌ی سرمایه‌های ثابت تک سرمایه‌ها، در مورد دو عنصر دیگر v و m نیز وضع از همین قرار است. اما شکل پدیداری آن‌ها دچار جابه‌جایی شده است. در حالی که C ی تک سرمایه از درون فرآیند تولید در مقام جزء ارزشی مجموعه‌ی متنوع و بی‌شماری از اشیاء مصرفی دوباره بیرون می‌آید، همین سرمایه‌ی ثابت در محصول کل، به‌اصطلاح روی‌هم‌رفته، در مقدار معینی از وسائل تولید پدیدار می‌شود. همچنین v و m در تک سرمایه‌ها که دوباره به‌مثابه‌ی تکه‌هایی از مجموعه‌ای کالایی با جلوه‌ای متلون آشکار می‌شوند، در محصول کل روی‌هم‌رفته منطبق‌اند بر مقداری از لوازم معاش برای کارگران و سرمایه‌داران. این واقعیتی است که اسمیت نیز در ملاحظاته‌ش درباره‌ی عدم تطابق مقولات سرمایه‌ی مستقر، سرمایه‌ی در گردش و درآمد نزد تک سرمایه‌دار و در جامعه تقریباً به آن نائل شد.

ما به نتایج زیر رسیدیم:

۱ - تولید مجموع جامعه از منظری کلی می‌تواند درست مانند تولید تک سرمایه‌دار در فرمول $C+v+m$ بیان شود.

۲ - تولید اجتماعی به دو بخش تقسیم می‌شود: تولید وسائل تولید و تولید وسائل معاش.

۳ - هر دو بخش به‌نحو سرمایه‌دارانه عمل می‌کنند [هدف] تولید ارزش [است]، و بنابراین فرمول $C+v+m$ برای هر دو بخش مصداق دارد و در هر دو به کار بسته می‌شود.

۴ - هر دو بخش به یک‌دیگر وابسته و نیازمندند و از این‌رو باید دال بر مناسبات کمی معینی باشند. به این ترتیب که یک بخش باید همه‌ی وسائل تولید هر دو بخش، و بخش دیگر همه‌ی وسائل معاش برای کارگران و سرمایه‌داران هر دو بخش را تولید کند.

با عزیمت از این زاویه‌ی دید، مارکس فرمول زیر را برای بازتولید سرمایه‌دارانه طراحی کرد:

I	+ξ+++c	+۱+++v	=۱+++m	۶+++ وسائل تولید
II	+۲+++c	+۵+++v	=۵+++m	۳+++ وسائل مصرف

اعداد این فرمول بیان‌کننده‌ی مقادیر ارزشی، همانا مقادیر پولی هستند که اندازه‌ی آن‌ها دل‌خواهانه انتخاب شده، اما **نسبت‌های شان** دقیق است. تمایز دو بخش در نوع و پیکره‌ی مصرفی کالاهایی است که تولید می‌کنند. گردش کالاهای آن‌ها در رابطه‌ی متقابل با یک‌دیگر به‌نحو زیر صورت می‌گیرد: بخش نخست برای کل تولید، یعنی برای خود و برای بخش دوم وسائل تولید را فراهم می‌آورد؛ نتیجه‌ی این کار این است که برای ادامه‌ی بازتولیدی سرراست و بدون اختلال (در این‌جا کماکان بازتولید ساده، یعنی بازتولید به مقیاس گذشته مفروض است)، باید محصول کل بخش نخست (I، ۶۰۰۰)، ارزشی برابر با مجموع سرمایه‌ی ثابت هر دو بخش (بخش I، ۴۰۰۰ + بخش II، ۲۰۰۰) داشته باشد. به همین ترتیب بخش دو، لوازم معاش را برای کل جامعه، یعنی هم برای کارگران و سرمایه‌داران خود، و هم سرمایه‌داران و کارگران بخش نخست تدارک می‌بیند. نتیجه این که برای جریان سرراست و بدون اختلال مصرف و تولید و ازسرگیری‌اش در مقیاس گذشته ضرورت دارد که حجم کل لوازم معاش فراهم‌آمده از سوی بخش دو، ارزشش برابر با مبالغ درآمد همه‌ی کارگران شاغل و سرمایه‌داران جامعه باشد؛ در فرمول فوق، یعنی ۳۰۰۰ واحد بخش دو = (۱۰۰۰v+۱۰۰۰m) بخش I + (۵۰۰v+۵۰۰m) بخش II.

در حقیقت ما این‌جا فقط نسبت‌ها یا رابطه‌های ارزشی را بیان کرده‌ایم، چیزی که نه فقط شالوده‌ی بازتولید سرمایه‌دارانه، بلکه بازتولید در هر جامعه‌ی دیگری است. در هر جامعه‌ی تولیدکننده، فارغ از شکل اجتماعی‌اش — خواه در جماعات روستایی کوچک و ابتدایی باکائیر [Bakair] برزیل، خواه در خانوارهای بزرگ شهرهای آتنی و بردگانش و خواه در ارباب‌نشین‌های بزرگ قیصری کارل کبیر — باید مقدار کار موجود جامعه چنان توزیع شود که هم وسائل تولید به‌قدر کافی، و هم وسائل معاش تولید شود. آن‌هم به این ترتیب که وسائل تولید باید هم برای تولید مستقیم وسائل معاش کفایت کنند و هم برای بازسازی آتی خود وسائل تولید، و نیز وسائل معاش برای حفظ و بقای کارکنندگانی که به تولید وسائل معاش و وسائل تولید مشغولند و علاوه بر همه‌ی این‌ها، برای حفظ و بقای نا-کارکنندگان. در این مقیاس، دیسه‌نمای مارکسی در تناسب عام خود، شالوده‌ی عام و مطلق [هر] بازتولید اجتماعی است، فقط در این‌جا

[یعنی در تولید سرمایه‌دارانه]، کار اجتماعاً لازم در مقام ارزش پدیدار می‌شود، و سائل تولید در مقام سرمایه‌ی ثابت و کار لازم برای حفظ و بقای کارکنندگان در مقام سرمایه‌ی متغیر و [کار] ضروری برای حفظ و بقای نا-کارکنندگان در مقام ارزش اضافی.

اما در جامعه‌ی سرمایه‌داری گردش [یا بده‌بستان] بین این دو بخش بزرگ [تولید] بر مبادله‌ی کالاها متکی است، همانا بر مبادله‌ی هم‌ارزها. کارگران و سرمایه‌داران بخش I می‌توانند فقط تا آن اندازه و سائل معاش از بخش II دریافت کنند که آن‌ها بتوانند در قالب کالاهای خود و سائل تولید فراهم آورند. اما نیاز بخش II به سائل تولید نیز به واسطه‌ی اندازه‌ی سرمایه‌ی ثابتش اندازه‌گیری می‌شود. نتیجه این که جمع کل سرمایه‌ی متغیر و ارزش اضافی در بخش تولید و سائل تولید — در مثال ما، بخش I: $1000v + 1000m$ — باید با سرمایه‌ی ثابت در بخش تولید و سائل معاش — در مثال ما، بخش II: $2000c$ — برابر باشد.

نکته‌ی مهم دیگری را نیز باید در عطف به دیسه‌نمای فوق یادآور شد. مقادیر ذکر شده برای سرمایه‌ی ثابت هر دو بخش، در واقعیت فقط بخشی از سرمایه‌ی ثابت تخصیص یافته از سوی جامعه است. سرمایه‌ی ثابت تجزیه می‌شود به جزء استوار — ساختمان‌ها، کارافزارها، حیوانات کار — که در دوره‌های متعدد تولید ایفای نقش می‌کنند و در هر دوره فقط بخشی از ارزش‌شان را — به نسبت استهلاک‌شان — به محصول منتقل می‌کنند، و جزء گردان — مواد خام، کمکی، مواد سوختی و روشنایی‌بخش — که در هر دوره‌ی تولید به‌طور کامل با ارزش خود وارد محصول تازه می‌شوند. اما در بازتولید مسئله فقط بر سر بخشی از سائل تولید است که به‌طور واقعی در تولید ارزش دخیل‌اند، بقیه، یعنی آن بخش از سرمایه‌ی استوار که خارج از محصول باقی می‌ماند و کماکان به ایفای نقش خود ادامه می‌دهد را البته باید در نظر داشت، اما می‌تواند در بازنمایی دقیق گردش اجتماعی نادیده گرفته شود، بی‌آن که در درستی این بازنمایی خللی وارد کند. این نکته را می‌توان به سهولت اثبات کرد.

سرمایه‌ی ثابت بخش I و II را در نظر بگیریم و فرض کنیم این 6000 واحد که در محصول سالانه‌ی این بخش‌ها وارد می‌شود، مرکب باشد از $1500c$ به‌مثابه‌ی سرمایه‌ی استوار و $4500c$ به‌مثابه‌ی سرمایه‌ی گردان، و $1500c$ سرمایه‌ی استوار که معرف استهلاک سالانه‌ی ساختمان‌ها، ماشین‌ها، حیوانات کار و غیره باشد. فرض کنیم این استهلاک سالانه برابر باشد با 10 درصد از ارزش کل سرمایه‌ی استواری که به کار رفته است. در این صورت در واقعیت در هر دو بخش $15000c$ سرمایه‌ی استوار و $4500c$ سرمایه‌ی گردان داریم، و روی هم رفته $19500c + 1500v$ کل سرمایه‌ی اجتماعی. با این حال کل

سرمایه‌ی استوار که طول عمرش (با سالانه ۱۰ درصد استهلاک) ۱۰ سال فرض گرفته شده، نخست باید بعد از ۱۰ سال تجدید شود. در این فاصله سالانه یک دهم ارزشش در تولید اجتماعی وارد می‌شود. اگر کل سرمایه‌ی استوار جامعه به میزان برابری مستهلک شود و طول عمری برابر داشته باشد، آن‌گاه می‌بایست — بنا بر فرض ما — هر ده سال یک‌بار در کلیت خود تجدید شود. اما واقعیت از این‌قرار نیست. از پیکره‌های مصرفی گوناگون و بخش‌هایی از سرمایه‌ی استوار، برخی مدت کوتاه‌تری عمر می‌کنند، برخی مدتی بلندتر؛ استهلاک و طول عمر انواع و اجزای گوناگون سرمایه‌ی استوار کاملاً متنوع و متفاوت است. نتیجه این‌که به هیچ‌روی لزومی ندارد که تجدید و بازتولید سرمایه‌ی استوار در اجزای مصرفی مشخص‌اش یک‌باره و به‌طور کامل صورت پذیرد، بلکه تجدید اجزای سرمایه‌ی ثابت به‌طور مداوم و تدریجی در مراکز گوناگون تولید اجتماعی روی می‌دهد، و در طول این مدت اجزای دیگر سرمایه‌ی استوار در پیکره‌ی مصرفی قدیمی‌شان کماکان موجودند و نقش خود را ایفا می‌کنند. بنابراین استهلاک ۱۰ درصدی سرمایه‌ی استوار که ما در مثال‌مان فرض گرفته‌ایم به این معنا نیست که هر ۱۰ سال یک‌بار باید بازتولید یک‌باره‌ی سرمایه‌ی استواری به ارزش C ۱۵۰۰۰ صورت گیرد، بلکه باید سالانه و به‌طور میانگین نوسازی و جای‌گزین کردن اجزای کل سرمایه‌ی استوار جامعه که برابر با یک دهم از ارزش این سرمایه است، صورت پذیرد؛ به عبارت دیگر بخش I، که موظف به تأمین کل مصرف جامعه از وسائل تولید است، باید سالانه در کنار بازتولید کل مواد خام، مواد کمکی و بازتولید سرمایه‌ی گردانی به ارزش ۴۵۰۰، هم‌چنین تولید پیکره‌ی مصرفی اجزای سرمایه‌ی استوار، یعنی ساختمان‌ها، ماشین‌آلات و غیره، به مقداری برابر با ۱۵۰۰ — که مطابق با استهلاک سرمایه‌ی استوار است — نیز صورت گیرد؛ همانا روی‌هم‌رفته C ۶۰۰۰ که در دیسه‌نمای فوق مفروض گرفته شده بود. اگر بخش I، کارش را به این شیوه ادامه دهد که سالانه یک دهم سرمایه‌ی استوار در قالب اشیاء مصرفی را بازسازی کند، آن‌گاه خواهیم دید که هر ده سال یک‌بار کل سرمایه‌ی استوار جامعه از بالا تا پایین با اجزایی نو جای‌گزین شده و بنابراین بازتولید آن اجزایی نیز که ما به‌لحاظ ارزش در مثال خود [موقتاً] نادیده گرفته بودیم، در دیسه‌نمای فوق کاملاً رعایت شده است.

این روند خود را عملاً از این‌طریق بیان می‌کند که هر سرمایه‌دار از پولی که بعد از تحقق کالاهای تولید سالانه‌اش به‌دست آمده، مبلغی را برای جبران سرمایه‌ی استوار کنار می‌گذارد. این پس‌اندازهای [مالیاتی] منفرد سالانه [برای جبران استهلاک] باید پیش از آن‌که سرمایه‌دار به‌طور واقعی سرمایه‌ی استوارش را نوسازی کند یا با قطعات کاراتری جای‌گزین سازد، به مبلغی با سطحی معین بالغ شده باشند. اما این

فعالیت متناوبِ پس‌انداز سالانه‌ی مبالغی پول برای نوسازی سرمایه‌ی استوار و کاربست دوره به دوره‌ی پول‌های جمع‌شده برای نوسازی واقعی سرمایه‌ی استوار نزد سرمایه‌داران منفرد در زمان‌های گوناگونی صورت می‌گیرد، به طوری که یکی در حال پس‌انداز است، در حالی که دیگری کار نوسازی را پیش گرفته است. به این شیوه هر سال نوسازی بخشی از سرمایه‌ی استوار صورت می‌گیرد. ردوبدل شدن‌ها و پس‌انداز پول در این جا فقط روندی واقعی را پنهان می‌کنند که سرشت‌نمای روند بازتولید سرمایه‌ی استوار است.

با نگاهی دقیق‌تر به این قضیه می‌توان دید که هیچ ایرادی وجود ندارد. درست است که سرمایه‌ی استوار در کلیت خود در فرآیند تولید مشارکت دارد، اما فقط در مقام توده‌ای از اشیاء مصرفی — ساختمان‌ها، ماشین‌ها و حیوانات کار در پیکرمندی کامل‌شان — در فرآیند کار مورد استفاده قرار می‌گیرد. با این حال، آن‌ها فقط با جزئی از ارزش‌شان وارد تولید ارزش می‌شوند؛ و ویژگی آن‌ها در مقام سرمایه‌ی استوار دقیقاً همین است. از آن جا که در بازتولید (با فرض بازتولید ساده) مسئله بر سر این است که ارزش‌های واقعاً مصرف‌شده‌ی وسائل معاش و وسائل تولید طی تولید سالانه، در پیکره‌ی واقعی و طبیعی‌شان جای‌گزین شوند، به همین ترتیب سرمایه‌ی استوار نیز برای بازتولید به همان مقیاس و دامنه‌ای مطرح می‌شود که به‌طور واقعی [و در مقام ارزش] در کالاهای تولیدشده وارد شده است. بقیه‌ی اجزای ارزشی‌ای که در قالب کامل مصرفی‌شان به سرمایه‌ی استوار پیکر می‌بخشند، در مقام فرآیند کار برای تولید اهمیت تعیین‌کننده دارند، اما برای بازتولید سالانه‌ی جامعه جزئی از فرآیند تشکیل ارزش نیستند.

در ضمن، روندی که در این جا خود را در مناسبات ارزش بیان می‌کند، دقیقاً برای هر جامعه‌ی دیگر نیز که تولیدکننده‌ی کالا هم نیست، مصداق دارد. مثلاً اگر برای حفر برکه‌ی معروف قارون و کانال نیل در مصر باستان — این دریاچه‌ی سحرآمیز که به گزارش هرودت با «کار دستان انسان‌ها» صورت گرفته است — به کار ده ساله‌ی ۱۰۰۰ برده نیاز بود و اگر برای حفظ و نگهداری این سیستم کم‌نظیر آب‌رسانی در جهان هر سال نیروی کار کامل ۱۰۰ برده‌ی دیگر لازم بود (و این اعداد طبعاً دل‌بخواهانه‌اند)، آن‌گاه می‌توانیم بگوئیم برکه‌ی قارون و آب‌راه‌هایش بی‌شک بعد از ۱۰۰ سال از نو بازتولید شده‌اند، بی‌آن که در واقعیت این سیستم آب‌رسانی هر صد سال یک‌بار، یک‌بار به‌طور کامل ساخته شده باشد. این نیز حقیقت دارد زمانی که با دگرگونی‌های توفانی تاریخ سیاسی و به‌هنگام فتوحات، نادیده‌انگاری ناهنجار آثار فرهنگی قدیمی روی داد، مثلاً آن‌چه انگلیسی‌ها نیز در هندوستان به آن دست یازیدند، و آن‌گاه که تفاهم و هم‌دلی برای نیازمندی‌های فرهنگ و تمدن کهن به بازتولید خویش ناپدید شده بود، با گذر زمان کل برکه‌ی قارون و همه‌ی آب‌راه‌ها و آب‌بند‌هایش، و نیز اهرام جای‌گرفته در کانون آن و گنبد‌های غول‌آسایش هم‌راه

با همه‌ی عجایب دیگر بی هر رد و نشانی ناپدید شدند، چنان که گویی هرگز ساخته نشده بودند. فقط ده سطری در تاریخ هروُدت، لکه‌ای بر نقشه‌ی بطلمیوس از جهان و رد و نشانه‌هایی از تمدن‌های قدیم و دهکده‌ها و شهرهای بزرگ گواه آنند که زمانی از مجاری آن سیستم آبرسانی کم‌نظیر و شگفت‌آور زندگی‌ای غنی سیراب می‌شد، جایی که امروز کویری بی‌آب و علف در مرکز لیبی و باتلاق‌هایی خشکیده در امتداد خط ساحلی قرار دارد.

دیسه‌نمای مارکسی برای بازتولید ساده می‌توانست فقط در یک مورد معین، از منظر سرمایه‌ی استوار به دیده‌ی ما نابسند و پُرکم‌وکاست پدیدار شود، همانا زمانی که ما خود را در موقعیت دوره‌ای از تولید قرار دهیم که در آن، کل سرمایه‌ی استوار برای نخستین‌بار ایجاد شده است. حقیقت این است که جامعه برخوردار از میراثی از کار انجام‌یافته در گذشته است که بسی بیش‌تر از بخشی از سرمایه‌ی استواری است که هربار و به نوبه‌ی خود در ارزش محصول سالانه وارد می‌شود یا دوباره آن را جای‌گزین می‌کند. به روایت ارقامی که در مثال‌مان طرح کردیم، کل سرمایه‌ی اجتماعی، برخلاف آن‌چه در دیسه‌نمای [مارکس] آمده است، برابر با $6000C + 1500V$ نیست، بلکه برابر است با $19500C + 1500V$. درست است که سالانه بخشی از سرمایه‌ی استوار — که بنا بر فرض برابر با $15000C$ است — به میزان 1500 و در قالب وسائل تولید متناظر با آن بازتولید می‌شود، اما همان اندازه نیز سالانه در همان تولید مصرف می‌گردد. درست است که بعد از ده سال کل سرمایه‌ی استوار در قالب اشیاء مصرفی و به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از اشیاء، کلاً نوسازی می‌شود، اما بعد از ده سال، جامعه مانند هر سال، از $15000C$ سرمایه‌ی استوار برخوردار است، در حالی که سالانه فقط از عهده‌ی $1500C$ برمی‌آید، یا کلاً از سرمایه‌ی ثابتی برابر با 19500 برخوردار است، در حالی که [سالانه] فقط $6000C$ تولید می‌کند. ظاهراً جامعه باید این مازاد 13500 ی از سرمایه‌ی استوار را از طریق کار خود ایجاد کرده باشد؛ جامعه از کار انباشته‌شده‌ی گذشته‌اش، چیزی بیش‌تر از آن‌چه از دیسه‌نمای بازتولید ما ناشی می‌شود، برخوردار است. شالوده و مبنای مفروض هر روزانه‌کار اجتماعی سالانه، روزانه‌کارهای سالانه‌ی متعددی است که پیش‌تر انجام یافته و انباشته شده‌اند. با این حال ما با پرسش پیرامون کار گذشته‌ای که شالوده‌ی همه‌ی کارهای کنونی است خود را در موقعیت «آغاز همه‌ی آغازها»یی قرار می‌دهیم که در تحول و تطور اقتصادی انسان‌ها و به‌همان میزان در تحول و تطور طبیعی مواد [کار] دخیل است. دیسه‌نمای بازتولید نه می‌خواهد و نه قرار است بازنمایاننده‌ی لحظه‌ی آغازین، همانا روندی اجتماعی در لحظه‌ی زایش و پیدایشش [statu nascendi] باشد، بلکه دربردارنده‌ی آن هم‌چون لحظه‌ای جاری، هم‌چون حلقه‌ای در «هستومندی زنجیره‌ای بی‌انتهای»ست. کار گذشته همواره پیش‌شرط

فرآیند بازتولید اجتماعی است، هر اندازه هم که بخواهیم در جستجوی پیشینه‌های آن باشیم. همان‌گونه که کار اجتماعی پایانی ندارد، از آغازی هم برخوردار نیست. رد و نشان آغازهای شالوده‌ی فرآیند بازتولید در گرگ و میش افسانه‌ای تاریخ تمدن و فرهنگ ناپدید می‌شود، همان جایی که رد و نشان داستان پیدایش برکه‌ی قارون هرودت گم و ناپدید شده است. هم‌راه با پیشرفت تکنیکی و تحول و تطور تمدن قالب و قواره‌ی وسائل تولید دگرگون می‌شود، جای گرزهای دوران دیرینه‌سنگی را کارافزار تراشیده و صیقل‌خورده می‌گیرد، دستگاه‌های برنزی و آهنی جای گزین سنگ‌افزارها می‌شوند و ماشین بخاری جای گزین کارافزار دستی. اما با همه‌ی این تغییرات در قالب و قواره‌ی وسائل تولید و در شکل‌های اجتماعی فرآیند تولید، جامعه همواره از مقدار کار شیئیت‌یافته‌ی گذشته که مبنای بازتولید سالانه‌ی آن است، در مقام شالوده‌های فرآیند کار خود برخوردار است.

در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری کار گذشته‌ی انباشت‌شده در وسائل تولید جامعه به هیأت سرمایه درمی‌آیند و پرسش معطوف به تبار کار گذشته‌ای که شالوده‌ی فرآیند بازتولید را می‌سازد، به پرسش ناظر بر زایش و پیدایش سرمایه دگرذیسی می‌یابد. این نقطه‌ی زایش و پیدایش بی‌گمان به مراتب کم‌تر افسانه‌ای است و برعکس با سطوری خونین از تاریخ عصر نوین به‌مثابه‌ی تاریخ به‌اصطلاح انباشت آغازین نوشته شده است. اما خود این واقعیت که ما نمی‌توانیم به بازتولید ساده جز چیزی بیندیشیم که مستلزم کار گذشته‌ی انباشت‌شده‌ای است که حجمش از کار صرف‌شده برای حفظ و بقای جامعه متجاوز است، نیشتر به زخم بازتولید ساده می‌زند و ثابت می‌کند که بازتولید ساده نه صرفاً برای تولید سرمایه‌دارانه، بلکه برای هر گامی از پیشرفت تمدن به‌طور اعم، افسانه‌ای بیش نیست. برای آن که بتوانیم تصور دقیقی از این افسانه — در این دیسه‌نما — به‌دست آوریم، باید به عنوان پیش‌شرطش رویداد یک دوره‌ی تولیدی سپری‌شده‌ای را مفروض بگیریم که غیرممکن بود خود فقط به بازتولید ساده محدود باشد، بلکه راستا و آماجش پیشاپیش بازتولید گسترده بوده است. برای توضیح این واقعیت به‌وسیله‌ی یک مثال، می‌توانیم کل سرمایه‌ی استوار جامعه را با راه‌آهن مقایسه کنیم. دوام و بنابراین استهلاک سالانه‌ی بخش‌های گوناگون راه‌آهن نیز بسیار متفاوتند. بخش‌هایی مانند پل‌ها و تونل‌ها می‌توانند قرن‌ها، لکوموتیوها دهه‌ها عمر کنند و بقیه‌ی قطعات متحرک می‌توانند طول عمر بسیار کوتاهی داشته باشند و بعضاً ظرف چند ماه مستهلک شوند. اما نتیجه‌ی این وضع نوعی استهلاک میانگین است که فرض کنیم ۳۰ سال طول می‌کشد یعنی ارزش‌کاهی سالانه‌ای به میزان $\frac{1}{30}$ کل دارد. اینک این ارزش‌کاهی به‌طور مداوم و تدریجی بعضاً به‌وسیله‌ی بازتولید راه‌آهن (که می‌تواند نقش تعمیر داشته باشد) جبران شود، آن‌هم از این طریق که مثلاً امروز یک واگن، فردا جزئی از

یک لکوموتیو و پس فردا یک قطعه ریل قطار بازسازی شود. به این ترتیب پس از گذشت ۳۰ سال (بنا بر فرض ما) راه آهن قدیمی با راه آهنی تازه جای گزین می شود، در عین حال که سال به سال همان مقدار از کار جامعه صورت می گیرد، یعنی بازتولید ساده رخ می دهد. اما راه آهنی که می تواند به این شیوه صرفاً بازتولید شود، نمی تواند به همین شیوه نیز تولید شود. برای آن که بتوان آن را مورد استفاده قرار داد و استهلاک تدریجی اش را در اثر استفاده تدریجی جبران کرد، باید راه آهن نخست به طور کامل تولید و آماده شده باشد. راه آهن را می توان قطعه به قطعه تعمیر کرد، اما نمی توان آن را قطعه به قطعه — امروز یک سیلندر، فردا یک واگن — قابل مصرف کرد. زیرا سرشت نمای سرمایه ی استوار دقیقاً این است که به لحاظ عینی و در مقام ارزش مصرفی هر لحظه در تمامیت خود در فرآیند کار دخیل است. بنابراین، برای آن که بتوان نخست این پیکره ی مادی اش را آماده و قابل استفاده کرد، باید جامعه یک باره مقدار کار عظیمی بر تولید آن متمرکز کند. جامعه باید — به زبان اعدادی که در مثال مان به کار بردیم — برای تولید راه آهن، مقدار کار سی ساله ای را که صرف تعمیرات می شود، مثلاً بر دو یا سه سال متمرکز کند. باید در طی دوره ی تولید مقدار کاری انجام دهد که از سطح میانگین فراتر می رود، یعنی باید به بازتولید گسترده دست یازد، هر چند بخواهد — پس از آماده شدن راه آهن — به بازتولید ساده بازگردد. بی گمان نباید در این جا از کل سرمایه ی استوار جامعه تصویری به مثابه ی اشیاء مصرفی پیوسته به یک دیگر یا مجموعه ای از اشیاء داشت که همواره باید یک جا و یک باره تولید شوند. اما همه ی کارافزارهای مهم تر، ساختمان ها، وسائل حمل و نقل و تأسیسات کشاورزی برای تولید خود نیازمند صرف مقدار عظیمی کار متمرکزند، امری که هم در مورد تولید راه آهن مدرن و سفینه ی فضایی صادق است و هم در کار روی تخته سنگی نتراشیده و صیقل نیافته یا آسیابی دستی. نتیجه این که بازتولید ساده فقط می تواند در تناوبی دوره ای با بازتولید گسترده صورت گیرد، امری که نه فقط به پیشرفت تمدن و رشد جمعیت به طور عام، بلکه به شکل اقتصادی سرمایه ی استوار یا وسائل تولیدی نیز مقید و مشروط است که در هر جامعه متناظر با سرمایه ی استوار است.

مارکس به طور مستقیم به این تناقض بین شکل سرمایه ی استوار و بازتولید ساده نمی پردازد. نکته ی مورد تأکید او فقط ضرورت یک «پیش ریز تولید» مداوم است؛ یعنی بازتولید گسترده در پیوند با سهم نامنظم استهلاک سرمایه ی استوار، که در یک سال بیش تر و در سال دیگر کم تر است، به عبارت دیگر چیزی که — اگر قرار باشد پای بندی به بازتولید ساده با سرسختی رعایت شود — موجب کسری ادواری ای می شود

که پی‌آمدش می‌بایست بازتولید باشد. بنابراین او در این‌جا سرمایه‌ی استوار و بازتولید گسترده را از نقطه‌نظر صندوق بیمه‌ی جامعه در نظر می‌گیرد، نه از منظر تولید خود این [بخش] از سرمایه. [۵]

به نظر ما، مارکس در ارتباط با موضوعی دیگر و کاملاً متفاوت، به‌طور غیرمستقیم برداشت فوق را بی‌امواگر تأیید می‌کند. او در واکاوی دگرذیسی درآمد به سرمایه در مجلد دوم **نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی**، بخش دوم، به خودویژگی بازتولید سرمایه‌ی استوار و جبران آن به‌وسیله‌ی ذخیره‌ای از انباشت می‌پردازد؛ او به این نتیجه می‌رسد:

«اما نتیجه‌ای که می‌خواهیم به آن برسیم به شرح زیر است: اگر کل سرمایه‌ای که صرف تولید ماشین شده، آن قدر نیز بزرگ می‌بود که استهلاک سالانه‌ی ماشین را جبران کند، آن‌گاه ماشین‌آلات بسیار بیش‌تری از آن چه سالانه ضروری است تولید می‌کرد، زیرا استهلاکُ بعضاً به‌طور متصوّر [idealiter] وجود دارد و نخست پس از زنجیره‌ای از سال‌ها باید به‌طور واقعی و در پیکره‌ای مادی جای‌گزین شود. سرمایه‌ای که چنین به‌کار بسته شده است، سالانه توده‌ای از ماشین‌آلات را برای تأسیسات سرمایه‌ای تازه‌ای که موجودند و برای تأسیسات سرمایه‌ای تازه‌ای که پیش‌بینی می‌کند، فراهم می‌آورد. مثلاً ماشین‌ساز در طی سال جاری کار تولید را شروع می‌کند. حاصل تولید سالانه‌ی او ماشین‌آلاتی به مبلغ ۱۲۰۰۰ پوند است. اگر قرار می‌بود که او ماشین‌هایی را که تولید می‌کند، فقط بازتولید کند، لازم می‌بود در ۱۱ سال آتی فقط سالانه ماشین‌آلاتی به مبلغ ۱۰۰۰ پوند تولید کند، حتی زمانی که این تولید سالانه در سال به مصرف نمی‌رسید. اگر کل سرمایه‌اش را به‌کار می‌بست، [شمار محصولات مصرف‌شده] بازهم کمتر بود. برای آن که این سرمایه برقرار بماند و خود را صرفاً به‌طور مداوم سالانه بازتولید کند، گسترش تازه و مداومی از تولید در کارخانه‌هایی ضروری است که این ماشین‌ها را مورد استفاده قرار می‌دهند (و حتی به گسترش بازهم بزرگ‌تری نیاز بود، اگر قرار بود خود این سرمایه‌دار انباشت هم بکند).

بنابراین در این‌جا، **حتی زمانی که در این سپهر تولید سرمایه‌ی به‌کاررفته فقط خود را بازتولید کند**، انباشتی مداوم در بقیه‌ی سپهرهای تولید ضرورت دارد. [۶]

ماشین‌سازِ مثال مارکس را می‌توانیم در مقام سپهر تولید سرمایه‌ی استوارِ کل جامعه تصور کنیم. در این صورت نتیجه این خواهد شد که برای حفظ و بقای بازتولید ساده در این سپهر، یعنی برای این که جامعه سالانه همان مقدار کار را صرف ساختن سرمایه‌ی استوار کند (کاری که در عمل منتفی است)، آن‌گاه باید در سپهرهای دیگر تولید هر سال گسترشی در تولید صورت پذیرد. اما اگر جامعه در این‌جا فقط به بازتولید

ساده پای‌بند بماند، آن‌گاه برای بازسازی صرف سرمایه‌ی استواری که زمانی آفریده شده است، ضروری است که بخش کوچک‌تری از کار را به کاری که برای ساختنش صرف کرده بود، اختصاص دهد. یا — اگر بخواهیم قضیه را به‌طور وارونه صورت‌بندی کنیم — جامعه باید برای ساختن تأسیسات بزرگی از سرمایه‌ی استوار، گاه به گاه، حتی با پیش‌فرض گرفتن بازتولیدی ساده به‌طور کلی، به‌گونه‌ای ادواری بازتولیدی گسترده را پیشه کند.

همراه با پیشرفت تمدن نه فقط پیکره‌ی مادی ابزار تولید، بلکه حجم ارزش آن‌ها نیز — یا به عبارت درست‌تر: کار اجتماعی انباشته‌شده در آن‌ها — تغییر می‌کند. جامعه علاوه بر کار لازمی که برای حفظ و بقای بی‌واسطه‌اش ضروری است، همواره زمان کار و نیروی کار بیش‌تری را صرف ساختن وسائل تولیدی همواره عظیم‌تر می‌کند. اینک، این امر چگونه در فرآیند بازتولید بیان می‌شود؟ جامعه — به زبانی سرمایه‌دارانه — چگونه موفق می‌شود از کار سالانه‌اش سرمایه‌ی بیش‌تری از آن‌چه از آن برخوردار بود، بسازد؟ پاسخ این پرسش به قلمرو بازتولید گسترده فرا می‌رود که ما هنوز به آن نپرداخته‌ایم.

یادداشت‌ها:

* در این‌جا نویسنده از واژه‌ی Hekuba استفاده کرده که بنا بر توضیح ویراستار آلمانی به معنای «علی‌السویه» است و از نمایش‌نامه‌ی هاملت شکسپیر برگرفته شده است.

[۱]. ما در این‌جا برای سادگی بحث و برای استفاده از زبانی متعارف همیشه از تولید سالانه سخن می‌گوئیم، امری که اغلب فقط در مورد کشاورزی صدق می‌کند. دوره‌های تولیدی صنعت و واگردهای سرمایه‌نیازی ندارند که با تغییر سال مصادف باشند.

[۲]. تقسیم کار، بین کار فکری و مادی در جامعه‌ای که بر تولید تنظیم‌شده بر اساس برنامه و بر مالکیت اشتراکی بر ابزار تولید مبتنی است، ضرورتی ندارد به مقوله‌ی ویژه‌ی جمعیت وابسته باشد. اما این تقسیم کار می‌بایست خود را در موجودیت و در دسترس بودن شمار معینی از افراد مشغول به کار فکری بیان کند که موجودیت‌شان باید به‌طور مادی تأمین شده باشد، در عین حال که افراد گوناگونی می‌توانند این نقش را به تناوب برعهده بگیرند.

[۳]. «زمانی که از شیوه‌ی رویکردی اجتماعی سخن گفته می‌شود، یعنی زمانی که کل محصولی اجتماعی مورد توجه قرار می‌گیرد که هم دربردارنده‌ی بازتولید سرمایه‌ی اجتماعی و نیز مصرف فردی است، آن‌گاه نباید به دامان منشی که پرودُن از اقتصاد بورژوازی تقلید کرده است، سقوط کرد و نباید به جامعه چنان نگرست که گویی جامعه‌ای با شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، یک‌جا و در مقام کلیت، این ویژگی‌ها و سرشت تاریخی-اقتصادی‌اش را از دست داده است. برعکس. در

این جا سروکار ما با سرمایه‌دار کل است. سرمایه‌ی کل در مقام سرمایه‌ی سهامی همه‌ی سرمایه‌داران روی هم‌رفته، پدیدار می‌شود. وجه اشتراک این شرکت سهامی با بسیاری شرکت‌های سهامی دیگر این است که هر کس می‌داند چه مقدار در آن ریخته است، اما هیچ‌کس نمی‌داند چه مقدار از آن بیرون می‌کشد.» در:

(**Das Kapital**, Bd. II, S. 409.) [Karl Marx: **Das Kapital**, Zweiter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels **Werke**, Bd. 24. S. 431.]

[۴]. ر. ک.

Das Kapital, Bd. II, S. 371. [Karl Marx: **Das Kapital**, Zweiter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: **Werke**, Bd. 24, S. 396.]

[۵]. ر. ک.

Das Kapital, Bd. II, S. 443–445. [Karl Marx: **Das Kapital**, Zweiter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: **Werke**, Bd. 24, S. 463–465.]

هم‌چنین در مورد ضرورت بازتولید گسترده از منظر صندوق بیمه‌ی همگانی، ر. ک. همان‌جا، ص ۱۴۸.

[Karl Marx: **Das Kapital**, Zweiter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: **Werke**, Bd. 24, S. 178.]

[۶]. ر. ک.

Theorien, I. c., S. 248. [Karl Marx: **Theorien über den Mehrwert**, Zweiter Teil. In: Karl Marx/Friedrich Engels: **Werke**, Bd. 26.2, S. 481/482.]

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4dD>



امپریالیسم "جدید"؟

درباره‌ی جهانی‌شدن و دولت — ملت‌ها

۲۵ اوت ۲۰۲۴

نوشته‌ی: پراسنجیت بوز

ترجمه‌ی: بهرام صفایی

چکیده: تناقض عمده‌ی جهانی‌شدن در جهان‌گیر شدن الزام‌های سرمایه‌ی مالی بین‌المللی نهفته است. تفوق مالیه‌ی بین‌المللی از چند دهه‌ی گذشته رقابت بین امپریالیستی را تحت کنترل قرار داده و دولت-ملت‌های امپریالیستی با الزام‌های آن، وحدت بیش‌تری را تحت رهبری آمریکا از خود نشان داده‌اند. اما تسلط مالیه‌ی سوداگرانه و تأثیر ضدتورمی ناشی از آن، خطر تشدید رکود جهانی را به دنبال دارد. آمریکا در تلاش است تا با دنبال کردن یک سیاست نظامی تهاجمی و یک‌جانبه‌گرایانه‌ی جنگی بی‌پایان، از هرگونه رقابت بالقوه در این محیط جلوگیری کند. با این حال، ظرفیت آمریکا برای حفظ چنین سطوح بالایی از هزینه‌های نظامی و «هزینه‌کرد مصرف»، با شکنندگی هژمونی دلار در پس‌زمینه‌ی بدهی

فزاینده‌ی آمریکا در برابر بقیه‌ی جهان محدود شده است. ظهور مجدد شرایط رکود در آمریکا زمینه‌ساز بروز تضادهای بین امپریالیستی و نیز تضاد بین امپریالیسم و جهان سوم خواهد بود و گسست‌هایی احتمالی در نظم جهانی کنونی ایجاد خواهد کرد.

۱

در پس‌زمینه‌ی تجاوز به افغانستان و عراق به رهبری آمریکا و خشمی که در سراسر جهان برانگیخت، انتشار یک اثر نظری درباره‌ی امپریالیسم نمی‌توانست زمان‌بندی بهتری داشته باشد. قبلاً درباره‌ی تلاقی جنبش ضدجهانی شدن با جنبش جهانی ضدجنگ، که بسیج عظیمی را در خیابان‌های لندن، برلین، نیویورک و سایر نقاط در خلال جنگ ممکن کرد، مطالب زیادی نوشته شده است. اگرچه شور و شوق جنبش ضدجنگ پس از اشغال نهایی عراق کاهش چشم‌گیری یافت، مخالفت‌های توده‌ای علیه نظم جهانی کنونی، که به نحو تحمل‌ناپذیر و نفرت‌انگیزی تحت سلطه‌ی آمریکا است، قطعاً افزایش یافته است. بنابراین، بسیار مهم است که سیاست غیردموکراتیک، اقتصاد غارت‌گرانه و ایدئولوژی ضد‌مردمی امپریالیسم را در کلیت آن در برابر صفوف روبه‌رشد مخالفان آشکار کنیم. **امپراتوری سرمایه** الن میکسینز وود نه تنها تلاشی در این راستاست، بلکه مطمئناً بحث‌هایی را پیرامون موضوعات مهمی برمی‌انگیزاند که از نظر تئوریک جنبش جهانی علیه امپریالیسم را غنی می‌سازد.

کتاب وود با توجه به گستردگی دوره‌ی تاریخی که در بر می‌گیرد، در مقایسه با مجلدات مشهور اریک هابسبام، حجیم نیست. وود ضمن آن که تمرکز زیادی بر امپریالیسم معاصر دارد، به تحلیل تاریخی تطبیقی امپراتوری‌های پیشاسرمایه‌داری و سرمایه‌داری از روم باستان تا امپریالیسم بریتانیا و آمریکا پرداخته است. هدف استدلال‌های تاریخی این کتاب، بدون آن که ادعای آن را داشته باشد که تاریخ امپریالیسم است، چنان که در مقدمه‌ی آن بیان شد این است که «ویژگی امپریالیسم سرمایه‌داری را با بررسی آن در مقابل پس‌زمینه‌ی متضاد سایر شکل‌های امپریالیستی برجسته سازد.» [۱] به‌علاوه بیان شده که هدف این کتاب به جای این که تاریخ جامع امپریالیسم سرمایه‌داری باشد، «تعریف جوهر امپریالیسم سرمایه‌داری و درک بهتر کارکرد امروزی آن است.» [۲] این رویکرد یادآور رویکرد محتاطانه‌ی هری مگ‌داف است که می‌گفت «اگر به طور انحصاری بر ویژگی‌های جدیدی که لنین تأکید کرده تمرکز کنیم، واقعاً نمی‌توانیم مشکل جهان استعماری و نواستعماری را درک کنیم.» وود نه تنها از آن دسته نقدهای مارکسیستی امپریالیسم که آغازگاه آن‌ها نظریه‌ی لنین یا رزا لوکزامبورگ است فاصله گرفته، بلکه در تحلیل تاریخی‌اش از خود

سرمایه‌داری، و نه فقط از «مرحله‌ی انحصاری» آن، فراتر رفته تا ویژگی‌های تعیین‌کننده یا «ماهیت» امپریالیسم سرمایه‌داری و «قدرت سرمایه» را مطرح سازد.

بحث اصلی وود که در مقدمه و فصل دوم خلاصه شده است، یعنی فصل‌های نظری اصلی کتاب، به شرح زیر است: فرآیند تصاحب مازاد در سرمایه‌داری، بر خلاف شکل‌های پیشاسرمایه‌داری، مبتنی بر اجبار «اقتصادی» است که به میانجی بازار انجام می‌شود. دولت سرمایه‌داری نقشی مرکزی در حفظ مناسبات مالکیت ضروری برای تصاحب مازاد مبتنی بر بازار ایفا می‌کند، اما نقش اجباری مستقیم «فرااقتصادی» را در تصاحب مازاد فی‌نفسه برعهده نمی‌گیرد و به استثمار طبقاتی در سرمایه‌داری ابهام می‌بخشد. وود به همین منوال استدلال می‌کند که در حالی که امپریالیسم سرمایه‌داری ذاتاً از طریق الزام‌های بازار به جای اجبار «فرااقتصادی» برای انتقال ثروت از کشورهای ضعیف‌تر به قوی‌تر عمل می‌کند، از سوی دیگر برای حفظ آن اجبار اقتصادی به اجبار فرااقتصادی وابسته است. همین منحصربه‌فرد بودن سرمایه‌داری در ظرفیت آن برای «جدا کردن قدرت اقتصادی از قدرت فرااقتصادی»، همراه با اجبار اقتصادی یا تصاحب مازاد مبتنی بر بازار در مقیاسی بسیار فراتر از «تسلط» بر قدرت دولتی ترسیم می‌شود؛ «تقسیم کار کمابیش روشن بین قدرت‌های استثماری سرمایه‌دار و قدرت‌های قهری دولت» [۳] با این حال، این اجبار اقتصادی نمی‌تواند بدون حمایت نیروی فرااقتصادی دولت سرمایه‌داری وجود داشته باشد. این دیالکتیک «الزام‌های اقتصادی»، برخلاف «اجبار فرااقتصادی» اعمال شده از سوی دولت، از یک سو، شیوه اصلی تصاحب و بازتولید مازاد در سرمایه‌داری است، در حالی که، از سوی دیگر، دولت از طریق ایفای نقش اجباری «فرااقتصادی»، که برای وجود و تداوم سرمایه‌داری «اساسی» است، در طرح تحلیلی وود جایگاهی مرکزی به خود اختصاص می‌دهد.

این توضیح بیش‌تر بر اساس این استدلال است که «امپراتوری‌های استعماری قدیمی با استفاده از اجبار «فرااقتصادی»، با فتح نظامی و غالباً با حکومت مستقیم سیاسی بر سرزمین‌ها تسلط داشتند و مردم را تحت سلطه خود قرار می‌دادند. امپریالیسم سرمایه‌داری می‌تواند با ابزارهای اقتصادی، با دستکاری نیروهای بازار، از جمله سلاح بدهی، حکومت خود را اعمال کند» [۴] از لحاظ تاریخی، توسعه‌ی سرمایه‌داری در چارچوب جدایی‌فزاینده بین قدرت سرمایه‌داری که از طریق بازار و قدرت دولت-ملت‌ها اجرا می‌شود، از طریق «هژمونی اقتصادی سرمایه» که «بسیار فراتر از محدوده‌ی سلطه‌ی مستقیم سیاسی» گسترش می‌یابد رخ داده است. در مرحله‌ی کنونی جهانی شدن، «به نظر می‌رسد که قدرت سرمایه حتی پراکنده‌تر شده و یافتن مکان مرکز قدرت سرمایه‌داری و به چالش کشیدن آن ظاهراً دشوارتر شده است» [۵] وود با این گفته به مخالفت با این استدلال می‌پردازد که جهانی شدن به معنای کاهش قدرت دولت-ملت‌هاست. سرمایه‌ی جهانی شده که از کنترل دولت سرزمینی می‌گریزد و آن را بی‌قدرت و بی‌ربط می‌کند و جای خود

را به «شکل جدیدی از «حاکمیت» بدون دولت داده که در همه جا هست و هیچ کجا نیست»، در واقع به یک بحث مد روز تبدیل شده است، هم در درون چپ و هم در جریان اصلی دانشگاهی و محافل سیاسی. برخلاف این دیدگاه تأثیرگذار، وود آن چه را که به نظر می‌رسد از اصلی او باشد، پیشنهاد می‌کند:

«... هیچ سازمان فراملی به انجام کارکردهای ناگزیر دولت ملی در حفظ نظام مالکیت و نظم اجتماعی نزدیک نشده است، دست‌کم کارکرد قهر که شالوده‌ی کارکردهای دیگر است... جهان امروز، در واقع، بیش از هر زمان دیگری دنیای دولت‌های ملی است. **شکل سیاسی جهانی شدن، باز هم نه یک دولت جهانی، بلکه یک نظام جهانی متشکل از چندین دولت محلی است که در رابطه‌ای پیچیده از سلطه و انقیاد ساختار بندی شده است.**» [۶]

مهم‌ترین کارکرد دولت-ملت‌های هم‌کلان‌شهر و هم‌محلی تابع، تحمیل الزام‌های بازار در سراسر جهان و حفظ آن‌ها از طریق اجبار «فرااقتصادی» است. وود هم‌چنین این روند را با بیان این که دولت‌های کلان‌شهری امپریالیستی مشوق توسعه‌ی سرمایه‌داری در اقتصادهای تابع نبوده‌اند، مشروط می‌کند. آن کلان‌شهرها، آن‌طور که مارکس مطرح کرده بود، «جهانی را مطابق با تصویر خودش» ایجاد نکرده‌اند، بلکه اقتصادهای تابع را گشوده‌اند و جوامع و شرایط تولیدشان را از طریق تحمیل و دستکاری بازارها برای استقرار سلطه‌ی امپریالیستی بازسازی کرده‌اند. دولت-ملت در استقرار این سلطه تاریخی نقشی حیاتی ایفا کرد و هنوز هم ایفا می‌کند.

وود تضاد اصلی در جهانی شدن را در گستره‌ی جغرافیایی رو به گسترش سرمایه‌داری و فراتر از محدوده‌ی کنترلی می‌داند که قانون دولت-ملت‌های سرزمینی می‌تواند در آن اجرا شود، این در حالی است که وابستگی سرمایه به دولت-ملت‌ها برای اجرای قوانین بازی ضروری است.

«از یک سو، گسترش سرمایه دقیقاً به این دلیل امکان‌پذیر است که می‌تواند خود را از قدرت فرااقتصادی جدا کند... از سوی دیگر، همین جدایی، حمایت دولت‌های سرزمینی را از هژمونی اقتصادی سرمایه ممکن **و ضروری می‌سازد.** با افزایش شکاف بین دسترسی اقتصادی سرمایه و دسترسی فرااقتصادی دولت‌های سرزمینی، قدرت‌های امپریالیستی و به‌ویژه آمریکا، شکل‌های جدیدی از نیروی فرااقتصادی را برای مقابله با این تضاد آزموده‌اند. [۷]

از استدلال وود برمی‌آید که او این تضاد «اصلی» در دوران جهانی شدن می‌داند، زیرا بر یگانه بودن این تضاد در سرمایه‌داری تأکید می‌کند و می‌کوشد «شکل‌های جدید نیروی فرااقتصادی» را که قدرت‌های

امپریالیستی، «به‌ویژه آمریکا»، می‌پذیرند، از لحاظ افزایش «شکاف»، که حاکی از تشدید این تضاد است، توضیح دهد.

۲

این گزاره با معضل‌های متعددی روبه‌روست. سرمایه‌داری، همان‌طور که خود وود در چندین جا توضیح می‌دهد، گرایش ذاتی به خودگستری دارد. انباشت سرمایه، تصاحب مازاد، تحقق و سرمایه‌گذاری مجدد آن در مقیاسی رو به گسترش، طبیعتاً فرآیندی است که پیوسته مرزهای عملیاتی خود را گسترش می‌دهد. جابه‌جایی مکانی سرمایه به مناطق دوردست جغرافیایی تاریخاً با توسعه‌ی سرمایه‌داری درون کشور/کشورهای مبدأ همراه بوده است.

خاستگاه دولت‌ملت‌های مدرن نیز به‌طور پیچیده‌ای با نیازهای توسعه‌ی سرمایه‌داری مرتبط بوده و دولت-ملت‌ها نیز نقشی اساسی در توسعه و گسترش بیش‌تر سرمایه‌داری، چه در داخل و چه در خارج از مرزهای سرزمینی آن، ایفا کرده‌اند. تحلیل لنین از مرحله‌ی انحصاری سرمایه‌داری هم‌چنین بر نیازهای بلوک‌های ملی سرمایه‌ی انحصاری به بازارها، مواد خام، فرصت‌های سرمایه‌گذاری و «سپهرهای نفوذ» در سراسر جهان و رقابت متعاقب آن بین دولت-ملت‌های امپراتوری برای تقسیم و بازتقسیم جهان در انطباق با این نیازها مبتنی بود. به نظر نمی‌رسد که «گسست میان وجوه اقتصادی و سیاسی سرمایه» به‌عنوان یک تضاد در مرحله‌های تاریخی اولیه‌ی سرمایه‌داری ظاهر شده باشد. دولت-ملت‌های تحت سرمایه‌داری از نیازهای سرمایه‌داری زاده شده‌اند و تاریخاً نقشی حیاتی در روند انباشت سرمایه، گسترش سرزمینی و سلطه‌ی امپریالیستی داشته‌اند.

از این استدلال که چنین تناقضی در دوران جهانی شدن پدید آمده است، منطقی‌تر نتیجه گرفته می‌شود که یکی از این دو روند را باید اثبات کرد. یا باید نشان داد که خود فرآیند انباشت سرمایه دستخوش تغییراتی شده که نیازهای جدیدی ایجاد می‌کند و دولت-ملت‌های سرمایه‌داری با الگوی قدیمی‌تر قادر به برآوردن آن نیستند. یا در غیر این صورت باید استدلال کرد که کارکردهای عادی دولت-ملت‌های سرمایه‌داری امروزه به دلیل تغییرات خاصی در سرشت خود دولت-ملت‌ها که جهانی شدن به وجود آورده، انجام نمی‌شود. در واقع می‌توان ادعا کرد که هر دو اتفاق افتاده است. هیچ یک از این استدلال‌ها را نمی‌توان در بحث وود یافت. صرف‌نظر از بیان این که «شکاف بین دسترسی اقتصادی سرمایه و دسترسی فرااقتصادی دولت‌های سرزمینی بیش‌تر می‌شود»، هیچ چیزی وجود ندارد که نشان دهد آیا تغییری در ماهیت سرمایه‌داری در دوران جهانی شدن رخ داده یا خیر. اگرچه وود تکوین شکل جدیدی از امپراتوری را در دوران جهانی شدن پیشنهاد می‌کند («نظام جدید امپریالیسم سرمایه‌داری»)، هیچ تحلیلی از هیچ

جنبه‌ی جدیدی از ماهیت امپریالیسم سرمایه‌داری در دوران جهانی شدن ارائه نمی‌دهد، به جز این که نشان می‌دهد که دست‌رسی جغرافیایی سرمایه در مرحله‌ی کنونی تقویت شده است. حتی پس از آن، هیچ دلیل خاصی ذکر نشده که چرا چنین است. از خواندن کتاب وود این تصور به دست می‌آید که در بحث مربوط به تداوم در مقابل تغییر پیرامون جهانی شدن، او این موضع را می‌گیرد که تغییر صرفاً در جنبه‌های کمی خاص مربوط به افزایش دست‌رسی جهانی سرمایه است و جنبه‌های کیفی ثابت باقی می‌مانند.

این تصور با فقدان یک تحلیل نظام‌مند از کارکردهای اقتصادی دولت-ملت در سرمایه‌داری تقویت می‌شود. در حالی که تأکید مکرر بر قدرت‌های قهری «فرااقتصادی» دولت برای تحمیل و حفظ مناسبات مالکیت سرمایه‌داری و حفظ نظم اجتماعی بر کل گفتار او چیره است، تلاشی از جانب وود برای کاوش در کل مجموعه کارکردهای اقتصادی که دولت «با حفظ فاصله از سرمایه» در سرمایه‌داری انجام می‌دهد به چشم نمی‌خورد. وود در فصل دوم کتاب خود به برخی کارکردهای دولت-ملت در برخی جاها اشاره می‌کند. با این حال، به راحتی می‌توان دریافت که کارکردهایی که او ذکر می‌کند، همگی ماهیتی دارند که به جای این که بخشی جدایی‌ناپذیر از آن باشند، از بیرون از فرآیند انباشت سرمایه و عملکرد بازارها حمایت می‌کنند، به جای آن که بخشی یک‌پارچه از آن باشند. به عبارت دیگر، همه‌ی آن‌ها را می‌توان در حکم کارکردهای «فرااقتصادی» با هم ترکیب کرد، زیرا وود از مقوله‌ی «اقتصادی» برای اشاره به آن چه ذاتی فرآیند انباشت سرمایه است استفاده می‌کند. ما با بیان این موضوع قصد نداریم اهمیت آن کارکردهای «فرااقتصادی» را منکر شویم، بلکه تأکیدمان بر فقدان آشکار دست‌کم دو کارکرد مهم «اقتصادی» دولت-ملت است که ذاتی فرآیند انباشت سرمایه به شمار می‌روند.

اولاً، بازار که الزام‌های آن سرمایه‌داری را از بقیه متمایز می‌کند، نمی‌تواند بدون نقش تثبیت‌کننده‌ی دولت در مدیریت تقاضای کل، یا به عبارت دیگر نقش آن در اجتناب از مازاد تولید عمومی، عمل کند. تأکید رزا لوکزامبورگ بر نقش بازارهای خارجی در حفظ انباشت سرمایه بر ناتوانی بازارهای سرمایه‌داری در تحقق مستمر مازاد با توجه به ماهیت برنامه‌ریزی نشده و آنارشیک تصمیم‌های سرمایه‌گذاری متکی بود. کتاب **سرمایه‌ی انحصاری** باران و سوییزی نیز همین موضوع را توضیح داده و نقش دولت را در ایجاد کسری مالی یا انجام مخارج نظامی، به‌عنوان عرصه اصلی برای تحقق مازاد شناسایی کرده است. این نقش دولت ذاتی انباشت سرمایه است، به این معنا که اولی از دومی «جدا نیست»، مثلاً نقش «فرااقتصادی» دولت در حفظ روابط مالکیت سرمایه‌داری. ثانیاً، بازارها تحت سرمایه‌داری مدرن نمی‌توانند بدون یک وسیله‌ی پایدار مبادله، که باید به‌عنوان ذخیره ارزش نیز عمل کند، کار کنند. پول، که این نقش را در سرمایه‌داری ایفا می‌کند، باید از سوی دولت حمایت شود تا در میان صاحبان ثروت اعتماد ایجاد کند، به نحوی که بتوان آن را به‌عنوان ذخیره‌ی ارزش نگه‌داری کرد. در دنیایی که اقتصادهای مختلف پول

ملی خود را دارند، نقشی که دولت-ملت‌ها در حمایت از آن پول‌های ملی ایفا می‌کنند نیز ذاتی فرآیند انباشت سرمایه می‌شود. این دو کارکرد «اقتصادی» دولت در استدلال‌های وود وجود ندارد.

می‌توان استدلال کرد که او مرز گفتار خود را در کتاب به گونه‌ای انتخاب کرده که در آن چنین کارکردهای اقتصادی دولت به نفع کارکردهای «فرااقتصادی» و سیاسی آن نادیده گرفته می‌شوند تا در خدمت برخی اهداف تحلیلی خاص باشند. نه چنین هدفی به صراحت بیان شده و نه، به نظر من، واکاوی سرمایه‌داری معاصر جدا از نقش اقتصادی دولت ممکن است. به این دلیل که جهانی شدن پیامدهای مهمی برای دو کارکرد اقتصادی دولت-ملت که قبلاً ذکر شد، داشته و به طرق مهمی بر آن تأثیر گذاشته. تغییر نقش دولت-ملت‌ها پیرو تغییرهایی است که در ماهیت خود سرمایه‌داری در دوران جهانی شدن به وجود آمده است. در حالی که این تغییرها در بخش بعدی با جزئیات بیشتر تری مورد بحث قرار خواهد گرفت، در این جا باید تأکید کرد که تغییرهای یادشده فقط در زمینه‌ی ارتقاء دسترسی جغرافیایی سرمایه‌داری نیست.

مشکل دیگر تحلیل وود، هم‌پوشانی تصاحب مازاد از طریق استثمار طبقاتی در سرمایه‌داری با استثمار امپریالیستی از اقتصادهای تابع است. این مشکل ناشی از توجه انحصاری او به تمایز بین قدرت سیاسی «فرااقتصادی» و قدرت «اقتصادی» بازار است. در حالی که نمی‌توان با این واقعیت مخالفت کرد که امپریالیسم سرمایه‌داری، به‌ویژه در شرایط معاصر، عموماً از طریق حاکمیت مستقیم استعماری عمل نمی‌کند، اما این فرض نیز یک ساده‌سازی بیش‌ازحد نظری است که این کارکرد به نحوی مشابه استثمار طبقاتی در یک مدل انتزاعی نظام سرمایه‌داری بسته از طریق تحمیل الزام‌های بازار است. رابطه‌ی وابستگی متقابل نابرابر بین قدرت‌های امپریالیستی کلان‌شهر و کشورهای تابع پیرامونی در کلیت خود، امپریالیسم مدرن را تشکیل می‌دهد. این رابطه پویای پیچیده‌ای دارد و پیوسته مبارزه‌ی طبقه‌های بومی و نیز ملت‌های تابع را در درون امپراتوری تحت تأثیر قرار می‌دهد و خود از آن تأثیر می‌پذیرد. در حالی که وود ذکر می‌کند که «اقتصادهای تابع را باید در برابر فرمان‌های بازارهای سرمایه‌داری آسیب‌پذیر سازند»، [۸] او به جنبه‌های آن آسیب‌پذیری‌ها یا آن فرمان‌ها اساساً دقت نمی‌کند، جدا از برخی ارجاع‌ها به گشودن بازارهای اقتصادهای تابع و تحمیل کشاورزی صادرات‌محور.

در این بافتار، مقوله‌ی «الزام‌های بازار» که وود در تعریف استثمار طبقاتی بومی به کار برده است، برای درک رابطه‌ی پیچیده‌ی استثمار امپریالیستی ناکافی می‌شود. رابطه‌ی وابستگی متقابل و نابرابر، که شالوده‌ی امپریالیسم است، منجر به انتقال ثروت و منابع از اقتصادهای تابع به کلان‌شهرها به روش‌های بی‌شماری می‌شود که تداوم تقسیم کار بین‌المللی فقط یکی از آنهاست. علاوه بر این، در مثال کشاورزی صادراتی، وود از «الزام‌های بازار»، که دولت‌های امپراتوری تحمیل می‌کنند، سخن می‌گوید که در آن

کشاورزان اقتصادهای تابع مجبور به رقابت با کشاورزی به شدت یارانه‌بگیر کلان‌شهرها در بازار جهانی‌اند. اما این دولت است که برای حفاظت از کشاورزی داخلی کشورهای کلان‌شهر یارانه می‌دهد و تعرفه‌ها و کنترل واردات را اعمال می‌کند. بنابراین، چرا باید بین نقش «فرااقتصادی» دولت امپراتوری در تحمیل کشاورزی صادراتی به اقتصادهای تابع و نقش اقتصادی آن در حمایت از کشاورزی داخلی خود از طریق یارانه‌ها و تعرفه‌های واردات تمایز قائل شد؟ بحث‌های بیش‌تر درباره‌ی امپریالیسم معاصر در بخش‌های بعدی آمده که به دو فصل پایانی کتاب می‌پردازد. در این‌جا کافی است به این نکته اشاره کنیم که وود تأکید اندکی بر اهمیت کارکردهای اقتصادی دولت کلان‌شهر در دوران امپریالیسم معاصر کرده است، در حالی که درباره‌ی نقش «فرااقتصادی» آشکار آن مفصلاً بحث می‌کند.

پس از بیان این مطلب، باید موافقت خود را با یک استدلال مهم کتاب که مربوط به پراکسیس است، بیان کنم. وود در فصل دوم بیان می‌کند: «موضوع اصلی این کتاب این است که دولت به‌عنوان نقطه حیاتی تمرکز قدرت سرمایه‌داری، حتی یا به‌ویژه در سرمایه‌داری جهانی امروزی، باقی می‌ماند، و این که امپراتوری سرمایه به نظامی متشکل از چندین دولت وابسته است».[۹] همان‌طور که وود به‌درستی ذکر می‌کند، این ادعا در زمینه‌ی سردرگمی اعتراض‌های مردمی علیه سرمایه‌داری جهانی مهم است که آیا اثرات نامطلوب جهانی شدن به دلیل «جهانی» بودن آن است یا به دلیل سرمایه‌داری بودن آن. دولت-ملت به‌عنوان منبع قدرت سرمایه‌داری یا امپریالیستی در دوران جهانی شدن مبهم شده و شناسایی آن به‌عنوان «هدف اصلی مقاومت» یا «ابزار بالقوه مخالفت» دشوار است. از این رو، لازم است نقشی را که دولت-ملت هم‌چنان در حفظ سرمایه‌داری جهانی ایفا می‌کند، مورد توجه قرار دهیم و مسئولیت آن را در قبال همه‌ی پیامدهای انحرافی‌اش روشن کنیم. خود دولت‌ها به شدت با تکیه بر عجز و ناتوانی دولت-ملت‌ها در شرایط جهانی شدن کوشیده‌اند برای تغییرات نهادی، که در سراسر جهان درنده‌خوبی فزاینده‌ی سرمایه‌داری جهانی را تسهیل کرده و هم‌چنین کناره‌گیری آن از فعالیت‌هایی که تا حدودی به توده‌های کارگر کمک می‌کرد، توجیه بتراشند. در مقابله با این استدلال، توجه و تحلیل تغییرهایی مهم است که در ماهیت سرمایه‌داری و در عملکرد دولت-ملت‌ها در دوران جهانی شدن رخ داده است. مهم نیست که کسی با تحلیل وود درباره‌ی این تغییرها موافق باشد یا خیر، هدف سیاسی کار وود حیاتی است.

۳

وود پس از طرح مورد نظری خود، در فصل‌های ۳ و ۴ به تحقیق و بررسی دو دسته از امپراتوری‌های پیشاسرمایه‌داری می‌پردازد، یکی مبتنی بر نظام مالکیت خصوصی و دیگری مبتنی بر تجارت. انتخاب‌ها بر این اساس انجام می‌شود که مالکیت خصوصی و تجارت عموماً با سرمایه‌داری مرتبط هستند. وود نشان

می‌دهد که هم مالکیت خصوصی و هم تجارت در قلب امپراتوری‌های قبلی که هنوز سرمایه‌داری نبودند، وجود داشتند. از نظر او آنچه این شکل‌های امپراتوری پیشاسرمایه‌داری را از امپریالیسم سرمایه‌داری متمایز می‌کند، عدم وجود الزام‌های بازار و وابستگی به قدرت «فرااقتصادی» دولت برای تصاحب مازاد است. برخلاف سرمایه‌داری، قدرت اقتصادی در این امپراتوری‌ها فراتر از دسترس قدرت‌های قهری دولت قابل اعمال نبود. بنابراین، فقدان جدایی «سپهر اقتصادی» از «سپهر سیاسی» نشانه‌ی امپراتوری‌های پیشاسرمایه‌داری است. «شفافیت یک مورد و عدم شفافیت مورد دیگر نکات زیادی را درباره‌ی تفاوت‌های بین امپراتوری‌های سرمایه‌داری و غیرسرمایه‌داری به ما می‌گوید.» [۱۰]

وود با بحث درباره‌ی امپراتوری‌های چین و روم باستان و امپراتوری اسپانیا، خاطرنشان می‌کند که شالوده‌ی آن‌ها یک نظام مالکیت پیچیده بود. با این همه، امپراتوری‌های چین و روم از لحاظ نقشی که مناسبات مالکیت‌شان در گسترش امپراتوری ایفا کرد تصویرهای متضادی ارائه می‌دهند. دولت بوروکراتیک در امپراتوری چین با مالیات‌ستانی از دهقانان ابزار اصلی تصاحب مازاد بود و دولت آگاهانه از توسعه‌ی اشرافیت‌های قدرت‌مند زمین‌دار جلوگیری می‌کرد تا هژمونی مطلق خود را حفظ کند. وود خاطرنشان می‌کند که این روند محدودیت‌هایی را برای دامنه‌ی قلمرو خود امپراتوری تعیین می‌کرد. از سوی دیگر، رومیان کم‌تر به تصاحب مازاد با تکیه بر دولت و بیش‌تر به ایجاد «ائتلاف گسترده‌ای از اشراف زمین‌دار محلی، با کمک مهاجرنشین‌های رومی و حاکمان استعماری» وابسته بودند. [۱۱] وود وسعت گسترده‌ی امپراتوری روم را ناشی از منطق «اشرافیت تشنه‌ی مالکیت خصوصی زمین» در مقابل «دارندگان مناصب تشنه‌ی مالیات‌ستانی» دولت امپراتوری چین می‌داند. او را این را دلیل تکه‌تکه شدن و انفجار امپراتوری روم نیز ذکر می‌کند.

همین روند در گسترش امپراتوری اسپانیای «پسافئودالی» نیز مشاهده می‌شود که گسترش امپراتوری بر مالکیت زمین استوار بود و نه بر تصاحب مستقیم دولتی. امپراتوری اسپانیا با فتوحات نظامی، تلاش برای یافتن طلا و نقره و افزایش ثروت داخلی از طریق واردات شمش بر وابستگی دولت امپراتوری به قدرت‌های زمین‌دار محلی مستعمره‌ها متکی بود. وود هم در مورد امپراتوری روم و هم در مورد امپراتوری اسپانیا، خاطرنشان می‌کند که «دست‌رسی اقتصادی دولت امپراتوری از سلطه‌ی سیاسی آن فراتر رفته بود. با این حال وابستگی اساسی به نیروی فرااقتصادی ... به این معنی بود که سلطه‌ی اقتصادی امپراتوری همیشه به واسطه‌ی ظرفیت‌های قدرت فرااقتصادی آن محدود می‌شد.» [۱۲]

بنابراین ما به تناقض ذکر شده در فصل دوم می‌رسیم؛ دست‌رسی «اقتصادی» یک امپراتوری که از گستره‌ی دولت فراتر می‌رود و با این همه برای حفظ خود به همین گستره وابسته است. تلاش برای تعیین محل این تضاد در «امپراتوری‌های تجاری» در فصل چهارم انجام شده است. در این جا، قدرت «اقتصادی»

در تصرف مازاد از طریق تجارت و بازرگانی نهفته است، در حالی که در «امپراتوری‌های متکی بر مالکیت» در تصرف مازاد از طریق مالکیت بر زمین است. امپراتوری عربی-اسلامی، امپراتوری ونیز و امپراتوری هلند متکی بر شبکه‌های تجاری گسترده در میان مکان‌های جغرافیایی مجزا بودند، و «رشته‌های ارتباطی را در این امپراتوری‌های تجاری بازرگانان و تجار بیش از همه تأمین می‌کردند» [۱۳] وود بیان می‌کند که جوهر امپراتوری‌های تجاری:

[...] رویه‌ی دیرینه‌ی سودآوری تجاری، یعنی ارزان خریدن و گران فروختن... متمایز از تولید ارزش اضافی در سرمایه‌داری، نه به برتری در تولید رقابتی، بلکه به مزایای مختلف فرااقتصادی متکی بود: از قدرت سیاسی یا اقتدار مذهبی، که امکان تحمیل شرایط نامطلوب مبادله بر تولیدکنندگان را می‌داد، تا شبکه‌های تجاری گسترده و کنترل مسیرهای تجاری، که قدرت نظامی آن را تضمین می‌کرد. [۱۴]

این تمایز بین مقوله‌های «اقتصادی» و «فرااقتصادی» در تحلیل امپراتوری‌های پیشاسرمایه‌داری مشکل‌ساز به نظر می‌رسد. اگر مزیت‌های ناشی از استفاده‌ی قدرت سیاسی برای اعمال «شرایط نامطلوب مبادله بر محصولات» مزیت «فرااقتصادی» تلقی می‌شوند، پس چه چیزی در امپراتوری‌های تجاری مزیت «اقتصادی» به شمار می‌آید؟ این موضوع چندان واضح نیست. هم‌چنین روشن نیست که «اقتصادی» در «امپراتوری مبتنی بر مالکیت» به چه معناست، غیر از یک نظر مبهم مبنی بر این که مالیات‌ستانی مستقیم از سوی دولت کنشی است «فرااقتصادی»، در حالی که ایجاد ائتلاف اشرافیت زمین‌دار چنین نیست. از منظر تصاحب مازاد، در واقع غیرممکن است که حتی از نظر مفهومی بین «اقتصادی» و «فرااقتصادی» در سود تجاری و رانت‌های فئودالی تمایز قائل شویم. بنابراین، سخن گفتن از گسترش «اقتصادی» که از محدوده‌ی قدرت «فرااقتصادی» در امپراتوری‌های پیشاسرمایه‌داری فراتر می‌رود، منطقی تحلیلی ندارد. مشکل در تلاش برای تبیین تفاوت‌های بین شکل‌های امپریالیستی سرمایه‌داری و پیشاسرمایه‌داری صرفاً برحسب مقوله‌های «اقتصادی» و «فرااقتصادی» نهفته است، مقوله‌هایی که وود قادر به تعریف روشن آن‌ها در بافتار پیشاسرمایه‌داری نبوده است. اگر تلاش صرفاً اشاره به اتکای بیش‌تر امپراتوری‌های پیشاسرمایه‌داری به نقش مستقیم قهری دولت برای تصاحب مازاد، به‌عنوان وجه تمایز از امپریالیسم سرمایه‌داری باشد، با این که موضوع جدیدی نیست، اما به‌خوبی تبیین شده است. اما وود تلاش کرده تا واکاوی پیچیده‌تری از نظر تضاد بین گسترش شکل‌های «اقتصادی» تصاحب مازاد و دامنه‌ی محدود قدرت‌های «فرااقتصادی» دولت، که در شکل‌های مختلف امپریالیسم ظاهر می‌شوند، ارائه دهد. نتیجه خیلی دلگرم‌کننده نیست.

وود ضمن بحث درباره‌ی این که چرا اقتصاد هلند، به‌رغم این که به شدت تجاری شده بود، یک اقتصاد سرمایه‌داری نبود، می‌گوید: «... جمهوری هلند از بسیاری جنبه‌های اساسی هنوز بر اساس اصول آشنای غیرسرمایه‌داری عمل می‌کرد، بیش از همه وابستگی آن به قدرت های تصاحب غیراقتصادی.» [۱۵] در همین زمینه بعداً اشاره می‌کند:

«... اتکا به پیچیدگی تجاری در تمایز با تولید رقابتی، همیشه برای اقتصاد هلند ضروری بود. منافع تجاری که بر اقتصاد حاکم بود همیشه ... از تولید کمابیش جدا بودند و تجار آماده بودند در سایر حوزه‌های اغلب غیرمولد سرمایه‌گذاری کنند. حرفه‌ی آن‌ها ... گردش، بود نه تولید، و سود به این وسیله ایجاد می‌شد.» [۱۶]

در حالی که تمایز «اقتصادی» / «فرااقتصادی» در این بحث وارد نمی‌شود، تمایز بین سود تجاری و سود حاصل از سرمایه‌گذاری در تولید رقابتی به وضوح مشخص شده است. با این حال، بدون ارائه‌ی دلیلی فقط ادعا می‌شود که اصل غیرسرمایه‌داری سابق را باید «برتر» دانست. علاوه بر این، وود به نحو نظام‌مندی نشان نداده که این تضاد در افول امپراتوری‌های مختلفی که واکاوی می‌کند، نقش اساسی ایفا می‌کند.

به جای تلاش برای ردیابی دیالکتیک اقتصادی/فرااقتصادی در امپراتوری‌های پیشاسرمایه‌داری، بحث پیرامون ایدئولوژی شکل‌های مختلف امپراتوری در کتاب وود واقعاً روشن‌گر است. بهتر بود این بحث‌ها پیش‌تر و واضح‌تر در کتاب موردتوجه قرار می‌گرفت. وود با بررسی ایدئولوژی‌های امپراتوری‌ها، عمدتاً جنبه‌های مذهبی و قانونی، می‌کوشد توجیهات‌شان را برای فتوحات نظامی و سلطه‌ی بی‌رحمانه مرتبط با گسترش امپراتوری نشان دهد. تبدیل مسیحیت از یک فرقه یهودی رادیکال به یک آموزه‌ی معنوی جهانی که اطاعت از قدرت امپراتوری را تشویق می‌کرد، همراه با نیازهای گسترش امپراتوری روم و بحث‌های درون‌الاهیات مسیحی درباره‌ی مشروعیت جنگ و فتح در پس‌زمینه‌ی استعمار اسپانیا موشکافانه بحث شده و پیوندهای بین خاستگاه و توسعه‌ی اسلام و امپراتوری تجاری اعراب نیز به طور مرتب مورد بررسی قرار گرفته است. با این حال، آن‌چه در بحث مفصل درباره‌ی نظریه‌ی هوگو گروتیوس درباره‌ی جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه در دوران امپریالیسم تجاری در سده‌ی هفدهم به چشم می‌خورد، جهشی است که وود در بحث ایدئولوژی‌های امپریالیسم می‌کند. نظریه‌ی گروتیوس متعلق به عصری است که مفاهیم قانون، اخلاق، حقوق افراد و ملت‌ها و نیز جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه تا حدودی از دین مستقل شده بودند. گذار از ایدئولوژی‌های امپریالیسم که به دین پیوند خورده‌اند، به آن‌هایی که مبتنی بر قوانین مستقل از دین هستند، بررسی نشده رها شده‌اند.

در بحث وود درباره‌ی ظهور سرمایه‌داری انگلیسی و استعمار ایرلند در فصل پنجم تصویر واضح‌تری از آن چه وود سعی می‌کند به‌عنوان «الزام‌های اقتصادی» تعریف کند، ظاهر می‌شود. او در حالی که درباره‌ی رشد سرمایه‌داری زراعی، تمرکز زمین و اخراج تولیدکنندگان خرد بحث می‌کند، اشاره می‌کند:

«هنگامی که مالکان قدرت‌های فرااقتصادی خود را در مقابل یک دولت بیش از پیش متمرکز از دست دادند... ثروت آن‌ها به‌طور فزاینده‌ای به بارآوری و موفقیت تجاری مستاجران‌شان بستگی داشت ... حتی بدون اخراج اجباری، تصدی عرفی به‌طور فزاینده‌ای با اجاره‌های اقتصادی و رانت‌های رقابتی جای‌گزین شد. دوقطبی شدن فزاینده بین کشاورزان سرمایه‌دار موفق و مستاجران عرفی که بر اساس اصول قدیمی‌تر — **با ابزارهای صرفاً اقتصادی** — کار می‌کردند، جابه‌جایی و ریشه‌کن کردن تولیدکنندگان خرد را با رانت‌های انعطاف‌ناپذیر و نه با ارائه‌ی وسیله و انگیزه برای تولید رقابتی تسریع کرد.» [۱۷]

اگرچه وود وارد جزئیات بحث گذار نشده، اما برتری نیروهای مولده عنصر کلیدی درک او از سرمایه‌داری تلقی می‌شود. بدینسان «الزام‌های اقتصادی» را می‌توان بر حسب افزایش بارآوری ناشی از رقابت درک کرد. این الزام‌ها، همان‌طور که خود وود اشاره می‌کند، منحصر به سرمایه‌داری هستند که در آن خود تولید، نه مبادله، به مرکز ایجاد و تصاحب مازاد تبدیل می‌شود. بنابراین، جست‌وجوی این الزام‌ها در شرایط پیشاسرمایه‌داری^۱ ثمربخش نیست. الزام‌های اقتصادی موردنظر وود همانا الزام‌های سرمایه‌داری منحصربه‌فردی است که در غیاب روابط تولید سرمایه‌داری کاربرد ندارد.

استعمار ایرلند به‌عنوان اولین مورد از گسترش سرمایه‌داری کشاورزی برون‌مرزی که در انگلستان توسعه یافت و اصول جدید امپریالیسم را به وجود آورد، تحلیل می‌شود. وود در نوشته‌های توماس مور، جان دیویس و ویلیام پتی، توجیه نظری استعمار مهاجرنشین را با جزئیات مورد بحث قرار می‌دهد. جوهر گسترش استعماری در دوران سرمایه‌داری از مصادره‌ی زمین برای تحمیل کشاورزی سرمایه‌دارانه ناشی می‌شود. توسعه‌ی مفهوم ارزش زمین، «در معنای خاص انگلیسی»، یعنی به معنای بارآوری آن در روابط تولید سرمایه‌داری، در این نوشته‌ها ردیابی می‌شود. بهترین توضیح این نظریه را می‌توان نزد جان لاک یافت:

«لاک برای توجیه برده‌داری به نظریه‌ی “جنگ عادلانه” متوسل می‌شود ... با این همه، نظریه‌ی استعمار او هنوز نظریه‌ی جنگ یا حقوق بین‌الملل نیست، بلکه نظریه‌ی مالکیت خصوصی است ... او گسترش استعماری را بر برداشتی جدید و اساساً سرمایه‌دارانه از مالکیت استوار می‌سازد. ما در نظریه‌ی مالکیت او می‌توانیم مشاهده کنیم که امپریالیسم مستقیماً به مناسبات **اقتصادی** تبدیل می‌شود، حتی اگر آن رابطه^۲

مستلزم نیروی قهرآمیز برای برپا کردن و حراست از آن باشد. این نوع مناسبات را می‌توان با حق و در واقع با الزام به تولید ارزش مبادله‌ای توجیه کرد و نه با حق حکومت کردن و حتی نه صرفاً با حق تصاحب کردن.» [۱۸]

این نمونه‌ی کلاسیک استعمار از نظر وود شامل «توسعه‌ی منطق و الزام‌های اقتصاد داخلی و کشاندن دیگران به مدار آن است» [۱۹]. با این حال، طرح تعمیم‌یافته‌ی او در خصوص «توسعه‌ی برون مرزی الزام‌های «اقتصادی» برای واکاوی استعمار سرمایه‌دارانه دست کم از دو جهت دچار مشکل می‌شود. وود رشد برده‌داری در مستعمرات بریتانیا را در قالب «نمونه‌ای برجسته از این که چگونه سرمایه‌داری در مقاطع معینی از توسعه‌ی خود، شیوه‌های استثمار غیرسرمایه‌دارانه را از آن خود می‌کند و حتی تشدید می‌کند» به بحث می‌گذارد. او خاستگاه ایدئولوژی نژادپرستانه را در نیاز به توجیه چنین «شیوه‌های استثمار غیرسرمایه‌دارانه» جست‌وجو می‌کند، که با ابزارهای «صرفاً اقتصادی» استثمار سرمایه‌داری از جایی که ایدئولوژی آزادی و برابری جهانی زاده شد، همراه بود. سهم چنین استثمار غیرسرمایه‌دارانه در صنعتی شدن سرمایه‌دارانه نیز پذیرفته شده است. اما هیچ تلاشی برای توضیح این موضوع وجود ندارد که چرا سرمایه‌داری، به‌رغم این که نظامی است مبتنی بر «الزام‌های اقتصادی»، به این شکل‌های غیرسرمایه‌دارانه‌ی استثمار متکی است. در این جا لازم است تأکید شود که نقش «فرااقتصادی» دولت، که در طرح وود مرکزی است، در اینجا مطرح نیست. وابستگی منسوجات پنبه‌ای مبتنی بر صنعتی شدن بریتانیا به پنبه که بردگان در مستعمرات تولید می‌کردند، یا مازاد تولیدشده از خود تجارت برده، متفاوت است با وابستگی آن به قدرت‌های قهری دولت بریتانیا در برقراری مناسبات مالکیت سرمایه‌دارانه. استثمار غیرسرمایه‌دارانه در این مورد نقشی کاملاً «اقتصادی» ایفا می‌کند. انباشت اولیه‌ی سرمایه یا تعامل اقتصادی مستمر بین بخش‌های سرمایه‌داری و پیشاسرمایه‌داری، که حتی امروز برای سرمایه‌داری بسیار ضروری است، از محدوده‌ی واکاوی وود خارج می‌شود. سرمایه‌داری، علاوه بر این که نظام تصاحب مازاد مبتنی بر تولید است، تاریخاً مازاد را از طریق ابزارهای غیرسرمایه‌دارانه تصاحب کرده است. اگرچه از نظر مفهومی امکان‌پذیر است، اما تفکیک دو شیوه‌ی استثمار که به دوره‌های تاریخاً متفاوتی تعلق داشته باشند، دشوار است.

مشکل دوم مربوط به تناقضی است که وود در گستره‌ی جغرافیایی امپراتوری و دامنه‌ی محدود دولت امپراتوری شناسایی کرده است. واکاوی وود در حالی که به بحث درباره‌ی فروپاشی استعمار بریتانیا در آمریکا می‌پردازد، تقریباً با واکاوی افول امپراتوری روم یکسان است:

«با چنین فاصله‌ی عظیمی این امکان به سادگی وجود نداشت که مهاجرنشین‌ها را با داشتن کشاورزی کمابیش خودکفا و بازارهای مستعمراتی نزدیک‌تر، در مدار اقتصادی قدرت امپراتوری نگهداشت... اقتصاد مستعمره‌ها با بنیادی قدرت‌مند از آن خود، تحت سلطه‌ی نخبگان محلی با منافع مجزای خویش و بهره‌مند از درجات چشم‌گیری از خودگردانی، دیر یا زود می‌باید پیوند استعماری خود را با امپراتوری از هم می‌گسیختند.» [۲۰]

وود با طرح بحث درباره‌ی تفاوت‌ها در خصوص امپراتوری بریتانیا در هند اظهار می‌کند که قدرت امپراتوری «درس‌هایی آموخته بود» و از این طریق امپراتوری «غیر سرمایه‌داری» را تأسیس کرد که در آن الزام‌های سرمایه‌داری مانند موارد مربوط به کلنی‌های مهاجران ایرلند و آمریکا انتقال داده نشد. مراحل ایجاد انحصار تجاری توسط کمپانی هند شرقی، تا تبدیل این کمپانی به ابزاری برای استخراج مازاد از طریق مالیات و خراج و سرانجام ایجاد یک امپراتوری سرزمینی به‌عنوان کوششی عمیقاً متناقض در سلطه‌ی امپراتوری تلقی می‌شود. در این امپراتوری تنش دائمی بین تلاش برای «دستیابی به نوعی جدایی اقتصادی و سیاسی به شیوه‌ی سرمایه‌دارانه»، از یک سو، و «منطق غیرسرمایه‌دارانه‌ی حاکمیت ... که برای استخراج درآمد توسط کمپانی و دولت، تحت ریاست یک قدرت نظامی همه‌جانبه» فعالیت می‌کرد، از طرف دیگر وجود داشت. [۲۱] سرانجام، وود استدلال می‌کند که «شرایط هند» تعادل را به نفع یک «دولت نظامی امپراتوری» و «امپراتوری غیرسرمایه‌دارانه با استخراج درآمد» تغییر داد. با این حال، وود این وضعیت را به‌جای رد استدلالش، در تایید آن می‌داند که استعمار تحت شرایط سرمایه‌داری، مالکیت و روابط تولیدی سرمایه‌داری را گسترش می‌دهد، زیرا چنین کوششی «مسئلاً شکست می‌خورد» همان‌طور که در مورد آمریکا نشان داده می‌شود.

نتیجه‌ی جدی این بحث آن است که تضاد سرمایه‌داری، که در مستعمرات رواج می‌یابد و فراتر از آن چه دولت امپریالیستی می‌تواند بر آن مسلط شود رشد می‌کند، با توسل به شکل‌های سلطه‌ی امپریالیستی پیشاسرمایه‌داری حل می‌شود. وود با این نتیجه‌ی جدی که از استدلال او ناشی می‌شود، درگیر نمی‌شود. او بیش‌تر درباره‌ی این که امپراتوری بریتانیا در هند «به وضوح و ناگزیر»، «بلا تکلیف» بود، اظهار نظر می‌کند. استدلال او امکان صنعتی‌شدن سرمایه‌دارانه در کلان‌شهرهای امپراتوری را، که با استثمار استعماری غیرسرمایه‌دارانه برای استخراج مازاد هم‌زیستی داشت و به آن وابسته بود، و با هم کلیت سرمایه‌داری را تشکیل می‌دادند، محدود می‌کند. اگرچه به وضوح بیان نشده، اما همدلی او با این استدلال که «هزینه‌های» استعمار بریتانیا بیش از «منافع» آن بود و در نتیجه مانع انتقال این مازاد برای توسعه‌ی خود سرمایه‌داری می‌شد، ضعف عمده‌ی واکاوی او به شمار می‌آید.

وود به بازتعریف امپریالیسم سرمایه‌دارانه ادامه می‌دهد که:

«تنها زمانی به وجود می‌آید که الزام‌های اقتصادی به خودی خود آن قدر قدرت‌مند شوند که فراتر از دسترس هر قدرت فرااقتصادی قابل‌تصوری گسترش یابند و خود را بدون مدیریتی روز به روز و قهری متکی بر دولت امپراتوری تحمیل کنند.» [۲۲]

گفته می‌شود که چنین امپریالیسم سرمایه‌دارانه‌ای، که در آن الزام‌های اقتصادی «آن قدر قدرت‌مند» شده‌اند، فقط در سده‌ی بیستم وجود داشته است. اگر چنین باشد، پس استعمار بریتانیا در سده‌ی نوزدهم، همان‌طور که در حکومت استعماری در هند تجربه شد، واجد شرایط سرمایه‌دارانه نخواهد بود. به نظر من این استدلال از لحاظ نظری اشتباه است. این خطا بار دیگر ناشی از تمرکز انحصاری بر جداسازی تصاحب مازاد «اقتصادی» و «فرااقتصادی» برای تعریف سرمایه‌داری، با وجود ادغام تاریخی این دو است.

۵

در فصل ماقبل آخر کتاب، وود استدلال‌های خود را درباره‌ی الزام‌های اقتصادی برای تحلیل امپریالیسم معاصر گسترش می‌دهد. استدلال می‌شود که سرمایه‌داری درون کشورهای رقیب اروپایی مانند بریتانیا، فرانسه و آلمان، از بالا، تحت اجبار رقابت و جنگ بین امپریالیستی تحمیل شد. بنابراین، به‌رغم این که سرمایه‌داری درون قدرت‌های امپریالیستی رقیب گسترش می‌یافت، «تاثیری در جای‌گزینی رقابت‌های ژئوپلیتیکی و نظامی با رقابت اقتصادی نداشت». عصر کلاسیک امپریالیسم، که به گفته‌ی وود شاهد رقابت شدید بین امپریالیستی بود، دورانی بود که در آن سرمایه‌داری در برخی نقاط جهان به‌خوبی پیشرفت کرده بود، اما به‌عنوان یک «نظام اقتصادی واقعاً جهانی» ظاهر نشد. سپس منسوخ بودن نظریه‌های لینین و رزا لوکزامبورگ اعلام می‌شود، زیرا همه‌ی آن‌ها به عصری تعلق دارند که سرمایه‌داری از «جهانی» بودن فاصله داشت و نیز به این دلیل که آن‌ها اعتقاد داشتند که سرمایه‌داری «پیش از آن که قربانیان غیرسرمایه‌داری ... سرانجام و به‌طور کامل توسط آن بلعیده شوند، پایان خواهد یافت.» عبارت صریح وود در این زمینه به شرح زیر است:

... در این نظریه‌های امپریالیسم، سرمایه‌داری بنا به تعریف، محیطی غیرسرمایه‌داری را مفروض می‌گیرد. در واقع سرمایه‌داری برای بقای خود نه تنها به وجود این صورت‌بندی‌های غیرسرمایه‌داری بلکه به ابزار اساساً پیشاسرمایه‌داری نیروی «فرااقتصادی»، قهر نظامی و ژئوپلیتیکی، و رقابت‌های سنتی بین کشورهای رقیب، جنگ‌های استعماری و گسترش سرزمینی متکی است... ما هنوز شاهد یک نظریه‌ی نظام‌مند امپریالیستی نیستیم که برای جهانی طراحی شده باشد که در آن همه‌ی مناسبات بین‌المللی برای سرمایه‌داری مناسباتی درونی به شمار می‌آید و با الزام‌های سرمایه‌داری اداره می‌شود. این امر تا حدی به

این دلیل است که جهانی کمابیش برخوردار از سرمایه‌داری جهان‌گیر، که در آن الزام‌های سرمایه‌داری ابزاری جهانی برای سلطه‌ی امپریالیستی است، تحولی است بسیار جدید.» [۲۳]

این قطعه بیش از هر چیز دیگری درک اساسی وود از شرایط کنونی جهان را خلاصه می‌کند. و این دقیقاً همان جایی است که من عمیقاً با او مخالفم. بسیاری از فرمول‌بندی‌های قابل بحثی که او از آن زمان به بعد ارائه کرده ناشی از این درک اساسی است که امپریالیسم شکل «جدید» به خود گرفته و در این شکل بر سرمایه‌داری جهان‌گیر استوار است و بخش اعظم فعالیت امپریالیستی آن بر «الزام‌های اقتصادی «بازار» تکیه دارد.» [۲۴]

من به‌جای این که استدلال‌های وود را نکته به نکته به چالش بکشم، دو موضوع اصلی را که وود در چارچوب خود تحلیل می‌کند، مطرح و برخی استدلال‌های جای‌گزین خودم را ارائه می‌کنم. اولین مورد مرتبط است با درک وود از جهانی شدن. وود سرآغاز آن‌چه را که نظم امپریالیستی «جدید» می‌داند، دوره‌ی پس از جنگ جهانی دوم می‌داند. استقرار هژمونی اقتصادی آمریکا از طریق تشکیل موسساتی مانند صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی و بعداً گات حاصل شد که هدف نهایی آن‌ها گشودن بازارها و منابع در سراسر جهان برای بهره‌برداری کلان‌شهرها، به‌ویژه سرمایه‌ی آمریکایی، بود. به ما گفته می‌شود که اقتصاد شکوفای آمریکا در دوره‌ی پس از جنگ به قدرت امپراتوری این امکان را داد که «به نوعی «توسعه» و «مدرنیزاسیون» در جهان سوم به‌عنوان ابزاری برای گسترش بازارهای خود، علاقه‌مند شود.» [۲۵] اما این شکوفایی طولانی در دهه‌ی ۱۹۷۰ به پایان رسید؛ «اقتصاد آمریکا وارد یک دوره‌ی طولانی رکود و کاهش سودآوری شد، یک بحران مشخص و منحصر بفره سرمایه‌داری از بیش ظرفیت و بیش تولید، به‌ویژه به این دلیل که دشمنان نظامی سابق آن، ژاپن و آلمان، به رقبای اقتصادی بسیار کارآمدی تبدیل شده بودند.» [۲۶] وود واکاوی رابرت برنر را درباره‌ی رکود در اقتصاد آمریکا در دهه‌ی ۱۹۷۰ دنبال می‌کند.

جهانی شدن به گفته‌ی وود تلاشی است برای جابه‌جایی مکانی این بحران به کشورهای خارج از آمریکا. فرآیندهای اساسی در جهانی شدن یعنی «بین‌المللی‌شدن سرمایه، حرکت آزاد و سریع آن و غارت‌گرانه‌ترین سوداگری‌های مالی در سرتاسر جهان» در قالب تلاشی برای «به تعویق انداختن روز حساب‌رسی برای سرمایه‌ی داخلی خود (آمریکا)» توضیح داده می‌شود «که آن را قادر می‌سازد این بار را به جای دیگری انتقال دهد، حرکت‌های سرمایه‌ی مازاد را برای جست‌وجوی سود، در هر جایی که یافت می‌شود، در مجلس عیاشی سوداگری مالی تسهیل سازد.» [۲۷] بن‌مایه‌ی استدلال او این است که جهانی شدن همانا واکنشی است به رکود و بحرانی که سرمایه‌ی آمریکا و کلان‌شهرها، در اثر کاهش سودآوری سرمایه‌گذاری در

کلان‌شهرها مواجه شده بودند. هدف اصلی این است که با فراهم کردن راه‌های سودآور برای سرمایه‌گذاری در سراسر جهان، مازاد کلان‌شهرها را آزاد کند.

تقریباً برتر یک‌تاز اشتباه است. اولاً، او اشتباه می‌کند که فرض می‌کند سرمایه‌گذاری به حاشیه‌ی سود بستگی دارد و نه به نرخ سود. این اغتشاش نظری بین حاشیه‌ی سود و نرخ سود منحصر به برتر نیست و بسیاری از کسانی که سعی در توضیح رکود اقتصادی داشتند قربانی آن شدند، از جمله کسانی که برتر در مقاله‌ی خود آن‌ها را به‌عنوان نظریه‌پردازان «طرف‌عرضه» محکوم کرد. متأسفانه خود برتر هم مرتکب همین خطا شد. اما حتی اگر از این خطا، به‌رغم ماهیت نظری غیرقابل‌دفاع آن، چشم‌پوشیم و فقط کل ساختار منطقی استدلال را بکاویم، مشکل دوم پیش می‌آید. اگر رقابت اقتصادی تحت سرمایه‌داری بین شرکت‌های گروه‌فروش (oligopolistic) قیمت‌گذار یا بین بلوک‌های ملی سرمایه به نوآوری مستمر در کاهش هزینه یا کاهش ارزش پول می‌انجامد، چنان‌که برتر مطرح کرده، این روند به تدریج سود افزوده یا حاشیه‌ی سود را کاهش می‌دهد، آنگاه سرمایه‌داری دیر یا زود با وضعیت سود افزوده‌ی صفر مواجه می‌شود که بنا به استدلال او منجر به فروپاشی کامل سرمایه‌گذاری می‌شود. هدف اصلی بندوبست گروه‌فروشی همانا جلوگیری از چنین فشار تدریجی بر حاشیه‌ی سود ناشی از رقابت مخرب است. رقابت، در شرایط عادی عملکرد سرمایه‌داری، اساساً رقابت غیرقیمتی است که مبتنی بر تصرف سهم‌های بزرگ‌تر بازار و ایجاد موانع برای ورود سرمایه‌های دیگر است. جنگ‌های قیمت یا کاهش ارزش ارز رقابتی به طور پراکنده اتفاق می‌افتد، اما آن‌ها بیش‌تر یک استثنا هستند تا یک قاعده.

حاشیه‌ی سود تحت سرمایه‌داری انحصاری اگر با افزایش «درجه‌ی انحصار» یا تراکم سرمایه افزایش نیابد، در سطح کمینه تثبیت می‌شود. از سوی دیگر، سودآوری به سطح بازسرمایه‌گذاری مازاد بستگی دارد که این به نوبه‌ی خود به اندازه و رشد بازارها متکی است. نظریه‌ی امپریالیسم لنین که بر تراکم سرمایه در دوران سرمایه‌داری انحصاری متمرکز بود، بر نیاز سرمایه برای جست‌وجوی صحنه‌ی عملیاتی بزرگ‌تر در اثر تراکم فزاینده‌ی آن تأکید می‌کرد. صادرات سرمایه، در طرح لنین، ناشی از سقوط سودآوری در اقتصادهای امپراتوری نبود. آن‌ها با حاشیه‌ی سود بالاتر همراه با افزایش تمرکز قدرت انحصاری در صنعت همراه بودند. رقابت بین امپریالیستی همانا رقابت بر سر بازارها، مواد خام و راه‌های سودآورتر برای سرمایه‌گذاری بود.

این موضوع به معنای انکار این مطلب نیست که در آمریکا در دهه ۱۹۷۰ رکودی رخ نداده بود. در واقع، رکود نه تنها در آمریکا بلکه کل جهان سرمایه‌داری پیشرفته را به طور هم‌زمان در بر گرفت و منطق استدلال برتر را شکست داد که رکود اقتصادی در یک کشور رخ می‌دهد زیرا رشد بارآوری نیروی کار در کشورهای دیگر آن را از صحنه‌ی رقابت دور می‌کند. علت رکود و کاهش بلندمدت نرخ انباشت سرمایه از

آن زمان به بعد، که تا به امروز ادامه دارد، جای دیگری نهفته است. آنچه بر موفقیت اقتصادی کشورهای کلان‌شهر در دوره‌ی پس از جنگ تأکید می‌کرد، مداخله‌ی گسترده دولت در مدیریت تقاضا در اقتصادهای ملی برای حفظ اشتغال کامل و محدودیت در جریان‌های فرامرزی سرمایه‌ی سوداگرانه بود. هر دوی این‌ها پس از تجربه‌ی رکود بزرگ، زمانی که کل جهان سرمایه‌داری در یک بحران عظیم فرو رفته بود، به کار گرفته شدند. در دهه‌ی ۱۹۷۰، هر دوی این سنگرهای شکوفایی سرمایه‌داری با تهدید جدی روبه‌رو شدند. نیازی نیست که به دلایل فروپاشی نظام برتون وودز بپردازیم. قطعاً افزایش کسری حساب جاری آمریکا، همراه با شوک افزایش قیمت نفت و ترس‌های فراگیر از تورم دلایل آن بودند. مهم‌ترین اتفاقی که با فروپاشی برتون وودز افتاد، تضعیف نظام مداخلاتی پساجنگ دولت در مدیریت تقاضا و کنترل سرمایه‌ی سوداگرانه بود. در واقع این دو بی‌ارتباط نبودند. دهه‌ی ۱۹۷۰ شاهد رشد بی‌سابقه سرمایه‌ی مالی در اقتصادهای کلان‌شهرها بود. این سرمایه‌ی مالی در حالی که از تراکم بیش‌تر سرمایه ناشی می‌شد، از دو جهت مهم با مقوله‌ی مدنظر لنین تفاوت داشت. این سرمایه نه به صنعت مرتبط بود و نه مبتنی بر دولت-ملت‌ها. این شکل جدید سرمایه‌ی مالی، یعنی گردش مقادیر هنگفتی پول داغ [۱-۲۷] در بازارهای مالی، مستقل از فعالیت‌های صنعتی یا جریان‌های تجاری و درگیر در سوداگری، در بازارهای مالی داخلی و بین‌المللی بسیار پرتحرک شد. تحرک آن ناشی از تراکم و قدرت فزاینده‌ی آن بود و با از بین بردن تدریجی کنترل سرمایه در داخل و در میان کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه تقویت شد. مداخله‌ی دولت، نه تنها به این دلیل که آزادی آن را محدود می‌کند، بلکه به این دلیل که تورم‌زا تلقی می‌شد، ناگزیر تحت فشار مالی کاهش یافت. علاوه بر این، سرمایه‌گذاری خصوصی نیز تضعیف شد، زیرا رشد امور مالی سوگیری سوداگرانه‌ی کوتاه‌مدت را به کل بخش شرکتی منتقل کرد و اینرسی آن را برای انجام سرمایه‌گذاری‌های بلندمدت افزایش داد. به طور خلاصه، رشد سرمایه‌ی مالی سوداگرانه شرایط رکودی ایجاد کرد، زیرا چنین شرایطی برای عملکرد روان آن ضروری است. رکود در دهه‌ی ۱۹۷۰ و افت اقتصادی پس از آن، بدون درک این فرآیندها قابل تحلیل نیست.

کارکرد سرمایه‌ی مالی بین‌المللی در قلب جهانی شدن قرار دارد که امروزه حجم آن بی‌سابقه شده و تریلیون‌ها دلار در یک روز در بازارهای مالی مبادله می‌شود. در حالی که رشد سرمایه‌ی مالی بین‌المللی را می‌توان از فروپاشی برتون وودز و شناور شدن دلار ردیابی کرد، ادامه‌ی آزادسازی بازارهای مالی در سراسر جهان در دهه‌ی ۱۹۸۰ باعث دست‌رسی جهانی به آن شد. فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و کشورهای «سوسیالیست» پیشین اروپای شرقی منجر به تثبیت هژمونی سرمایه‌ی مالی در دهه‌ی ۱۹۹۰ شده است. وود به‌درستی اشاره می‌کند که بازارهای کالا یا بازارهای کار در دوران جهانی شدن یک‌پارچه نشده‌اند. «جهانی شدن به یک اندازه هم برای جلوگیری از ادغام و هم ارتقای آن بوده است.» به این دلیل که

جهانی شدن امور مالی نه تنها مستقل از افزایش جریان‌های کالایی یا صادرات سرمایه است، بلکه با ایجاد شرایط تورم‌گاهی عملاً سد راه آن‌ها می‌شود. شرکت‌های چندملیتی اغلب با جهانی شدن یکی گرفته می‌شوند. درست است که سرمایه‌گذاری‌های آن‌ها در چند مکان منتخب در کشورهای در حال توسعه افزایش یافته است. بدون پرداختن به هیچ تحلیل دقیقی، می‌توان با اطمینان گفت که حجم چنین سرمایه‌گذاری‌های مولد نسبت ناچیزی از جریان‌های پول داغ است که در دهه‌ی گذشته به داخل و خارج کشورها می‌روند و اغلب بحران‌های ارزی را تشدید می‌کنند. علاوه بر این، شرکت‌های چندملیتی خود به‌شدت درگیر عملیات‌های مالی و فعالیت‌های سوداگرانه‌اند، و اغلب رمزگشایی از این که آیا سرمایه‌ی مولد سرمایه‌گذاری می‌شود یا سرمایه به‌عنوان سرمایه به دنبال سود سوداگرانه است که تحت پوشش آن حرکت می‌کند، دشوار است. ادغام‌ها و تملک‌های فراملی شرکت‌های چندملیتی که نهادهای مالی جهانی از آن‌ها حمایت می‌کنند و هم‌چنین موج رسوایی‌های مالی شرکت‌های غول‌پیکر در آمریکا مانند انرون به وضوح این رابطه را آشکار می‌کند.

جهانی شدن در واقع فرآیندی عمیقاً متناقض است. اما تناقض در جهانی شدن الزام‌های سرمایه‌ی مالی نهفته است که رکود را سرعت می‌بخشد، سودآوری را تضعیف می‌کند و در نتیجه انباشت سرمایه در بخش‌های تولیدی واقعی را مختل می‌کند. به نظر می‌رسد رابطه‌ی علت و معلولی موردنظر وود از رکود ناشی از چلانیدن سود، به انباشت «سرمایه‌ی مازاد»، تا حرکت رو به جلو آن «در مجلس عیاشی سوداگری مالی» ادامه دارد. به نظر من، این نظریه‌ی منفذ سرمایه مازاد، که در آن جهانی شدن در درجه‌ی اول به معنای صادرات سرمایه به دلیل رکود در داخل کشور است، اشتباه است. جهانی شدن برتری سرمایه‌ی مالی بین‌المللی است که نه تنها در داخل بلکه در سراسر جهان رکود را تسریع می‌کند. با این حال، باید تصریح کرد که این روند نظریه‌ی امپریالیسم لنین را باطل نمی‌کند. من با درک وود از جهان جهانی‌شده به‌عنوان عصری متفاوت با «عصر کلاسیک امپریالیسم» مخالفم، چرا که با سرمایه‌داری جهانی‌ترشده موافق نیستم. متأسفانه به نظر می‌رسد که وود این تصور اشتباه را دارد که سرمایه‌داری از کلان‌شهر به جهان در حال توسعه در ابعاد چشم‌گیری گسترش می‌یابد. اما ساختار اساسی استثمار امپریالیستی بر اساس دوگانه‌ی سرمایه‌داری صنعتی پیشرفته در کلان‌شهر و سرمایه‌داری عقب‌مانده، که در باتلاقی از روابط پیشاسرمایه‌داری در پیرامون گیر کرده، تا حد زیادی دست‌نخورده باقی مانده است. اگرچه نمونه‌هایی از گسترش محدود سرمایه‌داری در کشورهای جنوب شرقی آسیا، چین و هند در دوران جهانی شدن وجود دارد، اما مقیاس چنین گسترشی در این کشورها بسیار محدود است، هم از نظر مکانی و هم از لحاظ بخش‌های سرمایه‌داری که امکان دگرگونی آن‌ها را به کشورهای سرمایه‌داری صنعتی با غلبه بر دوگانگی ذاتی در اقتصادشان فراهم می‌کند. اگر کشورهای در حال توسعه‌ی آسیا، آفریقا، آمریکای لاتین (شامل

مکزیک و آمریکای مرکزی) و اروپای شرقی را با هم در نظر بگیریم، آشکار می‌شود که در پیرامون به جای «جبران عقب‌ماندگی» از کلان‌شهرهای صنعتی، دوگانه‌گرایی در دوران جهانی شدن تقویت شده است. با این حال، مهم‌ترین تغییری که پس از برتری مالی بین‌المللی به وجود آمد، در ماهیت رقابت بین‌امپریالیستی زمان لنین بوده است.

این ما را به دومین موضوع مهمی می‌رساند که توجه وود را به خود جلب کرده است: نقش دولت-ملت‌ها در دوران جهانی شدن. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، دولت-ملت‌ها در سرمایه‌داری مدرن، علاوه بر فراهم کردن پایه‌های فرااقتصادی برای تأمین سرمایه‌داری، نقش‌های اقتصادی حیاتی ایفا می‌کنند. وود به‌رغم اهمیت موضوع از هر گونه تحلیلی درباره‌ی این نقش‌ها اجتناب کرده است، در حالی که درباره‌ی توسعه‌ی سرمایه‌داری در بریتانیا یا بعداً فرانسه و آلمان بحث می‌کند. ما در اینجا دو نقش مهم را در نظر می‌گیریم که قبلاً در بخش دوم ذکر شد. همان‌طور که قبلاً بحث شد، برتری سرمایه‌ی مالی دخالت دولت در اقتصاد را تضعیف می‌کند. این بدان معنا نیست که دولت-ملت موضوعیت ندارد، اما فقط می‌تواند به روش‌های خاصی عمل کند که تحت حاکمیت مالی مجاز است. ظرفیت یک دولت برای مداخله در فعالیت‌های اقتصادی بستگی به میزان نقش انبساطی‌ای دارد که می‌تواند با متحمل شدن هزینه‌های مازاد بر درآمدهای خود ایفا کند. ظرفیت تزریق تقاضا به نوبه‌ی خود به توانایی دولت در ایجاد بدهی بر حسب پول ملی خود بستگی دارد. این ظرفیت در یک محیط اقتصادی بسته بی‌نهایت قابل‌گسترش است، زیرا دولت پولی را که وام می‌گیرد نیز صادر و از ارزش آن پشتیبانی می‌کند. اما، هنگامی که سرمایه‌ی مالی بین‌المللی خود را به اقتصاد تحمیل می‌کند و بازارهای ارز و مالی خود را می‌گشاید، تصویر کاملاً تغییر می‌کند. نه دولت می‌تواند ارزش پول خود را مطابق میل خویش حفظ کند و نه ممکن است برای خرج کردن به اندازه‌ای که می‌خواهد وام بگیرد. از آن جایی که هر سیاست انبساطی از سوی دولت سیاست تورمی تلقی می‌شود و نیز باعث ایجاد نگرانی دولتی می‌شود که احتمالاً کنترل سرمایه را اعمال می‌کند، منابع مالی از اقتصاد خارج می‌شود که در آن یک برنامه‌ی انبساطی مستقل انجام می‌شود. ارزش پول داخلی، که در یک اقتصاد باز بر حسب ارز غالب (دلار آمریکا) حفظ می‌شود، در پی خروج ناگهانی و عظیم سرمایه سقوط و بحران را در اقتصاد تشدید می‌کند. این بدان معنا نیست که فقط زمانی که دولت برنامه‌ای انبساطی انجام می‌دهد، منابع مالی خارج می‌شود. منابع مالی، بسته به منطق سوداگرانه‌ی خود، می‌تواند در غیاب هرگونه مداخله‌ی دولت نیز به جریان بیفتند. اما یک برنامه‌ی انبساطی همواره این امکان را تسریع می‌کند. بنابراین دولت گروگان‌پویش سوداگری مالی است و نقش آن به دلیل نیاز به اطمینان از ماندن منابع مالی در اقتصاد محدود می‌شود. بخش عمده‌ای از نقش متعارف دولت-ملت در سرمایه‌داری مدرن، خواه در زمینه‌ی ایجاد اشتغال، سرمایه‌گذاری عمومی، ارائه‌ی خدمات اجتماعی یا اجرای طرح‌های رفاهی، مبتنی بر ظرفیت

دولت-ملت برای هزینه کردن از طریق تحمیل بدهی است. این نقش تحت حاکمیت بخش مالی تضعیف می‌شود و دنبال کردن سیاست‌های کاهش تورم جای‌گزین آن می‌شود تا از پایین‌ترین نرخ تورم اطمینان حاصل شود و شرایط مساعد برای تأمین مالی، مثلاً، نرخ بهره‌ی بالا حفظ شود.

با این حال، این تضعیف خودمختاری دولت-ملت‌ها یک‌دست نیست. رهبر قدرت‌های امپریالیستی که پول ملی‌اش ارزش غالب است و همه ارزش‌های دیگر در برابر آن ارزش‌گذاری می‌شوند، از بسیاری جهات از خطر خروج سرمایه مصون است. این واقعیت که بخش عمده‌ای از ثروت نخبگان در سراسر جهان به دلار نگه‌داری می‌شود و یک دولت نظامی فوق‌العاده قدرت‌مند با پشتیبانی از آن تضمین می‌کند که ارزش همه‌ی کالاها (به‌ویژه نفت) در مقابل دلار افزایش نمی‌یابد، درجات زیادی از خودمختاری به آمریکا می‌دهد. با این حال، این خودمختاری مطلق نیست، به این معنا که نه می‌تواند تا بی‌نهایت وام بگیرد که هزینه‌های داخلی را جبران کند، و نه می‌تواند تا بی‌نهایت از بقیه‌ی جهان از طریق واردات کالایی که از طریق جریان سرمایه تأمین مالی می‌شود، وام بگیرد. علاوه بر این، به‌عنوان کشور اصلی دلار، نمی‌تواند سیاست‌هایی اتخاذ کند که مغایر با جهتی باشد که سرمایه‌ی مالی می‌خواهد هر دولت-ملتی دنبال کند. حدود کاهش تورم که دولت-ملت‌های قدرت‌های امپریالیستی کوچک‌تر اتخاذ می‌کنند، به سطوح اعتماد مالی‌ی بین‌المللی به ارزش پول آن‌ها در مقابل دلار متکی است. درجه‌ی آزادی ژاپن یا قدرت‌های امپریالیستی اروپایی بسیار کم‌تر از دولت آمریکا است. اگرچه ایجاد یورو به منظور افزایش این درجه‌ی آزادی است، اما فی‌نفسه به این معنا نیست که یورو معادل دلار یا اتحادیه‌ی اروپا همسنگ آمریکا شده است. اتحادیه‌ی اروپا (یا هر یک از کشورهای تشکیل‌دهنده‌ی آن همانند فرانسه یا آلمان) یا ژاپن، به‌رغم سطوح بالای بیکاری داخلی، نمی‌توانند یک‌جانبه پیرامون برنامه‌ای انبساطی برای ایجاد اشتغال تصمیم بگیرند، یا با کاهش مالیات کسری مالی خود را به شیوه‌ی دولت بوش در آمریکا افزایش دهند. در دهه‌ی گذشته، نظام‌های مالی اتحادیه‌ی اروپا و ژاپن برای تقلید از مدل آنگلو ساکسون سوداگری شکل گرفته‌اند تا اعتماد بیش‌تری را به مالیه جلب کنند، که این نشان‌دهنده‌ی اقتدار مالیه بر قدرت‌های امپریالیستی کوچک است. اقتدار مالیه هم‌چنین به این معنی بوده که رقابت بین امپریالیستی میان دولت-ملت‌های امپریالیستی جای خود را به الزام‌های ناشی از جلب اعتماد آن داده است. این بدان معنا نیست که رقابت‌های بین امپریالیستی بر سر بازارها و فرصت‌های سرمایه‌گذاری امری است مربوط به گذشته. اما همه‌ی این رقابت‌ها در مدار گسترده‌تر وحدت امپریالیستی رخ می‌دهد که الزام‌های مالی بین‌المللی تحمیل کرده‌اند.

دولت-ملت‌های جهان سوم بدترین قربانیان هستند، زیرا ارزش‌های آن‌ها وسیله‌ی قابل‌اعتمادی برای نگه‌داری ثروت توسط مالیه‌ی بین‌المللی در نظر گرفته نمی‌شوند. ارزش‌های آن‌ها اغلب به‌واسطه‌ی چپاول‌شان ذوب می‌شوند و بحران شدید اعتبار را برای دولت-ملت‌های‌شان ایجاد می‌کند. با این حال،

نخبگان کشورهایمانند کره‌ی جنوبی، روسیه، آرژانتین یا ترکیه بخش اعظم ثروت خود را در دارایی‌هایی به شکل دلار نگه‌داری می‌کنند، تا به جای زیان از چنین فجایعی سودی به‌دست آورند. منافع آن‌ها، که ستون‌پایه‌ای است که دولت-ملت‌های‌شان بر آن استوارند، در اتحاد با مالیه به بهترین وجه تأمین می‌شود. مردم قربانی می‌شوند. علاوه بر این، اقتصادهای جهان سوم در دوران جهانی شدن، غیر از گشایش مالی، دستخوش خصوصی‌سازی چشم‌گیر، آزادسازی تجارت و مقررات‌زدایی از سرمایه‌گذاری خارجی شده‌اند که آن‌ها را هر چه بیش‌تر در نظام امپریالیستی جهانی ادغام کرده و عقب‌ماندگی چندگانه‌شان را بازتولید کرده است. دستاوردهای محدودی که چند سرمایه‌داری مبتنی بر دولت-ملت در جهان سوم، در تعقیب مسیر توسعه‌ی خودمختار به دست آوردند، پس رانده شد و اقتصادهای آن‌ها در باتلاق شرط‌وشرط‌های صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی فرو رفته است. با رکود بازارهای جهانی و سیاست‌های کاهش تورم در داخل، اقتصادهای جهان سوم به طور فزاینده‌ای شاهد صنعتی‌زدایی داخلی، پریشانی دهقانان تحت کشاورزی صادراتی و فروش دارایی‌های ملی در مدح سرمایه‌ی انحصاری داخلی و فراملی هستند.

با چنین پیش‌زمینه‌ای این نظر وود را بررسی می‌کنیم که «ماهیت اصلی جهانی شدن، یک اقتصاد جهانی است که نظامی جهانی متشکل از دولت‌های متعدد و حاکمیت‌های محلی آن را اداره می‌کنند، نظامی که در رابطه‌ی پیچیده‌ای از سلطه و تبعیت ساختاربندی شده است».[۲۸] اقتصاد جهانی را بدون شک چندین دولت مدیریت می‌کنند که همگی در راستای منافع سرمایه‌ی مالی بین‌المللی کار می‌کنند. این دولت-ملت‌ها در مقابل دستورات مالی کمابیش دارای حاکمیت با نظم نزولی از خودمختاری هستند، بسته به این که آیا این دولت-ملت آمریکا است یا یک دولت امپریالیستی کوچک یا یک دولت-ملت جهان سوم. و رابطه‌ی سلطه و تبعیت با تحمیل الزام‌های سرمایه‌ی مالی بر ساختار اساسی وابستگی متقابل نابرابر بین کلان‌شهر و پیرامون پیچیده‌تر می‌شود. قبلاً موافقت خود را با موضوع مهمی که وود مطرح کرده بود، یعنی اهمیت تداوم دولت-ملت به‌عنوان «هدف مقاومت» و هم‌چنین «ابزار مخالفت» اعلام کرده بودم. ضمن تکرار این توافق، باید اضافه کنم که هرگونه تلاش برای فراتر رفتن از شرایط کنونی جهان، مستلزم مهار سلطه‌ی مالی سوداگرانه است. در حالی که بازپس‌گیری دولت-ملت از هژمونی سرمایه‌ی مالی بین‌المللی باید کانون مقاومت ضدجهانی شدن باشد، هر تلاش موفقیت‌آمیزی برای کنترل مالیه بین‌المللی لزوماً مستلزم هماهنگی سیاست بین دولت-ملت‌ها در سطح جهانی است.

۶

فصل پایانی کتاب *امپراتوری سرمایه* وود، بحثی است درباره‌ی دکترین نظامی هژمونیک دولت کنونی آمریکا. به دلایل نامشخصی، وود مرحله‌ی کنونی امپریالیسم را «امپریالیسم مازاد» می‌نامد که دکترین

نظامی «جنگ بی‌پایان» را ایجاد کرده است. وود قبلاً امپریالیسم «جدید» را جهانی شدن سرمایه‌داری تعریف کرده بود. به گفته‌ی او، این سرمایه‌داری جهانی، در حالی که امپراتوری را از طریق الزام‌های اقتصادی گسترش می‌دهد، به شدت به دولت-ملت‌ها برای تحمیل و حفظ آن متکی است. او استدلال می‌کند که، در حالی که وابستگی به دولت-ملت‌ها افزایش یافته، «شکاف» بین «دست‌رسی اقتصادی جهانی سرمایه» و «قدرت‌های محلی» افزایش یافته است، و دکترین نظامی آمریکا قرار است با تعیین آمریکا به‌عنوان پاسدار پاسدارها این شکاف را پر کند. ایرادهای استدلال‌های وود پس از تشریح آن‌ها آشکار می‌شود. یک جا می‌نویسد:

«این الگوی امپریالیسم جدید است. نخستین امپریالیسمی که در آن قدرت نظامی نه برای تسخیر سرزمین و نه حتی برای شکست دادن رقبا طراحی شده. این امپریالیسم به دنبال گسترش سرزمینی یا تسلط فیزیکی بر مسیرهای تجاری نیست. با این حال، این توانایی نظامی عظیم و نامتناسب را با گستره جهانی بی‌سابقه تولید کرده است. دقیقاً به این دلیل که این امپریالیسم هدف‌های مشخص و محدودی ندارد، به چنین نیروی نظامی عظیمی نیاز دارد.» [۲۹]

سپس استدلال می‌کند:

«در خاورمیانه، ما در حال حاضر شاهد چیزی شبیه بازگشت به امپریالیسم قبلی هستیم، با قصد نسبتاً صریح بازسازی منطقه حتی مستقیم‌تر در جهت منافع سرمایه‌ی آمریکا. امپریالیسم جدید ممکن است در اینجا کامل شود. مانند بریتانیا در هند که امپریالیسم تجاری جای خود را به حاکمیت مستقیم امپراتوری داد، آمریکا ممکن است متوجه شود که امپراتوری الزام‌های سرزمینی خود را ایجاد می‌کند.» [۳۰]

این رویکرد متناقض از این تصور اشتباه ناشی می‌شود که شکل «جدید» امپریالیسم پس از جنگ جهانی دوم بر اساس «الزام‌های اقتصادی» سرمایه‌داری کلان‌شهری جهانی شدن پدید آمد. در واقع، جدا از عظمت فزاینده‌ی ماشین آلات نظامی آن، هیچ چیز «جدیدی» در خصوص امپریالیسم آمریکا وجود ندارد. هدف تجاوز به عراق، در آشکارترین سطح، تسخیر صنعت نفت ملی‌شده‌ی آن به نمایندگی از غول‌های نفتی مستقر در آمریکا و کشورهای بود که مایل به متحد شدن با آن هستند. بنابراین نه چیزی مبهم در مورد هدف آن وجود دارد و نه این بازگشت به نوعی قبلی امپریالیسم مبتنی بر نیروی «برون اقتصادی» است. این تهاجمی‌ترین تجلی‌گرایش‌های بنیادی امپریالیسم در غیاب یک نیروی سوسیالیستی متقابل است.

مداخله‌های نظامی آمریکا در دوره‌ی پس از جنگ چنان به دفعات رخ داده است — از تجاوزهای آشکار مانند ویتنام تا عملیات مخفی مانند شیلی — که یافتن امپریالیسم «جدید» مدنظر وود از نظر تاریخی بسیار

دشوار است. آنچه نیاز به توضیح دارد، زمان دکترین جنگ بی‌پایان جدید است که تحت عنوان «جنگ علیه تروریسم» پوشانده شده است. به طور خلاصه، این دکترین از رکود اقتصادی آمریکا سربرآورده است. همان‌طور که خود وود منشأ دکترین بوش را در دیدگاه‌های استراتژیک قدیمی‌تر سیاست خارجی آمریکا می‌داند، دکترین تسلط مطلق بر جهان در داخل آمریکا جدید نیست. این زمان اجرای آن است که به طور پیچیده با رکود اقتصادی آمریکا در سال‌های اولیه‌ی این دهه مرتبط است. وود به‌درستی از مجتمع نظامی-صنعتی یاد می‌کند که قطعاً عامل مهمی است. اما دلایلی فراتر از آن وجود دارد. پس از فروپاشی به اصطلاح رونق فناوری اطلاعات و ارتباطات و سقوط قیمت سهام، مرحله‌ی گسترش ناشی از هزینه‌کرد مصرف [۱-۳۰] در اقتصاد آمریکا در دهه‌ی ۱۹۹۰ به پایان رسید. در نتیجه، جهان سرمایه‌داری با رکودی عمومی تهدید شد. در مواجهه با این وضعیت، و با توجه به این واقعیت که برای حفظ کسری حساب جاری بزرگ خود به مقادیر زیادی جریان سرمایه نیاز دارد، آمریکا می‌خواست از هر چالشی در برابر هژمونی اقتصادی دلار جلوگیری کند. یک راه مهم برای انجام آن کنترل عرضه‌ی نفت است. منظور از کنترل تنها تضمین سودهای فوق‌العاده برای غول‌های نفتی یا بازداشتن سایر رقبای اقتصادی برای باج‌گیری از طریق کنترل منابع نفتی آن‌ها نیست. کنترل نفت هم‌چنین برای آمریکا مهم است تا ارزش دلار را در اقتصاد جهانی‌ای حفظ کند که تحت سلطه‌ی مالی سرمایه‌گذاری‌های سوداگرانه است، با اطمینان از این که بخش عمده‌ای از معاملات بین‌المللی نفت به دلار انجام می‌شود تا تقاضا برای دلار کاهش پیدا نکند و سپس دلارهای نفتی برای نگه‌داری دارایی‌های دلاری بازیافت می‌شود. وود در رابطه با هدف دکترین نظامی آمریکا مبنی بر چیرگی بر رقبای بالقوه‌ای مانند چین یا اتحادیه‌ی اروپا، نکته‌ی جالبی را بیان می‌کند: اهمیت چنین سلطه‌ای برای آمریکا را می‌توان از این واقعیت مشاهده کرد که اگر اوپک استاندارد معاملات خود را از دلار به یورو تغییر دهد، همان‌طور که عراق پیش از تهاجم انجام داد، همه‌ی کشورهای واردکننده‌ی نفت، از جمله خود آمریکا، مجبور خواهند شد تا دارایی‌های خود را به‌طور قابل توجهی از دلار به یورو تغییر دهند، که این امر منجر به تضعیف دلار نسبت به یورو می‌شود. اگر در زمانی که کسری‌های حساب جاری آمریکا در سطح بالایی قرار دارد، خروج سرمایه از این کشور اتفاق بیفتد، این امر پیامدهای شدید منفی نه تنها برای خود آمریکا بلکه برای اقتصاد جهانی نیز به همراه خواهد داشت. علاوه بر مجتمع صنعتی نظامی، الزام‌های «مجتمع وال استریت-خزانه‌داری» نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل دادن به «جنگ علیه ترور» داشته است. در اینجا اهمیت دکترین نظامی جدید آمریکا نهفته است. واضح است که هدف از آن ایجاد هژمونی پیش‌گیرانه بر دیگر قدرت‌های امپریالیستی است، حتی قبل از این که رقابت بین امپریالیستی دوباره در هر مقیاس مهمی ظهور کند. اختلاف‌نظرها (برخاسته از اختلاف منافع) بین آمریکا و متحدان سابقش در ناتو، فرانسه و آلمان درباره‌ی مسئله‌ی عراق، نشانه‌ی تناقض‌های جدی بین

امپریالیستی بود که طی سالیان متمادی قابل مشاهده بود. با این حال، چنین تضادهایی به اندازه‌ی رقابت آشکار میان امپریالیستی که می‌توانست بر رویدادهای جهانی تأثیر داشته باشد، تکوین نیافت، زیرا ثروت اقتصادی قدرت‌های امپریالیستی کوچک مانند اتحادیه‌ی اروپا یا ژاپن به قدری به آمریکا گره خورده که نمی‌توانند خودمختاری دولتی به دست آورند.

وود، با تلاش برای جست‌وجوی تضاد بین «الزام‌های اقتصادی» و نیروی «فرااقتصادی» دولت، به بیراهه رفته است. مقایسه‌ی تاریخی او در خصوص امپراتوری‌ها از دوران باستان تا مدرن، برای یافتن برخی تضادهای اساسی مشترک، بسیار مسئله‌ساز است، زیرا اگرچه امپراتوری‌ها در دوره‌های تاریخی شباهت‌های مختلفی دارد، فرآیندهای اقتصادی کاملاً متفاوتی آن را پیش رانده‌اند. به نظر من، وود می‌توانست در تحلیل امپریالیسم سرمایه‌داری، جهانی شدن و جنگ از نظر ابزارهای متعارف‌تر تحلیل بهتر عمل کند.

تضادهای بین امپریالیستی در غیاب چالش سوسیالیستی، اهمیت بیشتری در شکل دادن به رویدادهای جهانی پیدا می‌کنند. برتری سرمایه‌ی مالی بین‌المللی رقابت بین امپریالیستی را در چند دهه‌ی گذشته تحت کنترل نگه داشته است و دولت-ملت‌های امپریالیستی با الزام‌های آن وحدت بیشتری را تحت رهبری آمریکا از خود نشان داده‌اند. اما تسلط مالی سوداگرانه، و تأثیر کاهش تورم ناشی از آن، تهدیدی برای تسریع رکود در سراسر جهان است. آمریکا با اتخاذ سیاست نظامی تهاجمی و یک‌جانبه‌گرایانه‌ی جنگ بی‌پایان، با هزینه‌کردهای نظامی هنگفت و حفظ سلطه‌ی دلار تلاش می‌کند تا از هرگونه رقابت احتمالی در این بستر جلوگیری کند. با این حال، ظرفیت آمریکا برای حفظ چنین سطوح بالایی از هزینه‌های نظامی و سیاست هزینه‌کرد مصرف به دلیل شکنندگی هژمونی دلار در پس‌زمینه‌ی بدهی فزاینده‌ی آمریکا در برابر بقیه جهان محدود شده است. ظهور مجدد شرایط رکود در آمریکا زمینه را برای رشد تضادهای بین امپریالیستی و هم‌چنین تضاد بین امپریالیسم و جهان سوم فراهم و گسست‌های احتمالی در نظم جهانی کنونی فراهم می‌کند. مسئله‌ی اصلی عصر ما این است که آیا این خط‌مشی به رقابت شدید بین امپریالیستی تبدیل می‌شود یا تحت الزام‌های سرمایه‌ی مالی بین‌المللی از بین می‌رود.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *'New' Imperialism? On Globalisation and Nation-States*

نوشته‌ی Prasenjit Bose که در لینک زیر یافته می‌شود:

<https://www.jstor.org/stable/3518026>

- [1]. Wood 2003, p. 6.
- [2]. Ibid.
- [3]. Wood 2003, p. 9.
- [4]. Wood 2003, p. 11.
- [5]. Wood 2003, p. 12.
- [6]. Wood 2003, p. 17 (emphasis added).
- [7]. Wood 2003, p. 21 (emphasis added).
- [8]. Wood 2003, p. 17.
- [9]. Wood 2003, p. 12.
- [10]. Wood 2003, p. 22.
- [11]. Wood 2003, p. 24.
- [12]. Wood 2003, p. 27.
- [13]. Wood 2003, p. 40.
- [14]. Wood 2003, p. 43.
- [15]. Wood 2003, p. 54 (emphasis added).
- [16]. Wood 2003, p. 56 (emphasis added).
- [17]. Wood 2003, p. 67 (emphasis added).
- [18]. Wood 2003, p. 87 (emphasis in original).
- [19]. Wood 2003, p. 88.
- [20]. Wood 2003, p. 95.
- [21]. Wood 2003, p.100.
- [22]. Wood 2003, p. 102.
- [23]. Wood 2003, p. 110–11 (emphasis added).
- [24]. Wood 2003, p. 133.
- [25]. Wood 2003, p. 115.
- [26]. Ibid.
- [27]. Wood 2003, p. 116.

[۱-۲۷]. «پول داغ» به سرمایه‌ای اطلاق می‌شود که به سرعت بین بازارهای مالی جابه‌جا می‌شود تا بالاترین سود کوتاه‌مدت را به دست آورد. این نوع پول با تغییرات نرخ بهره، نرخ ارز یا دیگر شرایط اقتصادی به سرعت وارد بازارها می‌شود و یا از آن‌ها خارج می‌شود. جابه‌جایی سریع پول داغ می‌تواند باعث نوسانات در بازارهای مالی شود و بر ثبات اقتصادی به‌ویژه در بازارهای نوظهور تأثیر بگذارد.

- [28]. Wood 2003, p. 123.
- [29]. Wood 2003, p. 123–4 (emphasis added).
- [30]. Wood 2003, p. 145.

[۱-۳۰]. consumption-spending induced expansion گسترش ناشی از هزینه‌کرد مصرف به فرایندی در اقتصاد اشاره دارد که در آن رشد یا توسعه اقتصادی به دلیل افزایش هزینه‌های مصرفی (خرج کردن مردم برای کالاها و خدمات) ایجاد می‌شود. به عبارت دیگر، وقتی مردم بیش‌تر خرج می‌کنند، تقاضا برای کالاها و خدمات افزایش می‌یابد و این افزایش تقاضا به نوبه خود باعث می‌شود تولیدکنندگان بیش‌تر تولید کنند و اقتصاد گسترش یابد. این نوع گسترش

اقتصادی "گسترش ناشی از هزینه کرد مصرف" نامیده می‌شود، زیرا نیروی اصلی که باعث رشد اقتصاد شده است، افزایش هزینه‌های مصرف‌کنندگان بوده است.

منابع

Wood, Ellen Meiksins 2003, *Empire of Capital*, London: Verso.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4fS>



تاریخ نجات مان نمی دهد پاسخی به دنی گلوک اشتاین

۴ سپتامبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: آکس کالینیکوس

ترجمه‌ی: کمال خسروی

یادداشت مترجم: کتاب *عصر نوین فاجعه*، نوشته‌ی آکس کالینیکوس سال گذشته انتشار یافت. دنی گلوک اشتاین یا دانی گلاک اشتاین [Donny Gluckstein]، تاریخ‌شناس و پسر مارکسیستِ فقید تونی کلیف، در شماره‌ی ۱۸۱ (دسامبر ۲۰۲۳) نشریه‌ی *سوسیالیسم بین‌الملل*، طی یادداشت کوتاهی زیر عنوان «فاجعه‌های تازه‌ی سرمایه‌داری»، به بررسی کتاب کالینیکوس پرداخت. لحن و زبان گلوک اشتاین در این یادداشت بسیار رفیقانه بود و اثر مذکور را بسیار تحسین‌برانگیز می‌دانست. از نظر او باید این کتاب را تهیه کرد و خواند، به هر نحوی که ممکن است: «خرید، امانت گرفت یا دزدید!» اختلاف گلوک اشتاین با کالینیکوس و انتقاد او به *عصر نوین فاجعه* این است که کالینیکوس با اتکای بی‌رویه بر

مفهوم آلتوسری «بیش-تعینی» یا «کثرت تعین»، دیالکتیک مارکسی بین نیروهای مولد و مناسبات تولید را به درستی درنیافته و آن را «انتزاعی» خوانده است.

آکس کالینیکوس در یادداشتی رفیقانه زیر عنوان «تاریخ نجات‌مان نمی‌دهد»، در شماره‌ی ۱۸۲ همان نشریه (آوریل امسال) به انتقادهای گلوک‌اشتاین پاسخ داد. متن پیش رو ترجمه‌ی این پاسخ است.

سپاس فراوان از نقد و بررسی دوستانه و لطف‌آمیز دنی گلوک‌اشتاین از کتاب تازه‌ی من زیر عنوان **عصر نوین فاجعه** [۱] جای بسی خوشوقتی است که کسی به بررسی کتابت می‌پردازد که رفیقی دیرینه و نویسنده‌ی آثاری است هم‌هنگام متعهدانه و دانش‌ورانه. تحسین‌شدن از سوی کسی در این قامت و مقام، تحسینی است واقعی. با این حال، انتقاد او به روش من در کتاب **عصر نوین فاجعه**، اندکی موجب شگفتی‌ام شد. البته مارکسیست‌ها، چنان که صفحات همین مجله نشان می‌دهد، اغلب بر سر فلسفه توافق ندارند. اما به نظر می‌رسد در این مورد سوءتفاهمی نسبت به آن چه من گه‌گاه، حواشی بازنمایی‌های جدلی خطا می‌نامم، پیش آمده است.

هسته‌ی قانونی انتقاد دنی نسبت به کتاب من این است که در تأکید مکفی بر تبیین مارکس از تحول تاریخی، در مقام نتیجه‌ی توسعه‌ی نیروهای مولد و کشاکش‌ها بین این نیروها و مناسبات اجتماعی تولید، که توسعه‌ی مذکور موجب پای‌گیری آن‌هاست، ناکام بوده‌ام و به‌جای آن، بیش‌تر بر مفهوم بیش‌تعینی مارکسیست فرانسوی، لوئی آلتوسر، تکیه کرده‌ام. بنا بر این دستگاه مفهومی، تغییر تاریخی برخاسته از «پیوستار محتمل [contingent] تعین‌های متکثر» است. [۲] آلتوسر خود این تعریف را به‌شرح زیر تدقیق می‌کند: «واقعیت یا رخداد اجتماعی هرچه هست، هرگز ناب و بی‌پیرایه نیست، هرگز تک‌تعینی نیست، بلکه همواره برخوردار از بیش-تعینی یا کم-تعینی است ... منظور این است که هرگز بسیط [و منفرد] نیست، بلکه متجمع [و متکثر] است؛ و این تکثر همواره تکثری است از تعین‌هایی بیش‌تر یا کم‌تر از آن چه ما می‌اندیشیم یا بر این باوریم که در پژوهش تثبیت شده‌اند.» [۳]

دنی در نگاهی گذرا یادآور می‌شود که این دو چشم‌انداز در عطف به علیت تاریخی، «متقابلاً مانع التجمع» نیستند. دقیقاً درست است! افسوس که او در این جا [برای تأملی بیش‌تر] متوقف نمی‌شود. برعکس، سخن را با این پیشنهاد ادامه می‌دهد که به نظر او «تضاد دیالکتیکی بین نیروهای مولد و مناسبات تولید» با طرح «پیوستار محتمل تعین‌های متکثر از اعتبار ساقط شده» است. [۴] این سخن سراسر خطاست؛ درست این است که اولی شالوده‌ی دومی است.

معضلی که من کوشیدم در کتابم به آن پردازم چه بود؟ سخنی است کلیشه‌وار که بگوئیم ما در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که با بحران‌های متکثر تعریف می‌شود. اقتصاددانان انتقادی مانند ایزابلا وبر

[Isabella Weber] و ایوان واسنر [Evan Wasner]، دوران ما را دوران «اضطراهای هم‌پوش و متداخل» می‌نامند: رکود اقتصادی، تغییرات اقلیمی، بیماری‌های همه‌گیر جهان‌گستر و رقابت‌های بین‌امپریالیستی. [۵] آدام توز [Adam Tooze]، تاریخ‌نگار اقتصادی درخشان و چپ‌لیبرال، اصطلاح «بحران چندگانه» [polycrisis] را، در مقام ابزاری برای پژوهش و جستجو پیرامون این بحران‌های پیوسته و مرتبط، مشهور خاص‌و عام کرده و اکنون سایت اینترنتی جالبی وجود دارد که وقف این موضوع شده است. [۶] با این حال و به‌رغم اعتراف به ارزش و اعتبار عظیم اثر توز، باید گفت که رویکرد او اساساً چندگانه‌گرا [پلورالیستی] است، زیرا برخوردش به این «اضطراهای» مختلف، چنان است که گویی آن‌ها علت‌هایی متمایز دارند؛ و از این زاویه به میان‌کنش‌های‌شان می‌پردازد.

این رویکرد از نظرگاهی مارکسیستی به‌قدر کافی مطلوب نیست. در آغاز قرن بیستم آنتونیو لابریولا، فیلسوف مارکسیست و پیش‌گام ایتالیایی، در اثری که لئون تروتسکی را تحت تأثیر قرار داد، آن‌چه را که او «نظریه‌ی عوامل» می‌نامد، مورد انتقاد قرار می‌دهد. این نظریه «با جداسازی انتزاعی عوامل از ارگانسیم، آن‌ها را به‌مثابه‌ی عناصری از وحدت کلی پیچیده و یک‌پارچه» ویران می‌کند. او این رویکرد را مخالف با ماتریالیسم تاریخی می‌داند و [این جداسازی] برای آن «فقط از زاویه‌ی خرد تاریخی ارزش دارد»، زیرا ماتریالیسم تاریخی «این عناصر را فقط از آن‌رو از یک‌دیگر متمایز و جدا می‌کند که می‌خواهد ضرورت عینی همراهی و همپایی‌شان را در نتیجه [ی نهایی] بشناسد.» [۷] جرج لوکاج در اثرش **تاریخ و آگاهی طبقاتی**، در ۱۹۲۳، دلالت بر این امر را به‌وضوح بیان می‌کند، آن‌جا که مدعی می‌شود «تمایز تعیین‌کننده بین مارکسیسم و اندیشه‌ی بورژوازی» در «نگرش از منظر کلیت» ریشه دارد. [۸] بنابراین سرشت‌نمای مارکسیسم آن چیزی است که فردریک جیمسون [Fredric Jameson] آن‌را «اصل قاطع روش‌شناختی کلیت‌بخشی» می‌خواند، همانا رانش به‌سوی به‌هم‌گره‌زدن همه‌ی جنبه‌های گوناگون در تمامیتی ساختاربندی‌شده. [۹]

اینک، طلب کلیت‌بخشی کاری است به‌قدر کافی ساده، اما انجامش بسی دشوار. پایه‌ی رویکرد من در **عصر نوین فاجعه** همان تقدم تبیینی نیروها و مناسبات اجتماعی تولید است؛ یعنی همان چیزی که مارکس آن‌را «شالوده‌ی واقعی» هر شکل‌بندی اجتماعی می‌نامد. [۱۰] من نه فقط در نوشته‌های دیگرم به‌تفصیل در دفاع از این آموزه‌ی ماتریالیسم تاریخی نوشته‌ام، بلکه در پیش‌گفتارم به **عصر نوین فاجعه** فرازی از «مقدمه» ی ۱۸۵۹ **پیرامون نقد اقتصاد سیاسی** را که منبع صورت‌بندی مارکس

است، نقل کرده و توضیح داده‌ام که چگونه این فراز ساخت‌وبافت کتابم را تنظیم می‌کند. [۱۱] حیرت‌آور است که دنی گفتاوردی را که من در این‌جا آورده‌ام نقل می‌کند اما در ادامه‌اش می‌نویسد: «با در نظر گرفتن این نکته که موضوع کتاب او فاجعه است، شاید علت دفاع کالینیکوس از آن‌چه «چشم‌انداز نیروها/روابط» نامیده می‌شود، پرهیز از شیوه‌ای باشد که «مقدمه» ی مارکس از طریق آن می‌خواهد درکی مکانیستی از تئوری مراحل در تاریخ را — که در هاله‌ای خوش‌بینانه پیچیده شده است و زیربنای اقتصادی

را در همهی شرایط عامل تعیین کننده و مسلط می‌داند — توجیه کند.» [۱۲] این حرف هیچ ربطی به دیدگاه من ندارد. من مخالفت آلتوسر با «مقدمه» ی ۱۸۵۹ را رد می‌کنم، از جمله «تطورگرا» و «جبرگرا» تلقی کردن این «مقدمه» را. من رویکرد فیلسوف مارکسیست ایتالیایی، آنتونیو گرامشی را به مراتب ترجیح می‌دهم که قطعه‌ی مزبور برای او منبع اصلی الهام در تفسیر و تأویل بسیار خلاقانه‌اش از مارکسیسم است و کانون توجهش بر بده‌بستان و کنش و واکنش متقابل بین تضادهای ساختاری‌ای متمرکز است که در شالوده‌ی اقتصادی و در مبارزه بین پروژه‌های هژمونیک رقیب در روبنای سیاسی-ایدئولوژیک تکوین می‌یابند. [۱۳]

هم‌چنین حقیقت ندارد که من از «چشم‌انداز نیروها/روابط» پرهیز می‌کنم. تضاد بین نیروها و روابط تولید شیرازه‌ی مجلد نخست **کاپیتال** مارکس است و به‌طور مشخص در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، در مقام تمایز بین فرآیند کار (تولید ارزش‌های مصرفی) و فرآیند ارزش‌یابی و ارزش‌افزایی (خود-گستری سرمایه از مجرای تصاحب و تصرف ارزش اضافی آفریده‌شده از سوی کار مزدی به‌هنگام تولید کالاها) شکل می‌گیرد. به‌هرحال، این تضاد غنی‌ترین بیانش را در بخش سوم مجلد سوم **کاپیتال** می‌یابد، یعنی آن جایی که مارکس به قانون کاهندگی نرخ سود می‌پردازد. مارکس نشان می‌دهد که سرمایه‌های منفرد درصدد بهبود بارآوری کارگران‌شان، و از این طریق پائین آوردن هزینه‌شان، به‌یاری نوآوری‌های فنی و از این مجرا، افزایش سود خویش‌اند؛ اما، در مقیاس عام، نوآوری‌ها به افزایش ترکیب ارگانیک سرمایه (یعنی نسبت بین سرمایه‌ی تخصیص‌یافته به خرید ابزار تولید و تخصیص‌یافته به کار مزدی به اشتغال درآمده) راه می‌برند و از این‌رو موجب کاهش نرخ میانگین سود می‌شوند. بنابراین، در چارچوب روابط اقتصادی سرمایه‌دارانه، رشد و گسترش نیروهای مولد که از جانب فرآیند انباشت رقابتی به پیش رانده می‌شود، علت و زمینه‌ساز بحران‌هاست.

فصل سوم **عصر نوین فاجعه**، «رکود اقتصادی» نام دارد و با بحران مزمن سودآوری آغاز می‌شود، بحرانی که علت و برانگیزاننده‌ی پدیده‌ای است که اقتصاد سیاسی‌دان مارکسیست، مایکل رابرتز، آن را «کساد بلندمدت» می‌نامد، دوره‌ای که از بحران مالی جهانی ۸-۲۰۰۷ آغاز می‌شود و تا امروز ادامه دارد؛ و درواقع، اکنون رو به گسترش است. [۱۴] بنابراین، «چشم‌انداز نیروها/روابط» نقش مهمی در کتاب من بازی می‌کند، هرچند که ایفای این نقش در شکل زانو زدن در پیشگاه و محراب «مقدمه» ی ۱۸۵۹ صورت نگرفته باشد. حقیقت دارد که واکاوی سراسری من از بحران چندگانه جای دیگری آغاز می‌شود، از «ویران‌گری طبیعت» در فصل دوم. علت این است که می‌خواستم تأکید را بر چیزی بگذارم که در عصر کنونی فاجعه‌ای تازه است، همانا افزایش نقش آن عاملی که کریس هرمن [Chris Harman] آن را «حد بیرونی سرمایه» می‌نامد؛ یعنی شیوه‌ای که فرآیند انباشت سرمایه از طریق آن، در حال بازگشت و اثرگذاری بر پیش‌شرط‌های طبیعی خویش و ویران کردن شالوده‌های آن‌هاست. این رویکرد، همان‌گونه که

از جمله واکاوی‌های زیست‌بوم‌شناختی جان بلامی فاستر و واکاوی اخیر (و متأسفانه به‌شدت نادیده گرفته شده‌ی) پل برکت [Paul Burkett] نشان داده‌اند، کاملاً در خط رویکرد خود مارکس است. البته دنی از این تأکید اندکی ناراضی است. او فکر می‌کند که من باید پافشاری بیش‌تری بر نتایج مثبت رشد و گسترش نیروهای مولد، حتی در مرحله‌ی کنونی توسعه‌ی سرمایه‌داری می‌کردم؛ مثلاً، انتظار طول عمر بیش‌تر یا فراهم‌آمدن قابلیت تأمین زندگی شمار بزرگ‌تری از جمعیت بشری. البته لازم است و من واقعاً به تعدادی از نوآوری‌های مهم اشاره کرده بودم، مثلاً کشف و تولید واکسن کووید ۱۹ (که دونالد ترامپ می‌تواند در این مورد مدعی اعتباری برای خود شود؛ مثالی جالب برای تضاد دیالکتیکی بین نیروها و روابط!) هم‌چنین برای نمونه به امتیازات بالقوه برای برنامه‌ریزی زیرساخت‌های بازخورد دیجیتال، که در شرکت‌هایی مانند آمازون مورد استفاده قرار می‌گیرد، اشاره کرده بودم.

به‌رغم همه‌ی این‌ها، پرسشی است هنوز بی‌پاسخ که این رشد متداوم در نیروهای مولد چگونه و تا چه اندازه پایدار است. یکی از شکل‌های کساد بلندمدت‌گندشدن رشد بارآوری، عمدتاً به‌واسطه‌ی سقوط سهم سرمایه‌گذاری در تولید ناخالص ملی است که آن نیز به‌نوبه‌ی خود پی‌آمد سطح نازل دائمی سودآوری است. علاوه بر این، اگر تغییرات اقلیمی بیش از پیش موجب اختلال در تولید کشاورزی شود و قیمت‌های مواد غذایی را (که کماکان با نرخی ارتقاء یافته رو به صعودند) بالا ببرد، خوش‌بینی جاری در پایگاه‌های طبقه‌ی حاکم نسبت به سپری‌شدن موج فزاینده‌ی تورم ۲۰۲۲ - ۲۰۲۱ عمر کوتاهی خواهد داشت. جیمز میدوی [James Meadway] اقتصاددان (که قبلاً به همین گروه تعلق داشت) با خیال‌پردازی درباره‌ی برخی سفسطه‌های جالب به میدان می‌آید، دال بر این که شاید ما به نوعی سرمایه‌داری بازگشته‌ایم که اقتصاد سیاسی‌دان بورژوا، دیوید ریکاردو، در سال‌های آغازین سده‌ی نوزدهم پیش‌بینی‌اش کرده بود، یعنی به شرایطی که بارآوری کاهنده‌ی کشاورزی به رکود اقتصادی و تشدید مبارزه‌ی طبقاتی بر سر محصول اجتماعی تقلیل یافته، راه می‌برد. [۱۵] اما بارآوری و تولید محصول کشاورزی به صعود خود ادامه می‌دهد و تأثیر تغییرات اقلیمی بر تولید مواد غذایی امری است پیچیده، زیرا درجه حرارت بالاتر ممکن است در حال حاضر به افزایش محصول در برخی مناطق منجر شود. [۱۶] با این حال، به نظر نمی‌رسد در اساس مبنایی نظری برای منتفی دانستن سناریویی وجود داشته باشد که میدوی پیش‌بینی‌اش کرده بود.

با این حال باید اضافه کنم که من بیش‌تر در اعتراض عجیب و غریب میدوی با آن چیزی مخالفم که او آن را «انسان‌محوری مشکوک کاهش نرخ سود» می‌نامد و منظورش از انسان‌محوری [anthropocentrism] این «باور ... است که جامعه‌ی انسانی می‌تواند به‌لحاظ تحلیلی (و عملاً واقعی!) به‌عنوان جامعه‌ای تلقی شود که بر محیط زیست طبیعی‌اش تسلط و چیرگی دارد» [۱۷]. [پل] برکت این اندیشه را که نقد مارکس به اقتصاد سیاسی در این معنا نقدی انسان‌محور است، سراسر رد کرده است. [۱۸] این نقد بر مفهومی بنیادین استوار است که مارکس آن را در **دست‌نوشته‌های اقتصادی و**

فلسفی ۱۸۴۴ پی ریخت و حاکی از کنش و واکنش بین انسان‌ها و بقیه‌ی طبیعت به میانجی کار آن‌هاست. علاوه بر این، همان‌گونه که پیش‌تر گفتم، **عصر نوین فاجعه** بر این استدلال استوار است که افزون بر گرایش‌های «متعارف» به سوی بحرانی که ذاتی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است، و پیش‌تر و مهم‌تر از همه در شکل بارآوری نازل و کاهنده، ضربه‌ی ویران‌گر فرآیند انباشت بر بقیه‌ی طبیعت به نحوی فزاینده به منبع بحران‌ها بدل شده است. اغلب (و در این حالت خاص، به دلیل بحران ناشی از بیماری‌های همه‌گیر جهان‌گستر) این شرایط با اثرگذاری بر قیمت‌ها، و از آن‌جا اثرگذاری بر تقسیم تازه‌ی ارزش بین کارمزدی و سرمایه، وساطت می‌شوند. من در این رویکرد هیچ وجهی از انسان-محوری نمی‌بینم.

تروتسکی در ۱۹۳۸ نوشت: «نیروهای مولد بشر در حال رکودند. اختراعات و بهبودهای اخیر قادر به ارتقاء سطح ثروت مادی نیستند.» [۱۹] بی‌شک او در آن زمان اشتباه می‌کرد، اما این به آن معنا نیست که سرمایه‌داری محتملاً به نقطه‌ای نرسد که در آن، کفه‌ی تأثیرات ویران‌گری محیط زیست نسبت به بارآوری فزاینده‌ی ناشی از انباشت رقابتی سنگین‌تر است. افزون بر این، هرچند ما در این مرحله نباشیم و شاید هرگز هم به آن نرسیم، اما نوآوری‌ای که سرمایه‌داری ایجاد می‌کند به نحوی روزافزون شکل‌هایی ویران‌گر به خود می‌گیرد. برای نمونه به گوشی‌های هوشمند بنگریم، فن‌آوری بسیار چشم‌گیری که زندگی توده‌ی عظیمی از مردم را، خواه در جنوب جهانی خواه در شمال جهانی دگرگون کرده است. با این حال و به‌رغم فوایدی که این فن‌آوری به‌همراه دارد، گرایش‌های بسیار قدرتمند در تقلیل ما به مصرف‌کنندگانی منفرد را تقویت می‌کند که به مراتب بیش‌تر به استخراج موادی زیان‌بخش مانند کوبالت و به سرورها و کامپیوترهای عظیمی وابسته است که حجم عظیمی گازکربنیک را در فضا پخش می‌کنند. در همان شماره‌ی نشریه‌ی **سوسیالیسم بین‌الملل** که نوشته‌ی دنی در آن منتشر شده است، باب کارتر [Bob Carter]، یکی از پژوهش‌گران حوزه‌ی روابط صنعتی، مت ویدال [Matt Vidal] را بابت تلاش برای منتزع کردن نیروهای مولد از روابط تولید مورد انتقاد قرار می‌دهد. شاید این انتقاد شامل دنی هم بشود:

«نیروهای تولید و مناسبات اجتماعی تولید در تکالیف مادی و عملی به هم گره خورده‌اند. هرچند این دو فرآیند به لحاظ تحلیلی از هم جدا و مستقل‌اند، اما نمی‌توانند به آن شیوه‌ی تجربی که مورد نظر ویدال است از یک‌دیگر منفک باشند. همان‌گونه که مارکس تأکید می‌کند فرآیند کار نه در فضایی انتزاعی، بلکه تحت روابط اجتماعی معین در جوامع مشخص صورت می‌پذیرد. برعکس، ویدال می‌خواهد نیروهای تولید و فرآیند کار را از شکل سرمایه‌دارانه‌شان بیرون بکشد.» [۲۰]

هرچند در این‌جا بین دنی و من اختلاف نظر اساسی وجود دارد، اما این اختلاف نباید دلیلی برای توجیه تأویل غلط او از استدلال سراسری من باشد. به نظر می‌رسد او در عطف به این فراز از نوشته‌ی من دچار کجراهی شده است: «یکی از وجوه ارزش‌مند ... آن‌چه آلتوسر «بیش‌تعینی» [overdetermination] می‌نامد، رد و ابطال استنتاج قیاسی رویدادهای تاریخی پراهمیت از

دیالکتیک انتزاعی نیروها و مناسبات تولید است، و این که آن‌ها را عمدتاً برخاسته از پیوستار محتمل تعیین‌های کثیر می‌داند.» [۲۱] در واقع، در روش انتزاع کردن ضرورتاً هیچ خطایی وجود ندارد، مارکس ریکاردو را از این زاویه مورد انتقاد قرار داد که ریکاردو به قدر کفایت انتزاع نمی‌کند. مارکس هم‌چنین در متنی مشهور می‌نویسد: «**صعود** از مجرد به مشخص فقط راهی است که از طریق آن، اندیشه امر مشخص را دریافت و ادراک می‌کند.» به عبارت دیگر، نقطه‌ی عزیمت انتزاعی معرف وجوهی ساختاری از موقعیت است که بر مبنای آن می‌توان تعیین‌های دیگری را که «به‌مثابه‌ی کلیتی غنی از تعیین‌ها و رابطه‌های بسیار» [۲۲] به هم آمیخته‌اند، بازنمایی کرد. بنابراین در این رویکرد «تعیین‌های متکثر» در مقام بخشی از فرآیند برساختن کلیتی عرضه شده است که مبتنی است بر تقدم نیروها و مناسبات اجتماعی تولید.

یکی از منابع الهام جستار مشهور آلتوسر زیر عنوان «تضاد و بیش‌تعینی»، اثر لنین **نامه‌هایی از راه دور** بود. لنین در این اثر که در ماه مارس ۱۹۱۷ نوشته شده است، در حال جستجو برای فهم واژگونی سلطنت تزاری، چندین هفته پیش از آن [رویداد] بود:

«این که انقلاب با چنین سرعت بسیار و (ظاهراً در نخستین نگاه سطحی) با چنین رادیکالیسمی به موفقیت رسید، فقط به دلیل این واقعیت بود که در مقام نتیجه‌ی یک موقعیت تاریخی یگانه و بی‌همتا، **جریان‌های مطلقاً ناهمانند**، منافع طبقاتی **مطلقاً ناهمگن** و تلاش‌های سیاسی و اجتماعی **مطلقاً متخالف** به‌شیوه‌ای قاطعانه «هماهنگ» **به هم آمیختند**. همانا توطئه‌ی امپریالیست‌های انگلیسی-فرانسوی که الکساندر میلیوکف، پاول گوچکف و شرکاء را برمی‌انگیختند که قدرت را **به قصد ادامه‌ی جنگ امپریالیستی**، به قصد پیش‌برد جنگ با سرسختی و عنادی باز هم بیش‌تر و به قصد **سلاخی میلیون‌ها کارگر** و دهقان دیگر در روسیه تصرف کنند تا گوچکف احتمالاً قسطنطنیه را به دست آورد، سرمایه‌داران فرانسوی سوریه را و سرمایه‌داران انگلیسی بین‌النهرین را و همین‌طور الی آخر، از سوی دیگر جنبش ژرف پرولتاریایی و توده‌ای مردم با سرشتی انقلابی (جنبشی شامل کل تنگ‌دست‌ترین اهالی شهر و روستا) **برای نان، برای صلح و برای آزادی واقعی**.» [۲۳]

لنین قادر است پیچیدگی موقعیتی را که به انقلاب فوریه راه برد به‌روشنی و شفافیت واکاوی کند، بی‌آن که — می‌توانم بگویم — حتی یک‌بار نامی از تضاد بین نیروها و مناسبات تولید به‌میان آورد. در هر حال این تضاد تلویحاً در نقطه‌ی عزیمت واکاوی او نهفته بود؛ همانا در نظریه‌ی امپریالیسم که او پیش‌تر و مقدم بر بروز انقلاب پرورانده و مستدل کرده بود. من قصد ندارم که با مقایسه‌ی خود با لنین بزرگ‌نمایی کنم، اما من هم کوشیده بودم در این کتاب با پیچیدگی بحران چندوجهی کلنچار بروم. از این رو کتاب مزبور هم در بردارنده‌ی واکاوی ژرفاپو درباره‌ی هریک از ابعاد گوناگون این بحران‌هاست (و از این زاویه از پلورالیسم لیبرال تیز فزاینده‌تر می‌رود) و هم ادغام آن‌ها در کلیتی برساخته‌شده به‌وسیله‌ی مناسبات تولید

سرمایه‌دارانه که به‌گفته‌ی مارکس «طبعاً متناظر است ... با سطح معینی از نوع و شیوه‌ی کار، و از آن‌جا، با قدرت مولد اجتماعی‌اش.» [۲۴]

دنی خود آن قدر لطف دارد که بگوید از عهده‌ی این کار برآمده‌ام:

«کامیابی در این امر به این معناست که کالینیکوس دست کم بر دو سد چیره شده است. نخست، واکاوی هر مقوله به‌تنهایی ممکن است موجب شود که بهم‌پیوستگی متقابل و بنیادین آن چه رخ می‌دهد، از دست برود. دوم، و به وارونه، توصیف ساده‌ی بهم‌پیوستگی‌های متقابل ممکن است با ریسک تیره‌کردن و در ابهام فرو بردن فرآیند درونی و منطق گسترده‌ی هر مقوله روبرو شود. کالینیکوس با ترفند ضروری حفظ تعادل بین این دو رویکرد، به‌طرزی درخشان از عهده‌ی این کار برآمده است.» [۲۵]

پس مشکل چیست؟ فکر می‌کنم مشکل در ایده‌ی بیش‌تعیینی به‌مثابه‌ی «پیوستاری محتمل» از تعیین‌های کثیر» نهفته است. از این روست که دنی می‌نویسد: «مفهوم «پیوستار محتمل» به‌لحاظ سرشتی بیش‌تر به‌معنای پیوستاری تصادفی است و در تبیین هم‌هنگامی و تطابق زمانی و یک‌باره‌ی حوزه‌های کثیر، ناتوان.» [۲۶] این مخالفت آخر، مخالفتی به‌شدت ضعیف است: «تطابق و هم‌هنگامی» نه با مفهوم یک پیوستار محتمل، بلکه با پیوستار واقعی و بالفعل تبیین می‌شود؛ در این مورد معین، با پیوستار بحران مالی جهانی و شکست آمریکا در عراق و عروج اقتصادی و ژئوپولیتیک چین و همه‌ی این‌ها در برابر پس‌زمینه‌ی شتاب‌یابی تغییرات اقلیمی. پیشنهاد دنی در عطف به آخرین مورد، استفاده از قضیه‌ی قدیمی هگلی، یعنی تبدیل کمیت به کیفیت، به‌مثابه‌ی چارچوب تبیینی بدیل است. این شیوه‌ی تبیین البته تا حدی مؤثر است، اما در شکل به‌مراتب مشخص‌تر بازخورد [feedback] مکانیسم‌هایی که افسارشان به‌واسطه‌ی گرمایش جهانی از هم گسیخته شده است. در هر حال مهم است توجه داشته باشیم که تعیین‌های گوناگون، آن‌گونه که دنی (در تناقض با تمجید قبلی‌اش از اقدام متعادل من) می‌گوید: «سلسله‌ای از فرآیندهای ناهم‌خوان و اساساً متفاوت» نیستند، بلکه به‌میانجی منبع مشترک‌شان در فرآیند انباشت سرمایه، با هم پیوند متقابل دارند. [۲۷]

نزد دنی، امکان و تصادف دست در دست یک‌دیگر پیش می‌روند، اما این‌ها مفاهیمی یکی‌وهمان نیستند. همان‌گونه که اسپینوزا تصدیق می‌کند، هر چیز علتی دارد و بنابراین متعلق به نوعی الگوی قانون‌وار است. این سخن درباره‌ی پدیده‌هایی نیز حقیقت دارد که در متن‌زمینه‌ای معین و خاص، بیش‌تر به‌مثابه‌ی اموری ممکن یا اتفاقی فهمیده می‌شوند تا اموری ضروری. هر سه‌ی این مفاهیم می‌توانند به تناسب موقعیتی معین و خاص به‌کار بسته شوند. این که بگوئیم دو بدیل X و Y ممکن‌اند، به این معناست که بگوئیم در عطف به عوامل تعیین‌کننده‌ی موقعیتی که در تلاش واکاوی آنیم، هر دو امکان دارند. برعکس، گفتن

این که Z تصادفی است دال بر این است که علل آن بیرون از موقعیت قرار دارند. در هر حال در عطف به موقعیت‌های دیگر، Z ممکن است به مثابه‌ی امری محتمل یا حتی ضروری فهمیده شود.

بنابراین بیائیم نگاهی به نمونه‌ی پیروزی ترامپ در انتخابات ۲۰۱۶ ریاست جمهوری آمریکا بیندازیم. این امر نتیجه‌ی محتمل آن موقعیت بود؛ نتیجه‌ی سیاست در آمریکای پس از بحران مالی جهانی. اگر دموکرات‌ها مبارزه‌ی انتخاباتی به مراتب مؤثرتری از آن چه هیلاری کلینتون انجام داد، می‌داشتند — به‌ویژه عطف و توجهی بیش‌تر به نواحی صنعت‌زدایی‌شده‌ی غرب میانه می‌داشتند که باراک اوباما در ۲۰۱۲ همراهش را برده بود — شاید رأی ایالت‌هایی کافی برای شکست دادن ترامپ را در کمیته‌ی منتخبین به‌دست می‌آوردند (به‌یاد آوریم که او در به‌دست آوردن آراء عمومی شکست خورده بود). البته فهم این نکته که چرا آن‌ها چنین اقدامی نکردند، به‌ویژه با تمرکز بر همکاری و هم‌آهنگی حاکم بر حزب دمکرات، نیاز به واکاوی بیش‌تری دارد، اما همه‌ی این تعیین‌ها نسبت به موقعیتی که موضوع واکاوی است، درونی‌اند. اگر ترامپ مثلاً به‌دلیل مرگ ناشی از سکتته‌ی قلبی یا سقوط هواپیما وارد کاخ سفید نمی‌شد، آن‌گاه می‌شد گفت که علت آن یک اتفاق بوده است، زیرا این علل بیرون از موقعیت قرار داشتند، همانا عللی بودند بیولوژیک یا ناشی از استفاده از حمل و نقل هوایی. [۲۸]

محتمل بودن امری است بعضاً مهم، زیرا ما را به فکر درباره‌ی عاملیت [agency] و نقشی وامی‌دارد که عاملیت می‌تواند در تعیین این که کدام‌یک از امکانات بدیل نهفته در یک موقعیت تاریخی معین و خاص می‌تواند تحقق یابد، ایفا کند. این موضوع می‌بایست به‌ویژه برای کسانی مانند دُنی و من مهم باشد که رویکرد و نگاه‌مان به جهان از چشم‌انداز یک سوسیالیست انقلابی است. با این وجود، دُنی از استفاده‌ی من از استعاره‌ی مارکسیست آلمانی، والتر بنیامین، دال بر این که «انقلاب‌ها تلاش‌های مسافران این قطار — همانا نوع بشر — برای کشیدن آژیرند» [۲۹]، ناراضی است. این نارضایتی او را به سنگ‌لاخی می‌کشاند که محرکش این است که من به‌جای دفاع از انقلاب سوسیالیستی که قرار است بشریت را به گذار به کمونیسم راهبر شود، هدفم صرفاً «به بن‌بست کشاندن عملیات» مکانیسم‌های گوناگون این بحران چندوجهی است؛ ادعایی که سر در نمی‌آورم اساساً معنایش چیست. [۳۰] در این متن و زمینه [context] است که او بر رشد نیروهای مولد و بر قابلیت‌هایی انسانی پافشاری می‌کند که می‌توانستند بر پایه‌ی برنامه‌ریزی دمکراتیک به‌نحو مؤثرتری برانگیخته شوند. راستش من سر در نمی‌آورم که این نکات بنا بر چه درک و تصویری ناقص استدلال‌های من هستند، به‌ویژه از آن‌رو که بخشی از فصل پایانی کتاب را به طرح مثالی برای یک اقتصاد به‌لحاظ دمکراتیک برنامه‌ریزی‌شده، به‌مثابه‌ی بدیلی مترقی در برابر سرمایه‌داری اختصاص داده‌ام. [۳۱]

کاری که دُنی در این‌جا می‌کند — یعنی پافشاری بر مخالفت با نکاتی که من عملاً در کتاب گفته‌ام — چنان عجیب و غریب است که آدم را وسوسه می‌کند که بپرسد آیا منابع و گفتاوردهایش درست است یا

نه. فرازی که من از بنیامین نقل کرده‌ام برگرفته از پیش‌نویس «پیرامون مفهوم تاریخ» است که او دو سال پیش از اقدام به خودکشی، در سپتامبر ۱۹۴۰ نوشت. به‌رغم همه‌ی ابهام‌ها و خطاهای آشکاری که این متن دارد، متنی است بسیار ارزش‌مند در نقد اندیشه‌ای که سوسیالیسم را اجتناب‌ناپذیر می‌داند. ما در این‌جا توصیف مشهور یکی از نقاشی‌های پل کله [Paul Klee]، هنرمند آلمانی، را داریم که به بنیامین تعلق داشت که در آن تصویر «فرشته‌ی تاریخ» را نشان می‌دهد که با بُهت به گذشته می‌نگرد؛ «آن‌جا که زنجیره‌ای از رویدادها در برابر چشمان ما پدیدار می‌شود، او [یعنی فرشته] فاجعه‌ای منحصر به فرد را می‌بیند»، درحالی‌که که «توفانی از بهشت» بر او می‌تازد و او را با خود به آینده می‌برد. آن‌چه ما پیشرفت می‌نامیم، همین **توفان** است. بنیامین سپس، به ترسیم دلالت‌های سیاسی این انگاره [image] می‌پردازد:

«هیچ چیز به اندازه‌ی این فکر طبقه‌ی کارگر آلمان را فاسد نکرده است که این طبقه همراه با جریان [توفان] در حرکت است. این فکر، پیشرفت فن‌آورانه [یا تکنولوژیک] را نیروی پیش‌برنده‌ی این توفانی تلقی می‌کند که تصور می‌کند به پشتوانه‌ی آن در حرکت است.» [۳۲]

بنابراین جُستار «پیرامون مفهوم تاریخ»، بُرنده‌ترین نقدِ ممکنِ ایده‌ای است که محور و کانون مارکسیسم انترناسیونال دوم است، دال بر این که انقلاب سوسیالیستی — به روایت نظریه‌پرداز آلمانی کارل کائوتسکی — بنا بر «ضرورتی طبیعی» از درون سرمایه‌داری تکوین خواهد یافت. بنیامین می‌گوید اگر ما برای دست‌یابی به سوسیالیسم به «پیشرفت فن‌آورانه» — یعنی رشد نیروهای مولد — تکیه کنیم، آن‌گاه دچار فاجعه خواهیم شد. در زمان او، فاجعه یعنی جنگ‌های جهانی، فاشیسم، ترور استالینی و کوره‌های آدم‌سوزی [هولوکاست] (هرچند او آن قدر زنده نماند که این آخری را به چشم ببیند). بنابراین، قطاری که او می‌خواست متوقفش کند سرمایه‌داری است، همانا آن‌چه ما را با شتاب به قهقرای مگاک می‌کشاند. انقلابی که او مستأصلانه به آن امید بسته بود، دقیقاً واژگون‌سازی سرمایه‌داری، به‌شیوه‌ی مارکس و کسانی بود که اندیشه‌ی مارکس‌الهام‌بخش‌شان است. حرف بنیامین فقط این است که ما نمی‌توانیم برای تأمین و تضمین پیروزی به فرآیندهای عینی، همانا تضادهای اقتصادی، شکل‌بندی طبقاتی و غیره، تکیه کنیم.

شما می‌توانید — این‌جا و آن‌جا، به‌حق نیز — بگوئید که بنیامین در نقش عاملیت [سوبژکتیویته]، بیش از حد اغراق کرده و آن‌را با قدرتی بیش از اندازه رو در روی این فرآیندها قرار داده است. شاید علت نگرانی دُنی، آن‌گاه که استدلالم را چنین به‌غلط تفسیر می‌کند، همین است. یا شاید جبر [دترمینیسم] نیروهای مولد، که بنیامین منکر آن است، او را وسوسه می‌کند. به‌هرحال به‌نظر می‌رسد چالش انقلابی بنیامین در عطف به آن‌چه مارکسیست روسی، ویکتور سرژ، آن را «نیمه‌شب قرن» می‌نامد، یعنی زمانی که به‌نظر می‌آید هیتلر و استالین پیروزمندند، بیان‌گر نگاهی باشد که با آن‌چه تروتسکی بیان می‌کند، تفاوت چندانی ندارد؛ انقلابی روسی-ایتالیایی، آنجلیکا بالانوفا [Angelica Balabanoff]، سال‌ها پیش از آن، طی

دوران محاکمات مسکو، نظر تروتسکی را این‌طور بیان می‌کند: «تاریخ را باید همان‌گونه که هست دید؛ و آن‌گاه که به‌خود اجازه‌ی چنین رسوایی‌های کثیف و جنجال‌برانگیزی می‌دهد، باید او را با مشت سرچایش نشانده.» [۳۳]

امروز ما خود را در بحبوحه‌ی فاجعه‌ای می‌بینیم که با فاجعه‌ای که تروتسکی و بنیامین با آن روبرو بودند، قابل قیاس است؛ فاجعه‌ای که در آن، علاوه بر همه‌ی پدیده‌های هولناکِ رو در روی آن‌ها، هرج‌ومرج [بحران] اقلیمی نیز رو به گسترش است. شعله‌های شورشِ نیرومندتر از آن‌چه من در **عصر نوین فاجعه** نوشتم، زبانه می‌کشند. ما توسعه‌ی اعتصاب‌های قدرت‌مندان‌هی مزدبگیران را دیده‌ایم، به‌ویژه در جوامع پیشرفته‌ی سرمایه‌داری‌ای که پیش‌تاز نئولیبرالیسم بودند، در بریتانیا و ایالات متحده آمریکا. علاوه بر این، جنگ در غزه — جایی که با ارتش دفاعی اسرائیل، همانا با سلاحان مردمان بی‌گناه و ویران‌گران مقتضیات زندگی عادی، ژرفای تازه‌ای از اعماق فاجعه را تجربه کردیم — رشد جنبش ضدامپریالیستی را در سراسر جهان برانگیخته است و مبارزاتی از این دست فراهم‌آورنده‌ی مواد خام برای انقلابی است که ما برای فرونشاندن فاجعه‌های به‌مراتب بدتر و برای پی‌افکندن شالوده‌ی جامعه‌ای رهایی‌یافته به آن نیاز داریم. باری، تاریخ آن را برای ما فراهم نمی‌کند. فقط خود ما و بسیاریانی همانند ما می‌توانیم فراهمش کنیم.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *History won't save us: a reply to Donny Gluckstein* نوشته‌ی Alex Callinicos که در این [لینک](#) موجود است.

یادداشت‌ها:

[1]. Gluckstein, 2024.

[2]. Callinicos, 2023a, p12; see Althusser, 1969.

با سپاس از ژوزف چونارا [Joseph Choonara] برای اشارات بسیار یاری‌دهنده‌اش درباره‌ی پیش‌نویس این متن.

[۳]. این گفتاوردی است از مصاحبه با تلویزیون RAI که در تاریخ ۳۰ آوریل ۱۹۸۰ ضبط شده است و خود بریده‌ای است از فیلم برونو اولیورو [Bruno Oliviero] زیر عنوان «آلتوسر: ماجرای روشنفکرانه» (۲۰۱۷، با تصحیحاتی در ترجمه). حرف‌های بسیار زیاد دیگری، بیش‌تر از آن‌چه این‌جا گفته شده و در کتاب من آمده است، وجود دارد که می‌توان درباره‌ی مفهوم بیش‌تعینی گفت. من در مقاله‌ی اخیرم درباره‌ی فیلسوف خردگرای هلندی، باروخ اسپینوزا، کوشیده‌ام از طرق بسیاری فرازی از او را به **عصر نوین فاجعه** بیفزایم و در بحث پیش‌تر خود، درباره‌ی مارکسیسم دانیل بن سعید به آن بپردازم. در این‌باره ر.ک.

Callinicos, 2023b and 2012.

[4]. Gluckstein, 2024, p121.

[5]. Weber and Wasner, 2023, p188.

[6]. [Tooze, 2021, p6.](#)

[7]. Labriola, 2014, p1065. See Trotsky, 1975, chapter 5.

[8]. Lukács, 1971, p27.

[9]. Jameson 1981, p51. More generally, see chapter 1 of this work.

[10]. Marx, 1975.

[11]. Callinicos, 2023a, pp8-10. See my earlier discussions of historical materialism in Callinicos, 2004 and 1995.

[12]. Gluckstein, 2024, p21.

[13]. Callinicos, 2021.

[14]. Roberts, 2016.

[15]. On my Twitter exchange with Meadway; Meadway, 2023 and 2024.

[۱۶]. سپاس از ژوزف چونارا برای این یادآوری‌ها.

[17]. Meadway, 2022.

[18]. Burkett, 2014.

[19]. Reisner, 1973, p180.

[20]. Carter, 2024, p111.

مقاله‌ی کارتر بخشی از بحث درباره‌ی Vidal, 2022 است. برای نمونه‌ای خاص از ماجراجویی‌های اخیر درباره‌ی نوعی از فرآیند کار که کارتر استدلال‌هایش را بر آن متکی می‌کند، ر. ک.

Matteo Pasquinelli's fascinating new history of artificial intelligence—
Pasquinelli, 2023.

[21]. Callinicos, 2023a, p12.

[22]. Marx, 1973, pp101 and 100.

[23]. Lenin, 1917.

گوچکف و میلیکوف شخصیت‌های لیبرال برجسته در دولت موقت بودند که در انقلاب فوریه‌ی ۱۹۱۷ به قدرت رسید و با انقلاب بلشویکی اکتبر ۱۹۱۷ سرنگون شد.

[24]. Marx, 1981, p927.

[25]. Gluckstein, 2024, p118.

[26]. Gluckstein, 2024, pp121-122.

[27]. Gluckstein, 2024, p122.

[۲۸]. ین شیوه از تمایز قائل شدن بین احتمال و اتفاق، شیوه‌ای مختص به من است، اما با الهام از فضای مباحثات قبلی که با فیلسوف آمریکایی، سیدنی هوک، در اثر زیر داشتیم:

Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation, an excellent work of his early, Marxist phase—see Hook, 1933, chapters 11-13.

[29]. Benjamin, 2003, p402.

[30]. Gluckstein, 2024, p122.

[31]. Callinicos, 2023a, pp163-168.

[32]. Benjamin, 2003, pp392 and 393.

بخش دوم از مجموعه‌ی کوچک و دلچسب «نت فلیکس» در سال ۲۰۲۳ به نام «ترانس آتلانتیک»، درباره‌ی تلاش‌های عبور قاچاقی تبعیدیان از فرانسه‌ی اشغالی نازی‌ها. عنوان این بخش «فرشته‌ی تاریخ» است. همچنین دربردارنده‌ی ماجرای خودکشی بنیامین، پس از ناکامی عبور از کوهستان‌های پیرنه و فرار به اسپانیا.

[۳۳]. از نامه‌ی بنیامین به تاریخ سوم فوریه ۱۹۳۷، نقل شده در Deutscher, 1963, p363: هم‌چنین نگاه کنید به بحث من درباره‌ی درک بنیامین از انقلاب و محدودیت‌هایش، در Callinicos, 2004, chapter 5: تئودور آدورنو دوست بنیامین، پژوهش جالبی دارد درباره‌ی آنچه او «تاریخ منفی جهان شمول» می‌خواند و نهفته در «پیرامون مفهوم تاریخ» است. ر.ک. به: آدورنو، ۲۰۰۶، درس‌گفتار ۱۰. محاکمات مسکو مجموعه‌ای از محاکماتی نمایشی بودند که به تحریک استالین در سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۳۸ برگزار شدند، عمدتاً علیه ظاهراً «تروتسکیست‌ها» یا «راست‌گراها».

- Adorno, Theodor, 2006, *History and Freedom: Lectures 1964-1965* (Polity).
- Althusser, Louis, 1969 [1962], "Contradiction and Overdetermination", in *For Marx* (Allen Lane).
- Benjamin, Walter, 2003, *Selected Writings: Volume 4, 1938–1940* (Harvard University Press).
- Burkett, Paul, 2014, *Marx and Nature: A Red and Green Perspective* (Haymarket).
- Callinicos, Alex, 1995, *Theories and Narratives: Reflections on the Philosophy of History* (Polity).
- Callinicos, Alex, 2004 [1987], *Making History: Agency, Structure and Change in Social Theory* (Brill).
- Callinicos, Alex, 2012, "[Daniel Bensaïd](#) and the Broken Time of Politics", *International Socialism* 135 (summer).
- Callinicos, Alex, 2021, "Second Foundation: Marxism in the Era of the Russian Revolution", in Alex Callinicos, Stathis Kouvelakis and Lucia Pradella (eds), *The Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism* (Routledge).
- Callinicos, Alex, 2023a, *The New Age of Catastrophe* (Polity).
- Callinicos, Alex, 2023b, "[Marx and Spinoza](#)", *International Socialism* 180 (autumn).
- Carter, Bob, 2024, "The Forces of Production, Lean Production and Management: [A Reply to Matt Vidal](#)", *International Socialism* 181 (winter).
- Deutscher, Isaac, 1963, *The Prophet Outcast: Trotsky 1929-1940* (Oxford University Press).
- Gluckstein, Donny, 2024, "[Capitalism's New Catastrophes](#)", *International Socialism* 181 (winter).
- Hook, Sidney, 1933, *Towards the Understanding of Karl Marx: A Revolutionary Interpretation* (Gollancz).
- Jameson, Fredric, 1981, *The Political Unconscious: Narrative as Socially Symbolic Act* (Methuen).
- Labriola, Antonio, 2014, "Saggi intorno alla concezione materialistica della storia", in *Tutti gli scritti filosofici e di teoria dell'educazione* (Bompiani).
- Lenin, V I, 1917, "[Letters from Afar](#): First Letter—The First Stage of the Russian Revolution".

Lukács, Georg, 1971 [1923], *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics* (Merlin).

Marx, Karl, 1973, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy* (Penguin).

Marx, Karl, 1975 [1859], "A Contribution to the Critique of Political Economy", in *Early Writings* (Penguin).

Marx, Karl, 1981, *Capital, volume 3* (Penguin).

Meadway, James, 2022, "[Economics for the Anthropocene](#)" (22 July), Substack (20 June).

Meadway, James, 2023, "Inflation and the Anthropocene: [A Reply to Adam Tooze](#)", Substack (15 December).

Meadway, James, 2024, "'The First Crisis of the Anthropocene': The World Economy since Covid", in Greg Albo (ed), *Socialist Register 2024* (Monthly Review Press).

Pasquinelli, Matteo, 2023, *The Eye of the Master: A Social History of Artificial Intelligence* (Verso).

Reisner, Will (ed), 1973, *Documents of the Fourth International: The Formative Years 1933-40* (Pathfinder).

Roberts, Michael, 2016, *The Long Depression: Marxism and the Global Crisis of Capitalism* (Haymarket).

Tooze, Adam, 2021, *Shutdown: How Covid Shook the World's Economy* (Penguin).

Trotsky, Leon, 1975, *My Life* (Penguin).

Vidal, Matt, 2022, *Management Divided: Contradictions of Labour Management* (Oxford University Press).

Weber, Isabella, and Evan Wasner, 2023, "Sellers' Inflation, Profits and Conflict: Why Can Large Firms Hike Prices in an Emergency?", *Review of Keynesian Economics*, volume 11, issue 2.

<https://wp.me/p9vUft-4gT>: لینک مقاله در سایت «نقد»:



در نقد مارکسیسم فرهادپور

نگاهی انتقادی به جوابیه‌ی مراد فرهادپور به پرویز صداقت

۹ سپتامبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: یاشار دارالشفاء

به جای مقدمه

آن‌چه اخیراً مراد فرهادپور در پاسخ به پرویز صداقت مطرح کرده، نه خارج از سنت فکری «مارکسیسم» است و نه «گردش‌گری نظری»، بلکه نمونه‌ای است از «مارکسیسم طبقه‌ی متوسطی» در ایران امروز. این‌که فرهادپور و هم‌فکرانش در جریان «رخداد» اساساً اعتقادی به استراتژی «مبارزه‌ی طبقاتی» به‌مثابه‌ی سیاست‌ورزی بنیادین چپ علیه سرمایه‌داری نداشتند و ندارند، نکته‌ی تازه‌ای نیست. او در بحث اخیرش دشمن را در ایران امروز «استبداد دینی» نام‌گذاری می‌کند و این گواهی است بر آن‌که صورت‌بندی او از اوضاع و احوال ایران و جستجویش حول پرسش «چه باید کرد؟» کم و بیش در پارادایم «سنت و مدرنیته»ی دهه‌ی ۱۳۷۰ باقی مانده و درجا زده است.

این که گفته شود در مجموعه‌ی جریان‌های چپ بنا نیست همه بینش و روش «نقد اقتصاد سیاسی» را پیشه کنند یا این که می‌توان مارکس را با بسیاری از سنت‌های فکری، از «الهیات رهایی‌بخش» تا «ارسطو» و حتی «تشیع» پیوند زد، حرف درستی است و عملاً نه فقط در ایران بلکه در جهان نیز همین اتفاق‌ها افتاده است: بسیاری از متفکران چپ کوشیده‌اند دستگاه‌های فکری جدیدی در مجموعه‌ی چپ خلق کنند و بسیاری از روشنفکران چپ و مارکسیست لزوماً بر «کاپیتال» و «نظریه‌های ارزش» متمرکز نبوده و نیستند. اما مسأله این نیست که گویی مارکسیست‌های متمرکز بر «کاپیتال» و پژوهش‌های اقتصادی مارکس، مارکسیست‌ها و چپ‌های دیگر را در تنگنا می‌گذارند و مدعی‌اند که آن‌ها با ترجمه‌ها و درسگفتارهای‌شان مارکسیسم راستین را به انحراف کشانده‌ند؛ مسأله این است که فارغ از کندوکاوهای نظری برای فهم بهتر «حقیقت» و صورت‌بندی «سیاست رهایی‌بخش»، در مقام تدوین استراتژی برای مبارزه علیه وضع موجود، بر اساس چه ترتیب‌های روشی/مفهومی، به «دشمن‌شناسی» می‌رسیم و منبعث از آن، چگونه به سراغ «سوژه‌یابی» و سازماندهی آن می‌رویم؟ این جاست که باید دید چگونه ژست‌های «نقد مارکس» و «نقد مارکسیسم» بر بستر اجتماعی-سیاسی در جایی نظیر ایران نمو می‌کند و چه تبعات سیاسی‌ای برای مبارزه به بار می‌آورد. وگرنه هیچ مارکسیستی مانع نشر عقاید «پسامارکسیستی» نشده است.

پیش از ورود به صورت‌بندی‌های مفهومی فرهادپور در پاسخ به صداقت، لازم است به شیوه‌ی خود ایشان کمی به سراغ تاریخ رفته تا زمینه‌های برآمدن چپی را که او در ایران نمایندگی‌اش می‌کند، آشکار سازیم.

شکست چپ تشکیلاتی: حرکت به سوی مارکسیسم بی‌پرولتاریا و حزب

فرهادپور مدعی است که از همان ۴۰ سال پیش فاتحه‌ی «خود-نماینده پنداری از طرف طبقه‌ی کارگر» توسط حزب‌هایی با چند دانشجو و روشنفکر را خوانده و «به جای نشستن و در هیروت طبقات خیالی فرو رفتن ... مازاد نظریه را به سیاست وصل کرده» است. اما ببینیم این کار چطور ممکن شده است.

اگر «کشتار تابستان ۱۳۶۷» را به صورت نمادین نقطه‌ی پایانی برای دوره‌ی مبارزات چپ پس از انقلاب ۱۳۵۷ بدانیم، باید بگوییم که چپ شکست خورده، با همه‌ی انتقاداتی که بر آن وارد است، سه ویژگی مشترک داشت:

- سوسیالیست بود،
- تشکیلاتی و حزبی بود و
- به ضرورت انقلاب باور داشت.

با نابودی این گروه‌های چپ در دهه‌ی شصت، رفقای بازمانده از آن تونل وحشت، کوشیدند فراتر از سوگواری برای یاران، به بازاندیشی چرایی و چگونگی شکست بپردازند؛ آن هم در شرایطی که حکومت با تشکل‌زدایی از طبقه‌ی کارگر و نابودی تمام و کمال نیروی سیاسی حامی آن، ساز ادغام در سرمایه‌داری جهانی را کوک کرد، بی‌آن‌که نگران مقاومتی در برابر آن باشد. از سوی دیگر، در عرصه‌ی جهانی هم فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی به شکلی نمادین نشانه‌ای بر «پایان مارکسیسم» به‌شمار آمد. بر این بستر است که در فضای فکری داخل کشور جریان چپی شروع به رشد می‌کند که آسیب‌شناسی‌اش از «شکست چپ ایران» بر محورهای زیر استوار است:

- بی‌سوادی و فقر نظری و بنابراین، ضرورت ترجمه‌ی آثار دست اول؛
- جایگزین ساختن مارکسیسم-لنینیسم به‌مثابه‌ی ایدئولوژی دیکتاتوری حزب بر طبقه؛
- چشم‌پوشی از عمل برای انقلاب و سازماندهی طبقاتی، و جایگزینی آن با بالفعل کردن امکان‌های مبارزه‌ی نظری؛

این ارزیابی به معنی فعال نبودن گرایش‌های دیگری در روشنفکران چپ ایران نیست؛ کما این‌که می‌توان به بحث‌های تئوریک اپوزیسیون چپ در خارج از کشور و نیز فعالیت‌های مخفی انتشاراتی در داخل کشور هم اشاره کرد، اما هیچ‌یک از این گرایش‌ها، به اندازه‌ی چپی که ویژگی‌های آسیب‌شناسی‌اش را برشمردیم، بخت عمومی شدن پیدا نکرد. این چپ کوشید از اندک امکان‌های علنی که با فرارسیدن خرداد ۱۳۷۶ بهتر هم شد، برای نشر عقایدش استفاده کند.

در دهه‌ی هفتاد با رشد بوروکراسی اداری حاکمیتی از یک‌سو و رونق گرفتن فعالیت‌های بخش خصوصی از سوی دیگر، کارمندان اداری این واحدها - که می‌توان از آن‌ها با نام «طبقه‌ی میانی» یاد کرد - رشد می‌کند. آن‌ها به مدد برخورداری حداقلی معیشتی و سواد مناسب، بخت بهره‌مندی از تولیدات فرهنگی و نیز مداخله در این تولیدات را پیدا می‌کنند. در سوی دیگر، در حالی که طبقه‌ی کارگر و فرودستان، بدون سازماندهی، به اجرای سیاست‌های هار تعدیل ساختاری واکنش نشان می‌دهند، نیروهای فکری جناح موسوم به کارگزاران در دولت رفسنجانی، برای خنثی‌سازی هرچه بیش‌تر واکنش‌های طبقه‌ی کارگر اقدام به طراحی بسته‌هایی فکری می‌کنند که «طبقه‌ی میانی» نام‌برده را به عنوان پایگاه جدید طبقاتی خود مخاطب قرار دهند و می‌کوشند این طبقه را به پیام‌آور فرهنگی جدید در جامعه بدل کنند. از این‌روست که در جریان بحث‌های «روشنفکری دینی» از طریق نشریاتی مانند «کیان»، با جایگزین کردن «اسلام» با «تشیع دوازده امامی» و با اتکا بر مباحثی چون «هرمنوتیک»، خوانشی هم‌ساز با لیبرالیسم جهانی از دین ارائه می‌شود. در سوی مقابل این بینش دینی، به سبب آن‌که دغدغه‌ی اصلی بخش سوار بر قدرت نظام

(کارگزاران) «ادغام در سرمایه‌داری جهانی» است، گرایش‌های سکولار لیبرال که روشنفکری دینی را نقد می‌کردند، اما خواهان حرکت به سمت ادغام در نظم جهانی به اسم «مدرن شدن» بودند، اجازه‌ی فعالیت علنی می‌یابند. از میان این گرایش‌ها می‌توان به شکل‌گیری نشریه‌ی «گفتگو» اشاره کرد. در میانه‌ی این دو بال دینی و سکولار لیبرالیسم، صداها‌ی دیگری هم بلند می‌شود که مستقیماً «گرایش جدید نظام» را نقد می‌کنند اما چندان بخت شنیده شدن نمی‌یابند، مگر پس از مرگ‌شان؛ صداها‌ی چپی چون محمد مختاری یا محمدجعفر پوینده.

نیمه‌ی دوم دهه‌ی هفتاد به مدد روی کار آمدن دولت اصلاحات، بهاری می‌شود برای آن چپی که موافق گفتمان «سنت و مدرنیته» است، حساسیتی به «اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری» در حال اجرا ندارد و مبتنی بر آسیب‌شناسی‌اش، می‌کوشد بال انتقادی-فرهنگی مدرنیته را خطاب به «طبقه‌ی میانی» تقویت کند. سوژه‌ی معترض در صحنه‌ی این سال‌ها «دانشجویان» اند و روشنفکران از هر گروه درصدد مخاطب قرار دادن آن‌ها هستند. برای این چپ، قرائتی خاص از مکتب فرانکفورت نقطه‌ی عزیمت مناسبی می‌شود برای این مخاطب قرار دادن؛ چرا که فرانکفورتی‌ها، با همه‌ی تفاوت‌های‌شان در این حوزه‌ها، برای فضای ایران آن موقع مناسب به نظر می‌رسند:

- هشدار نسبت به هجوم «صنعت فرهنگ» به زندگی «طبقه‌ی میانی»؛

- اهمیت توجه به «کنش ارتباطی» در گذار به مدرنیته؛

- امید بستن به کارآمدی «عمل نقد» برای اصلاح وضع موجود به عوض تجربه‌ی شکست‌خورده‌ی تشکیلات‌سازی مارکسیست-لنینیستی.

دقت کنیم که بنا بر تحلیل ما، ایراد در این نیست که این طیف از چپ با معرفی «مکتب فرانکفورت» خطا کرد و باعث انحراف جوانان شد. این مدل، کاریکاتور ساختن از نقد و استفاده از آن برای مظلوم‌نمایی، تأسف‌برانگیز است. بحث بر سر درک زمینه‌های مادی رشد گونه‌ای از «مارکسیسم» در ایران است که با اتکا به «گزینش»ی از منابع نظری چپ، برنامه‌ی سیاسی پرولترزدوده و تشکیلات‌زدوده‌ای را پیش برده و می‌برد که برای مبارزه علیه وضع موجود تبعات ناگواری داشته و دارد.

با پایان کار دولت اصلاحات، برنامه‌ی فکری این چپ هم تغییر می‌کند. بر بستری که از نظر این جریان، حاکی از غیرسیاسی شدن فزاینده‌ی جامعه بود، لاجرم دیگر نمی‌شد کنش نظری را در قالب «کار فرهنگی» پیش برد و شرایط نیازمند صراحت نظری و خودآگاهی سیاسی بیش‌تری بود. این بار ژیتک، بدیو، آگامبن و رانسیر نقاط عزیمت مناسبی قلمداد می‌شوند و در عرصه‌ی «مبارزه‌ی نظری» در برابر انواع نسبی‌گرایی، پست مدرنیسم، پوپولیسم و سیاست‌زدایی، می‌توان بخشی از نظرات‌شان را به خدمت گرفت. برای مثال

مفاهیم «رخداد»، «حقیقت» و «وفاداری» بدیو، ابزاری به دست فرهادپور و هم‌فکرانش می‌داد تا ضمن توضیح چگونگی سیاسی شدن یک نسل به اعتبار «رخداد دوم خرداد»، در فضای سیاست‌زدایی فزاینده‌ی پوپولیستی احمدی‌نژادی، در پی بازیابی معنای حقیقتی باشند که گم شده بود و تنها با «وفاداری به آن» می‌شد از رخوت زمانه، فاصله‌ی معنی‌داری گرفت.

اگر با ژنرک می‌شد فهمید که چرا «راست‌کیشی» به «رمانسی شورانگیز» بدل شده است و ضرورت احیای توأمان مسیح و لنین در چیست، آگامبن منطق برهنگی حیات برساخته‌ی «راست‌کیشی» را توضیح می‌داد و این که چطور «هوموساگر»ها توأمان حذف و ادغام می‌شوند، و دست آخر رانسیر و بدیو کمک می‌کردند تا بتوان فهمید چگونه با ابداع اشکال جدیدی از مقاومت در پرتو وفاداری به حقیقت و با اتکا به سیاست رادیکال (سیاست مردم)، می‌شود دست به کار خلق «رخداد»ی شد تا جلوی «پیروزی دشمن» (نئوفاشیسم) را گرفت.

در این فضا است که فرهادپور در جوابیه‌اش به صداقت بر سر همه‌ی ما منت می‌گذارد و می‌گوید همراه با رفقایش در «حلقه‌ی رخداد» و سوسه نشده‌اند خود را «حزب کمونیست ایران» یا «نطفه‌ی حزب کمونیست ایران» بنامند و با گشودگی نسبت به نظریه، مازادی از آن را به سیاست وصل کنند. اما این چه سیاست‌ورزی‌ای بود که حزب کمونیست ایران حقیقی مخفی ما، نیروهای مورد خطابش را به انجام آن واداشت؟

- شرکت در انتخابات‌ها به نفع جریان اصلاحات (نه به اتکای توجیهات عباس عبدی و سُرکا، بلکه به اعتبار فیلسوفان چپ نو) به منظور فراهم شدن امکان‌های بیش‌تر برای تداوم همان «مبارزه‌ی نظری» (به‌مثابه‌ی تنها کار ممکن و خوبی که چپ در ایران می‌تواند انجام دهد)؛

- درآمدن از توهم انقلابی بودن طبقه‌ی کارگر و فکر کردن به چیز بزرگ‌تری به نام «سیاست مردم» (و در ادامه برای گروهی دیگری از پیروان‌شان «مالتیتود» (انبوه خلق) در سنت اتونومیسم)؛

- و امروز: در اولویت قرار دادن مبارزه با «استبداد دینی» به جای مبارزه با «سرمایه‌داری» و در همه‌ی مبارزات بی‌هوده دنبال «طبقه» و «سوسیالیسم» نگشتن. اگر آن‌چنان که فرهادپور می‌گوید ماجرا از این قرار است که مبارزه‌ی فلسطینی‌ها ربطی به سوسیالیسم ندارد و آن‌ها خواهان ساختن یک دولت-ملت مدرن بورژوایی هستند و ما باید از این خواست علیه استعمار اسرائیل دفاع کنیم، چرا همین رویکرد در مورد ما در ایران صادق نباشد؟ لابد قریب به اتفاق مردم □ به تنگ آمده از وضع موجود هم خواهان یک دولت-ملت مدرن بورژوایی مثلاً به رهبری رضا پهلوی هستند و ما هم باید از این خواست علیه استبداد دینی موجود دفاع کنیم.

کدام سرمایه‌داری؟ کدام طبقه‌ی کارگر؟

تعدد موارد مفهومی‌ای که فرهادپور در جواب به صداقت بیان کرده کار پاسخ مبسوط، مستند و مستدل به هر یک از آن‌ها را دشوار می‌کند. او در حوزه‌ی اندیشه خود را در مقام کسی می‌بیند که نیازی ندارد برای ادعاهایش، شواهدی ارائه دهد. تکیه‌ی مکرر او بر سابقه‌ی چهل ساله‌اش در فعالیت نظری گواه این مدعاست. اما ادعاهای بحث برانگیز او را می‌توان در موارد زیر خلاصه کرد:

۱. بررسی این که ایران سرمایه‌داری اسلامی است یا نه یا چه حد هست، بحث فقه و مسائل شبیه آن، یا حتی مقوله انباشت اولیه‌ی سرمایه، به هر زبان و با هر نظریه‌ی اقتصادی، مسئله‌ی اصلی ما نیست. مسئله‌ی اصلی ما نشان دادن ارتباط بین استبداد دینی با هارترین شکل حاکمیت سرمایه است. این که بخشی از اقتصاد امروز ما را — که در ایران به آن بخش خصولتی می‌گوییم چون نه دولتی است و نه خصوصی — می‌توان به میانجی مفهوم انفال یا شکلی از ولایت اقتصادی توضیح داد که مالیات نمی‌دهد و تحت هیچ نظارتی هم نیست، قابل قبول است.

۲. دولت‌های استعماری شکل عجیب و غریبی از سازماندهی خشونت و غارت هستند که ربطی به دولت بورژوازی و سرمایه‌داری ندارند، اگر می‌دانستیم، می‌فهمیدیم که نباید تمام مبارزات ضداستعماری را بی‌خود و بی‌جهت به سوسیالیسم وصل کنیم.

۳. وجود سرمایه‌داری را نمی‌توان حتی با وجود بالقوه‌ی طبقات، چه رسد به وجود بالفعل طبقات اجتماعی در مقام سوژه‌ی کنش سیاسی مساوی گرفت. اتفاقاً طبقه مقوله‌ای است که از یک طرف به شکل ساختاری و منطقی در دل روابط سرمایه‌داری تنیده شده، ولی از طرف دیگر باید از درون دنیای اقتصاد به فضای تاریخ، دین، روابط حقوقی، قوانین و مناسک وارد شود تا بتواند تحقق‌ی انضمامی پیدا کند و بتوان گفت این طبقه به خودآگاهی رسیده و به سوژه‌ی سیاسی و نیروی تاریخی تعیین‌کننده تبدیل شده است. مفهوم طبقه از دل جامعه‌ی جدید سرمایه‌داری بیرون می‌آید و نمی‌شود آن را به تمام تاریخ تعمیم داد. در سیاست به صورت عادی و بی‌میانجی با مردم طرف هستید، با جوانان، زنان، دانشجویان. این توده‌ی مردم را نمی‌شود مستقیماً به چیزی به نام طبقات وصل کرد و دینامیسم حرکت‌شان را براساس چیزی به نام پیکار طبقاتی توضیح داد. در این جا با آمیزه‌ای از ستم‌ها و دعوای مختلف طرف هستید که خیلی‌های‌شان ربطی به مسئله‌ی بهره‌کشی یا حتی سودآوری سرمایه ندارد.

۴. بین دو پروژه‌ی اصلی مارکس یعنی نقد اقتصاد سیاسی که بیست سال در موردش کار کرد تا به نگارش جلد اول و جلد‌های بعدی سرمایه منجر شد، و پروژه‌ی دیگرش، یعنی سوسیالیسم انقلابی و سیاست

رادیکال رهایی‌بخش، شکافی هست. شکاف بین دو پروژه‌ی مارکس را مفهوم طبقه می‌تواند پر کند، ولی نه از درون اندیشه و نه به این خاطر که چون سرمایه‌داری هست، پس حتماً طبقه‌ای هم هست. در ادامه می‌کوشم به نقد و بررسی این نکات چهارگانه — نکاتی بعضاً با استناد به برخی پژوهش‌های انجام شده و نیز در عطف به منطق درونی آن‌ها — بپردازم:

۱. سرمایه‌داری سیاسی اسلامی ایران؟!

ترکیب «سرمایه‌داری سیاسی» اشاره دارد به «کسب سود با استفاده از قدرت سیاسی» و نه «قانون ارزش اضافه». به عبارت دیگر «سرمایه‌داری سیاسی» به نوعی از سرمایه‌داری اطلاق می‌شود که با «سرمایه‌داری بازاربنیاد» متفاوت است. این ایده که امروز مهرداد وهابی بیش‌تر از هر کس دیگری آن را پروریده است، به فرهادپور این امکان را می‌دهد که بحث اخیرش درباره‌ی «خشونت ماوراء اقتصادی» (به مدد آرای گروستمبرگر) را بر شرایط ایران منطبق کند. در واقع حرف اساسی ایده‌ی فوق این است که درست است ایران در سرمایه‌داری جهانی ادغام شده است، اما این به معنی ساری و جاری بودن قانون «انباشت سرمایه» و «استخراج ارزش اضافی» در بخش عمده‌ی اقتصاد ما نیست. بنا بر این رویکرد «پول نفت» یا «اقتصاد سیاسی زمین» را باید با منطق «اجاره‌داری پیش‌سرمایه‌داری» توضیح داد. بینشی که امروز در عرصه‌ی جهانی کسی چون واروفاکیس با کتاب «تکنوفئودالیسم» نمایندگی‌اش می‌کند و در داخل کشور هم چهره‌هایی چون کمال اطهراری با ایده‌ی «نئوفئودالیسم» آن را صورت‌بندی می‌کند. حتی می‌توان قرابت‌هایی میان این درک با مدافعان ایده‌ی «شیوه‌ی تولید آسیایی به مثابه‌ی خصلت‌ویژه‌ی ایران پیش‌سرمایه‌داری و حتی ایران ادغام شده در سرمایه‌داری» برقرار کرد؛ به این ترتیب که ایده‌ی مذکور با ارجاع به مقاله‌ی مارکس با عنوان «فرمانروایی بریتانیا در هندوستان»، سه رشته‌ی اداری «مالیه یا چپاول ملت»، «جنگ یا چپاول ملت‌های دیگر» و «اداره‌ی کارهای اجتماعی» را برای غالب دستگاه‌های حاکم در آسیا برمی‌شمارد. نتیجه آن که سرمایه‌داری حاکم بر ایران بیش‌تر دچار «سرمایه‌برداری» است تا «سرمایه‌گذاری» و با غارت‌داری‌های ملت در قالب «زمین» و «نفت» و «سپرده‌ی بانکی»، به واسطه‌ی «تجارت خارجی» هم پول قابل توجهی به سرمایه‌داری جهانی تزریق، و هم پول قابل توجهی را روانه‌ی جیب «طبقه‌ی سیاسی حاکم» می‌کند. این‌گونه است که ما از حیث «رشد تولید سرمایه‌داری» در مقایسه با «سرمایه‌داری‌های نرمال غربی» به شوخی می‌مانیم. در این میان، برای آن‌که اوضاع زیاده از حد از کنترل خارج نشود، بخش‌هایی از معامله تجاری با جهان سرمایه‌داری هم در قالب انواع خدمات عمومی نظیر «تأمین اجتماعی» بازتوزیع می‌شود.

همچنان که اشاره شد پاسخ به تمامی ادعاهای فوق، نه تنها فرصتی جداگانه در حد یک مقاله‌ی مفصل، که فرصتی در حد یک کتاب می‌طلبد. با این همه طرح برخی پرسش‌ها در این مجال شاید راه‌گشا باشد.

اول این‌که، انباشت اولیه هم سرمایه‌ی ثابت (C) و هم سرمایه‌ی متغیر (V) را خلق کرد و بدین ترتیب آن‌ها را برای تولید ارزش اضافی (S) در دسترس سرمایه‌داران قرار داد. در مجموع، انباشت اولیه فرایندی بود که از طریق آن تولیدکنندگان مستقیم به تولیدکنندگان وابسته به دستمزد، و وسایل معاش و تولید به سرمایه بدل گشتند. آن چه تر «خشونت ماوراء اقتصادی» در قالب درآمدهای کسب‌شده‌ی با خشونت از طریق سلب مالکیت‌داری‌های به اصطلاح غیرمادی بر آن انگشت می‌گذارد دال بر «بازتوزیع» ارزش اضافی است نه تولید ارزش اضافی. سلب مالکیت بازتوزیعی، تصاحب مزاددهایی است که هیچ تأثیری روی سرمایه‌گستری، پرولتریزه یا کالایی‌شدن ندارد؛ همه‌ی این‌ها پیش‌تر به اعتبار «انباشت اولیه» اتفاق افتاده است.

دوم این‌که، ناآشنایی چپ با «نظریه‌ی مارکسی رانت» باعث شده تا در مواجهه با مقوله‌های «اعتبارات»، «نفت» و «زمین» عملاً همان حرف‌های نئولیبرال‌ها را در خصوص «دولت دخالت‌گر رانتی» تکرار کند. این‌جاست که «نقد اقتصاد سیاسی» برای فیلسوف چپی که مایل است درباره‌ی ماهیت سرمایه‌داری جامعه‌ی ایران سخن بگوید اهمیت می‌یابد و مشکل با آدورنو و ژیاک و آگامبن حل شدنی نیست. مارکس هم به عنوان یک فیلسوف ناآشنا با اقتصاد سیاسی پیشرفته، هنگامی که درگیر تدوین نقدش از بنیان‌های سرمایه‌داری شد، این مرامت را به جان خرید که انبوهی آثار اقتصاددانان را مطالعه کند و سپس به مدد روش دیالکتیکی و رویکرد پرولتری صورت‌بندی‌اش را وسط بگذارد.

سوم این‌که، سرمایه‌دار تجاری برای تصاحب بخش ارزش اضافی یا سود میانگین باید (در نقش تحقق و گردش)، سرمایه‌اش را به کار اندازد و در دورپیمایی‌ها وارد شود، در حالی که سرمایه‌دار بهره‌دار حتی این الزام را ندارد و برخلاف اشکال قبلی سرمایه، خود مستقیم وارد دورپیمایی‌های سرمایه نمی‌شود؛ بلکه سرمایه‌دار بهره‌دار صرفاً به علت مالکیت این سرمایه، بخشی از سود میانگین اجتماعی را بر اساس یک قرارداد حقوقی تصاحب می‌کند. در این‌جا نشناختن چگونگی منتج شدن «سود میانگین» و غفلت از آن باعث می‌شود تا «سرمایه‌ی بهره‌دار» در فتیسیستی‌ترین حالت خود درک شود: بهره برآمده از ماهیت سرمایه تصور می‌شود؛ ماهیتی که نه برآمده از علل مادی، فیزیکی و اجتماعی سرمایه، بلکه چیزی ورای تمام این‌هاست و از اساس همین بهره‌افزایی است که سرمایه را سرمایه می‌کند: «پول، پول می‌زاید»!

چهارم این که، به خاطر بی‌دقتی‌های نظری، «اجاره»ی زمین با «قیمت» آن یکی گرفته می‌شود و رقم آن هم امری دلبخواهی تلقی می‌گردد که فرد اجاره‌دار بنا به زوری که دارد از مستأجر طلب می‌کند. رانت مقدار پولی است که مالک یک قطعه زمین بابت چیزی که به عنوان یک عامل طبیعی، که حاصل کار انسان نیست و از این‌رو فاقد ارزش است، طلب می‌کند. به‌دست دادن این تعریف با رجوع به «ویکی‌پدیا» هم شدنی است، اما مسأله فهم نسبتی است که این مقوله با «سود» و «بهره» به عنوان اجزای «ارزش اضافی» برقرار می‌کند. چشم‌پوشی از زمینه‌چینی‌هایی که مارکس با اتکا به مفهوم‌پردازی مقوله‌های «سود میانگین» و «سود اضافه» کرده است تا بتواند چگونگی نشست رانت بر شانه‌های آن‌ها را توضیح دهد، باعث می‌شود که خیلی ساده فکر کنیم چیزی بازمانده از دوران کهن در سرمایه‌داری ادغامِ صوری شده، اما قانون‌مندی خود را دارد؛ و حتی از این بدتر، بپنداریم سرمایه‌ی امثال ایلان ماسک هم ناشی از همین منطق فئودالی است و ربطی به سرمایه‌داری ندارد.

مارکس در جلد سوم «سرمایه» توضیح می‌دهد که کل رانت ارضی همانا ارزش اضافی، یعنی محصول کار اضافی، است. اگر بخواهیم تمام مقدمه‌چینی‌های استدلالی او را بازگو کنیم در واقع عملاً باید بخش عظیمی از جلد سوم «سرمایه» را در جواب به آقای فرهادپور و واروفاکیس بازنویسی کنیم. در این جا تنها به یک نتیجه‌گیری مختصر در بخش ابتدایی «رانت ارضی» رجوع می‌کنیم تا خواننده‌ی پی‌گیر خود عمق شوخی بودن نظریه‌های رانت عامیانه را با نظریه‌ی رانت مارکس دریابد:

«ویژگی {مختص رانت ارضی} این است که با شرایطی که در آن محصولات کشاورزی به عنوان ارزش‌ها (کالاها) تکامل می‌یابند، و با اجرای شرایط تحقق ارزش آن‌ها، قدرت مالکیت ارضی نیز به حدی افزایش می‌یابد که بخش فزاینده‌ای از این ارزش‌های خلق شده را بدون انجام کاری تصاحب می‌کند و بخش فزاینده‌ای از ارزش اضافی به رانت ارضی بدل می‌شود.» (مارکس، جلد سوم «سرمایه»، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، نشر لاهیتا: ۶۶۵).

چطور می‌شود در بحث از «رانت» در بستر سرمایه‌داری به این نکته‌ی ابتدایی حاصل از آموزه‌ی مارکس در جلد اول «سرمایه» فکر نکنیم که مبلغ «رانت»ی که بابت اجاره دادن «زمین» یا «فضایی مجازی» تعیین می‌شود، هنگامی توسط «اجاره‌پرداز» — چه «سرمایه‌دار» باشد و چه «کارگر» — قابل پرداخت است که او یا صاحب «سود»، «بهره» و یا «مُزد»ی باشد که مستلزم «تولید» کالایی «ارزش‌مند» است. **پنجم این که**، تضاد میان «سرمایه‌دار صنعتی» و «سرمایه‌دار رانت‌خوار» و «سرمایه‌دار بهره‌دار» ناشی از همین نقش مستقیم در «تولید ارزش» است. وقتی این مباحث فنی را درک نکنیم، در تدوین استراتژی سیاسی هم به راحتی به این تئوری «اقتصاددانان نهادگرا» درمی‌غلطیم و باید از «سرمایه‌داران صنعتی»

به عنوان قهرمانان تولید ملی در برابر رانت-بهره‌خواران دفاع کنیم تا ابتدا صاحب یک «سرمایه‌داری مولد متعارف» شویم و تنها پس از استقرار آن، در راه «سوسیالیسم» بکوشیم. این جاست که تازه تبعات سیاسی سخن فرهادپور در این رابطه که «مبارزه‌ی فلسطینی‌ها ربطی به سوسیالیسم ندارد» — و اساساً عیبی هم ندارد — روشن می‌شود: پیش به سوی متحد شدن با بورژوازی صنعتی برای فلسطین و ایرانی سکولار و مدرن. نتایج سیاسی این درک «دو مرحله‌ای» از مبارزه برای تحقق سوسیالیسم از زمان انقلاب مشروطه تا انتخاب پزشکیان را دیده‌ایم که چطور هر بار به بازنده شدن «طبقه‌ی کارگر» و قتل‌عام «چپ‌ها» انجامیده است. در واقع فرهادپور به مدد خوانشی که از آدورنو، ژیک، بدیو، آگامبن، رانسیر و اینک گریستنبرگر دارد، همان استراتژی‌ای را پیش پای چپ می‌گذارد که توده‌ای‌ها متأثر از تحلیل «که بر که» کیانوری در سال ۱۳۷۳ و اینک امثال فرخ نگهدار (بدون این که بدیو و آگامبنی خواننده باشند) پیش پای چپ می‌گذارند.

۲. انقلاب دموکراتیک ملی یا انقلاب سوسیالیستی؟

فرهادپور ناکامی «سوسیالیسم واقعا موجود» قرن بیستم در کشورهایی چون «روسیه» و «چین» و «ویتنام» و ... را ناشی از عدم درک این نکته‌ی ساده می‌بیند که مسأله‌ی اصلی در این کشورها پیش از وقوع انقلاب‌های به اصطلاح سوسیالیستی‌شان این بود که دولت‌های مستقرشان به میانجی استعمار در حال غارت و خشونت بودند و نقطه‌ای که باید هدف گرفته می‌شد نه قیام علیه «منطق سرمایه» — که اساساً هنوز در این کشورها قوام نیافته بود — بلکه از کار انداختن سازوکار غارت و خشونت دولت بود. نتیجه آن که به اسم سوسیالیسم، ماشین مستبد و خون‌ریز دولتی بار دیگر در این کشورها شروع به کار کرد و به مدد این شکل پیشاسرمایه‌دارانه‌ی وحشی، به نحوی در سرمایه‌داری جهانی ادغام شدند که تبعاتش صدها بار از وحشی‌گری مغول‌ها بدتر بود.

مارکس هم پس از شکست کمون پاریس به این درک رسیده بود که کارگران نمی‌توانند ماشین دولتی را حی و حاضر تحت اراده‌ی خود دریاورند و دولت خود بخشی از مسأله است. با این همه، آن چنان که در «نقد برنامه‌ی گوتا» نوشت، اعتقاد داشت که «بین جامعه‌ی سرمایه‌داری و جامعه‌ی کمونیستی یک دوره‌ی تحول انقلابی از اولی به دومی وجود دارد. متناظر این دوره‌ی تحول، یک دوره‌ی گذار سیاسی نیز هست که دولت در آن چیزی نمی‌تواند باشد جز دیکتاتوری انقلابی پرولتاریا». مارکس در شرایطی این جملات را نوشت که بنا بر درکش از «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» سرمایه‌داری در جهان آن روزگار — که حاصل توجه‌اش به مبارزات مردم در «هند» و «روسیه» و «ایرلند» بود — به قسمی وحدت انترناسیونال میان «انقلاب‌های ملی رهایی‌بخش» در کشورهای توسعه‌نیافته از حیث سرمایه‌داری و «انقلاب‌های پرولتری»

در کشورهای توسعه یافته از حیث سرمایه‌داری امید داشت. نوشته‌هایش درباره‌ی روسیه گواهی می‌دهد که امیدش برای تحقق سوسیالیسم در آن‌جا مبتنی بر «شکوفایی سنت‌های اشتراکی در کمون‌های روستایی» به مدد معاصر بودنش با «تولید سرمایه‌داری» بود که این امکان را به روسیه می‌داد تا تمامی دستاوردهای ایجابی سرمایه‌داری را تصاحب کند، بدون این‌که دست‌خوش فراز و فرودهای هولناک آن شود (بنگرید به پیش‌نویس‌های نامه‌ی او به زاسولیچ).

این‌که دلیل بدل شدن «حکومت‌های پسانقلابی» قرن بیستم در کشورهای توسعه‌نیافته از حیث سرمایه‌داری به «دیکتاتوری‌هایی بی‌رحم» را این بدانیم که کمونیست‌های‌شان بی‌میانجی‌ ضرورت انقلابی علیه دیکتاتوری‌های داخلی و یا استعمار حاکم، کشورهای‌شان را به «سوسیالیسم» و «طبقه‌ی کارگر» گره زدند، که ناشی از درک نکردن استراتژی سیاسی برخاسته از ایده‌ی «توسعه‌ی ناموزون و مرکب مارکسی» است. مسأله در روسیه یا چین این نبود که چون اقلیتی کارگر و کمونیست انقلاب‌های کاذب کمونیستی در کشورهای دهقانی و دیکتاتوری راه انداختند، این امر زمینه‌ساز هم‌آغوشی سرمایه‌داری با گونه‌ای از دولت خشن و غارت‌گر شد، بلکه مسأله این بود که:

اولا در کشورهای توسعه یافته از حیث سرمایه‌داری (نظیر آلمان یا انگلستان) انقلابی پرولتری به وقوع نپیوست که انقلاب‌های سوسیالیستی رخ داده در روسیه و چین را تکمیل کند، در نتیجه آن‌ها لاجرم راه «ساختن سوسیالیسم در یک کشور» را در پیش گرفتند و این چیزی نبود مگر تولد «سرمایه‌داری دولتی»؛ ثانيا احزاب کمونیست به قدرت رسیده جملگی پایه‌ی اول و ضروری سوسیالیسم، یعنی شوراهای کارگری را تحمل نکردند. به بیان دیگر، مسأله بر سر ربط دادن کاذب «سوسیالیسم» به ضرورت «انقلابی دموکراتیک» توسط کمونیست‌ها نبود، بلکه بر سر «به اندازه‌ی کافی سوسیالیستی نبودن» این انقلاب‌ها بود.

وقتی مارکس در پیشگفتار جلد اول «سرمایه» می‌نویسد «نه تنها از توسعه‌ی سرمایه‌داری، بلکه از ناکامل بودن این توسعه نیز رنج می‌بریم» در واقع دیالکتیکی را میان توسعه‌یافتگی و کم‌توسعه‌ی سرمایه‌داری جهانی می‌بیند که خروجی سیاسی‌اش برای او نه تلاش برای بیش‌تر سرمایه‌داری شدن یک کشور کم‌توسعه از حیث سرمایه‌داری، بلکه شکل دادن به «انقلابی سوسیالیستی» — چه از خلال پرولتاریا و چه از خلال دهقانان — در آن است.

۳. طبقه در سرمایه‌داری و پیشاسرمایه‌داری

این‌که «طبقه‌ی کارگر» زمانی تحقق انضمامی پیدا می‌کند که به «خودآگاهی» رسیده باشد، حرف درستی است که می‌توان ریشه‌های مفهومی آن را نزد تاریخ‌نگار برجسته‌ای چون ای. پی. تامپسون سراغ گرفت.

به عبارت دیگر انبوه کارگرانی که در سرمایه‌داری مشغول تولید و ارائه‌ی خدمات‌اند، مادام که سرمایه‌داری را به‌مثابه‌ی خصم خود درک نکرده‌اند و نسبت به آن در هیأت یک «ما»ی طبقاتی واکنشی عملی (از «اعتصاب» گرفته تا «انقلاب») نشان نداده‌اند، هنوز «طبقه» نیستند. اما این گزاره غیر از انکار این واقعیت است که در طول تاریخ (حتی پیش از سرمایه‌داری)، آحاد جامعه به میانجی در اختیار داشتن/نداشتن وسایل تولید، در رابطه‌ای باهم قرار می‌گرفتند که نامش «طبقه» است: برده‌داران و اربابان، دهقانان و فئودال‌ها و ... آگاه شدن گروه تحت ستم در این رابطه از خود به‌مثابه‌ی «طبقه»، اتفاقی است که به تناوب در طول تاریخ کشورهای مختلف رخ داده است.

قطعا منطق سرمایه‌داری مایل است تا افراد خود را در قالب «ملت»، «مردم»، «مسلمان»، «مسیحی»، «یهودی»، «زن»، «مرد»، «پیر» و «جوان» بفهمند و درصدد «مطالبه‌گری» برآیند تا این که به‌مثابه‌ی «طبقه‌ی کارگر»؛ اما معنای سیاسی‌اش این انتظار نیست که پس چه ضرورتی دارد به مردم معترض به وضع موجود در قالب‌های نام‌برده بگوییم: تو «کارگر»ی و بر این اساس مبارزه کن. فرهادپور معتقد است «کسی که به سیاست رادیکال و رهایی‌بخش توجه دارد ... باید بگوید که ما با هزاران نیرو و گروه و مردمان گوناگون طرف هستیم و نمی‌شود براساس رابطه‌ی مستقیم آنان با اقتصاد نقش سیاسی‌شان را فهمید.» نام دیگر استراتژی سیاسی این صورت‌بندی، «اینترسکشنالیتی» (تقاطع‌های ستم) است که بر اساس آن، همه‌ی هویت‌های تحت ستم (طبقه، ملیت، جنسیت، نوعی از مذهب) به یک اندازه اهمیت دارند و باید از سوژگی‌شان علیه ساختارهای سلطه استقبال کرد.

اگر می‌پذیریم که شیوه‌ی تولید مسلط در جامعه‌ی ما «شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری» است، پس روشن است به چه معنا «تضاد کار و سرمایه» تضادی بنیادی است (بی‌آن که بنا باشد «ستم جنسی/جنسیتی» و «ستم ملی» را نفی کنیم) و باید کوشید تا کارگران خود را «طبقه»ای حس کنند که قادر است به میانجی «انقلابی اجتماعی» مناسبات تولید را دگرگون کند. بی‌شک به اعتبار وجود ساختارهای «مردسالاری» و «دولت-ملت» — به قول مارکس — ما غیر از «اهریمنان معاصر»، با «شیاطین موروثی» هم مواجه‌ایم، اما آن‌ها را باید در نسبت با تضاد اصلی فهمید تا بتوان استراتژی‌های مبارزاتی درستی برایشان تدوین کرد. برای مثال در بحث از ستم جنسیتی، به واسطه‌ی درک این نسبت است که نمی‌توان از «سیاست خواهرانگی» دفاع کرد و به زنان طبقه‌ی کارگر گفت که دست اتحاد به سوی زنان بورژوا دراز کنند. هم‌چنین در بحث از ستم ملی هم روشن است که به چه معنا «بورژوازی ملل تحت ستم» نمی‌تواند در زُمره‌ی «خلق تحت ستم» باشد تا مبارزه برای «حق تعیین سرنوشت» در مسیر پیوند با «انقلاب پرولتری» قرار گیرد.

اما مواجهه‌ی فرهادپور با این اشکال سلطه مانند رویکرد فمینیست‌های مدافع «نظام‌های دوگانه» (ایده‌ی حیات جداگانه‌ی «سرمایه‌داری» و «مردسالاری») است و بی‌توجه به انبوه نقدهای «فمینیست‌های مارکسیست» به این درک، صرفاً با اتکا به درک نادرستش از معنای «ادغام صوری» و «ادغام واقعی» می‌پندارد که باید از سازماندهی در هر شکلی از مبارزه علیه ساختارهای «سلطه» استقبال کرد. چنین است که صرف مبارزه با «استبداد دینی» در ایران کنونی واقع‌شده در نظام جهانی سرمایه‌داری برای او معنایش مبارزه با سرمایه‌داری هم هست.

۴. معنای شکاف میان «نقد اقتصاد سیاسی» و «سیاست رهایی‌بخش»

اگر مارکس می‌پنداشت که با نوشتن «گروندریسه»، «سرمایه» و نیز «نظریه‌های ارزش اضافی» تکلیف «سیاست رهایی‌بخش» را هم روشن می‌کند، به عوض اشتغال به آن همه کار سیاسی در بین‌الملل اول و یا بیش از ۶ سال تمرکز بر «مطالعات قوم‌شناسی»، شب و روز در خانه و کتابخانه، کار پروژه‌های ناتمامش را تمام می‌کرد. اهمیت درک این موضوع به این خاطر است که بیش‌تر آن دسته از مارکسیست‌هایی که بر آثار اقتصادی مارکس متمرکز هستند، هرگز گمان نکرده‌اند که خواندن این آثار خود به خود روشن می‌کند که «سیاستی رهایی‌بخش» را چگونه باید تدوین کرد. نکته این‌جاست که بی‌مطالعه‌ی این آثار هم، صحبت از «سیاست رهایی‌بخش» در سنت مارکسیستی بی‌معناست. اهمیت فهم این موضوع در بررسی تکوین فکری مارکس این‌جاست که در مواجهه با «دفاتر قوم‌شناختی» او، گروهی از مارکسیست‌ها می‌پندارند که وی دچار زوال عقل شد که کار بر آثار اقتصادی‌اش را رها کرد و گروهی هم می‌پندارند که به اعتبار این مطالعات اخیر متوجه شد تمرکزش بر نقد سرمایه‌داری و سوژگی طبقه‌ی کارگر، اشتباه بوده است؛ حال آن‌که او در سال‌های پایانی عمر، خود را آماده می‌کرد ویراست دیگری از جلد اول «سرمایه» منتشر کند، ضمن این‌که به واسطه‌ی «مطالعات قوم‌شناختی»‌اش امکان‌های بیش‌تری برای مبارزه علیه سرمایه‌داری تحت رهبری پرولتاریا را کشف کرده بود.

فرهادپور خیلی به‌روشنی در بخشی از جوابیه‌اش به صداقت می‌گوید که «شکاف بین دو پروژه‌ی مارکس را مفهوم طبقه می‌تواند حل کند»؛ اما به نظر می‌رسد اعتراضش به پژوهش‌گرانی مانند صداقت این است که به عوض صحبت از «طبقه‌ی کارگر واقعا موجود»، از سوژه‌ی ناموجودی به نام «طبقه‌ی کارگر» دم می‌زنند که صرفاً در ذهن‌شان است و مایلند این سوژه انقلاب کند و سوسیالیسم را متحقق سازد. اگر منظور از این انتقاد این است که باید موانع واقعی بر سر راه تحقق «خودآگاهی طبقاتی» کارگران برداشته شود تا «طبقه» رؤیت‌پذیر شود، باید گفت که اساساً به همین خاطر است که کمونیست‌ها حزب و سازمان ایجاد می‌کنند؛ اما اگر منظور این است که شناسایی وجود سرمایه‌داری در جایی و نقد سازوکار انضمامی

آن، مساوی با ضرورت تدوین «سیاست پرولتری» در آن جا نیست، باید گفت که نقد و اعتراض بجایی نیست. برای مثال وقتی از غیاب «سیاست پرولتری» در «قیام ژینا» سخن می‌گوییم، اشاره‌مان به ضعف «دشمن‌شناسی» صورت‌گرفته در جریان آن است که باعث شد تمام ظرفیت‌های بالقوه، بالفعل نشود و بخش‌های زیادی از ظرفیت‌های بالفعل‌شده در آن هم جملگی از سوی اپوزیسیون راست مصادره شود.

سخن پایانی

با توجه به تاریخچه‌ی مختصر برآمدن مارکسیسمی که فرهادپور و هم‌فکرانش نماینده‌ی آنند، معتقدم این برداشت از مارکسیسم با معیارهای طبقاتی طبقه‌ی میانی جامعه‌ی ایران کاملاً هم‌خوان است و از همین رو هم در قیاس با دیگر رویکردهای مارکسیستی بسیار مورد اقبال این طبقه است. این طبقه از نیمه‌ی دهه‌ی هفتاد شمسی برای به‌دست آوردن امتیازاتی برای خود، بسیار مبارزه کرده و هزینه داده است: از ایستادن در برابر مردسالاری اسلام‌گرایانه تا مبارزه علیه سانسور، از حق برخورداری از ویدئو، ماهواره و مشروبات الکلی تا امکان برگزاری مهمانی‌های شبانه‌ی مختلط. موارد برشمرده (که حق برخورداری از آن‌ها برای مردمان کشورهای اروپایی و بعضاً آسیایی در زمره‌ی بدیهیات است) از این رو در فضای ایران مَهر طبقه‌ی میانی و بورژوا خورده، اما شدت بحران معیشت در میان طبقه‌ی کارگر و اقشار فرودست، اساساً چنین خواسته‌هایی را لوکس جلوه داده است. مسلماً این به معنای بی‌اهمیت بودن رفع سانسور و یا از بین رفتن قوانین ضدزن ناشی از فقه اسلام برای کارگران نیست، اما طبقه‌ی کارگری که به سبب ساعات کاری طولانی و عدم تکافوی مزدش برای تامین هزینه‌های زندگی، اساساً فرصت و فراغتی برای بالیدن فرهنگی پیدا نمی‌کند، چطور می‌تواند نسبت به وجود سانسور دارای حساسیتی شود، یا زانانش دست به کار سازمانده‌ی و اعتراض بر ضد مناسبات مردسالارانه شوند؟ این که کمونیست‌ها در مواجهه با کارگران می‌کوشند ابتدا با زبان نقد اقتصاد سیاسی سخن بگویند و آنان را از جایگاه تعیین‌کننده‌شان در ساختار تولید آگاه سازند تا به میانجی این آگاهی حساسیت‌شان را نسبت به آشغال‌هایی که طبقه‌ی حاکم در قالب «فرهنگ» و به میانجی برنامه‌های تلویزیونی و سینمایی، مجلات زرد و کارناوال‌های مذهبی به ایشان حقه می‌کند، برانگیزند، نشانه‌ی درکی ماتریالیستی از مبارزه است. در پرتو چنین درکی است که می‌توان هنر و ادبیات والا را به کارگران معرفی کرد و از این عناصر هم‌چون ابزاری برای پرورش طبقه‌ی کارگری آماده‌ی نبرد بهره برد.

طبقه‌ی میانی ما اما به مدد پیشروی‌های آرامش برای به‌دست آوردن حقوق نام‌برده، آرام آرام به این درک رسیده است که می‌تواند به‌رغم وجود جمهوری اسلامی، از خوشی‌های زندگی بهره‌مند شود. در این راستا

درگیر شدن با هنر، ادبیات و تئوری مترقی و رادیکال از جنس سرگرمی فکری-پژوهشی شده و موضوع سازماندهی مبتنی بر سیاست پرولتری و ضرورت انقلاب برایش به کلی بی‌معناست. بنابراین، مارکسیسمی که دیگر مدام دم از «طبقه‌ی کارگر» نزند، از «منطق سرمایه» نگوید و پای «ضرورت سازماندهی» را به میان نکشد، اما همچنان از «ایده‌ی کمونیسم» سخن بگوید و به طور کلی به «نقد اشکال سلطه» بپردازد، برای این طبقه بهترین تئوری انتقادی‌ای است که با آراستن خود به ن، می‌تواند در عین مخالفت با وضع موجود، خوشی‌های روزمره‌اش را داشته باشد و در صورت حمله‌ی حاکمیت به آن‌ها حتی تا پای جان مبارزه کند. چنین است که نزد این گرایش، با مارکسیسمی پرولترزدوده و بی‌سازمان طرفیم که تجسم اتکایش به «سیاست پرولتری» مساوی با «فاجعه‌ی بهمن ۵۷» است و منتهی‌الیه سازماندهی‌اش هم، گندی است که «حزب توده» بالا آورد. لذا بهترین شکل مبارزه بدل می‌شود به غنی بخشیدن به تئوری از خلال «نقد دولت» و «نقد فرهنگ»، و بعد پراتیکش، شرکت در جنبش‌های خودجوش زاویه‌دار با سیاست پرولتری.

مارکسیسم فرهادپور به درد این طبقه می‌خورد و نه آن بخش‌هایی از «طبقه‌ی میانی» که آماده‌ی بریدن از منافع طبقاتی خویش در راستای تقویت یک سازماندهی طبقاتی برای انقلاب‌اند و مارکسیسم و نقد اقتصاد سیاسی‌اش را ابزار نظری تدوین استراتژی پرولتری می‌فهمند.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4hm>



«مارکسیسم در مقابل اخلاق گرایی»-

تحلیلی مارکسیستی از روسپی‌گری

۱۸ سپتامبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: هلن وارد

ترجمه‌ی: فرزانه راجی

چکیده: قتل اخیر پنج زن در سافک، آسیب‌پذیری کارگران جنسی را برجسته کرده است. هلن وارد استدلال می‌کند که کسانی که آن را صرفاً به عنوان خشونت علیه زنان می‌بینند، ویژگی‌های اساسی ستم بر زنان در نظام سرمایه‌داری را درک نمی‌کنند.

«روسپی‌گری فقط بیان خاصی از روسپی‌گری جهانی کارگر است.» [۱] این نقل‌قول از مارکس ممکن است این تصور را پدید آورد که روسپی‌گری موضوعی نسبتاً سراسر است و روشنی برای سوسیالیست‌ها است.

اما برعکس نشانگر چالشی واقعی برای مواضع چپ است: از حمایت از سرکوب و الغای روسپی‌گری از سوئی تا جرم‌زدایی و سازمان‌دهی اتحادیه از سوی دیگر. [۲] بخش زیادی از بحث‌های کنونی حول این موضوع می‌چرخد که آیا واقعاً می‌توان روسپی‌گری را کار دانست یا بهتر است آن را شکلی از خشونت علیه زنان تلقی کرد.

این دو موضع به استراتژی‌های کاملاً متضادی منجر می‌شوند. اگر روسپی‌گری کار است، پس مبارزه برای خودسازمان‌دهی و حقوق بخش مهمی از پاسخ سوسیالیستی است. از سوی دیگر، اگر روسپی‌گری خشونت و بردگی است، شرکت‌کنندگان قربانیانی هستند که نیاز به نجات دارند. کاتلین بری، سازمان‌دهنده‌ی کنفرانس بین‌المللی فمینیستی پیرامون قاچاق در ۱۹۸۳، هنگامی که از بحث و گفت‌وگو با فعال کارگر جنسی مارگو سنت جیمز خودداری کرد، با این استدلال که «کنفرانس فمینیستی است و از نهاد روسپی‌گری حمایت نمی‌کند»، دیدگاه دوم را بیان کرد. ... «بحث درباره‌ی برده‌داری جنسی با زنان روسپی مناسب نیست.» [۳]

اخیراً، جولی بیندل، نویسنده، نیز این دیدگاه را تکرار کرده و در نوشته‌اش درباره‌ی تصمیم اتحادیه‌ی سراسری کارگری در انگلستان (GMB) برای راه‌اندازی شعبه‌ای برای کارگران جنسی استدلال می‌کند: «چطور یک اتحادیه از یک سو می‌تواند علیه خشونت بر زنان مبارزه کند، اما در همان زمان آن را به اتحادیه تبدیل کند؟ به جای این که جامعه وانمود کند روسپی‌گری یک انتخابِ شغلی است، باید آن را به‌خاطر آن چه هست — خشونت علیه زنان — افشا کند. اتحادیه‌سازی نمی‌تواند از زنان در این صنعت پست محافظت کند.» [۴]

اخیراً حزب سوسیالیست اسکاتلند (SSP) با وارد شدن در این معرکه اعلام کرده است روسپی‌گری خشونت علیه زنان است.

موضع مارکسیستی پیرامون روسپی‌گری

روspy‌گری مبادله‌ی رابطه‌ی جنسی به ازای پول است. با این حال، از آنجا که موقعیت‌های دیگری نیز وجود دارد که در آن چنین مبادله‌ای رخ می‌دهد — مثلاً در برخی از شکل‌های ازدواج — اغلب تعریف‌های فرهنگ لغت کمی فراتر می‌روند. در فرهنگ لغت انگلیسی آکسفورد، روسپی «زنی است که بدن خود را برای هر گونه مقاربت جنسی بدون محدودیت به‌ویژه برای دستمزد عرضه می‌کند».

تعریف جامع‌تری در دایرةالمعارف بریتانیکا ارائه شده که در آن روسپی‌گری «عمل مشارکت در فعالیت جنسی، معمولاً با افرادی غیر از همسر یا دوست، در ازای دریافت فوری پول یا دیگر اشیاء قیمتی» توصیف

شده است. این تعریف‌ها با افزودن «بدون تمایز» یا «غیر از همسر» تلاش کنند آن‌چه را که همه‌ی ما ذاتاً درک می‌کنیم دربرگیرند: روسپی‌گری به معنای رابطه جنسی خارج از روابطی است که معمولاً در آن‌ها رابطه‌ی جنسی مجاز شمرده می‌شود. به نظر می‌رسد اصطلاح روسپیگری افراد و روابط مختلفی را در طول زمان دربرمی‌گیرد. هتاراهای یونان باستان، گیشاهای ژاپنی، روسپی‌های اروپایی، خیابان‌گردان سوهو و کارگران روسپی‌خانه‌ی بمبئی، همگی برچسب روسپی خورده‌اند.

این به ظاهر شغل بی‌زمان، که در کلیشه‌ی «قدیمی‌ترین حرفه» گنجانده شده، سپر محافظتی بسیاری از روابط اجتماعی مختلف است. چیزی که همه‌ی این زنان در آن مشترک‌اند این است که آن‌ها در خارج از سپهر خصوصی خانواده که در آن رابطه‌ی جنسی با تولیدمثل و نگهداری از خانواده مرتبط است، رابطه‌ی جنسی برقرار می‌کنند. این ویژگی مهم است، زیرا به اصل موضوع می‌پردازد: روسپی‌گری را فقط در رابطه با ازدواج تک‌همسری می‌توان فهمید.

همانطور که انگلس می‌گوید: «تک‌همسری و روسپی‌گری در واقع دو قطب متضادند، اما قطب‌های جدایی‌ناپذیر متضاد وضعیت یک‌سان جامعه».[۵] ببل که در دهه‌ی ۱۸۸۰ درباره‌ی زنان و سوسیالیسم نوشت، توضیح داد: «بدین ترتیب روسپی‌گری به نهاد اجتماعی ضروری در جامعه‌ی بورژوازی تبدیل می‌شود، درست هم‌چون پلیس، ارتش دائمی، کلیسا و طبقه‌ی سرمایه‌دار.»[۶] برای درک این دیالکتیک، «نفوذ متقابل اضداد»، باید ابتدا به ماهیت روسپی‌گری در سرمایه‌داری نگاه کنیم، چگونگی تغییر آن را بر اساس شیوه‌ی تولید مورد ملاحظه قرار دهیم، و سپس به کندوکاو در رابطه‌ی بین رابطه‌ی جنسی خصوصی و عمومی و ستم بر زنان بازگردیم.

روسپی‌گری: کالا

روسپی‌گری هم‌چون بسیاری از معاملات تجاری در سرمایه‌داری مبتنی بر خرید و فروش یک کالا است. روسپی در اصطلاح رایج «بدن خود را می‌فروشد». اما این نام بی‌مسمایی است، زیرا در پایان معامله مشتری «مالک» بدن روسپی نیست. چیزی که مشتری می‌خرد خدمتی جنسی است. برخی از فمینیست‌ها و سوسیالیست‌ها به این ایده اعتراض دارند که زنان به جای بدن خود خدماتی را می‌فروشند، اما با تصدیق موقتی بودن، آن را فروش استفاده از بدن زن برای لذت جنسی مشتریان توصیف می‌کنند.

اما حتی این هم گمراه‌کننده است. به هر جایی که روسپی‌گری می‌شود بروید، چه در خیابان‌ها، روسپی‌خانه‌ها یا از طریق آژانس، تعرفه‌ای وجود دارد. این تعرفه عموماً به دلیل محدودیت‌های قانونی مکتوب نمی‌شود، اما واضح است: برای استمنا قیمتی وجود دارد، و معمولاً برای رابطه‌ی جنسی دهانی، واژینال یا مقعدی قیمت‌های بالاتری می‌پردازند. برخی از محافظین ساعتی هزینه دریافت می‌کنند، اما

به‌وضوح نیز توضیح می‌دهند که چه خدمات جنسی شامل آن هزینه می‌شود و کدام نمی‌شود. این کالا رابطه‌ی جنسی است — یا دقیق‌تر یک خدمت جنسی خاص.

بسیاری از مردم تبدیل رابطه‌ی جنسی به کالا را «گناه» اساسی روسپی‌گری تلقی می‌کنند. مهیری مک‌آلفین از حزب سوسیالیست اسکاتلند می‌نویسد: «روسپی‌گری کالایی کردن روابط جنسی است که آن را از حوزه‌ی لذت متقابل خارج کرده و وارد قلمروی بازار می‌کند».[۷] طی سال‌ها با بسیاری از رفقا بحث‌های مشابهی داشته‌ام: آیا چنین رفتار صمیمانه‌ای هرگز نباید به چیزی قابل فروش برای خرید و فروش تبدیل شود؟ این دیدگاه نسبتاً رمانتیک از رابطه‌ی جنسی به‌عنوان لذت متقابل، خودش انتزاعی است از روابط اجتماعی. رابطه‌ی جنسی تحت نظام سرمایه‌داری و جوامع طبقاتی پیشین به‌شدت تنظیم می‌شود و جنبه‌ی اقتصادی دارد. این کنترل و تنظیم مبتنی است بر لزوم دفاع از مالکیت خصوصی از طریق ارث.

انگلس در کتاب **منشاء خانواده، مالکیت خصوصی و دولت** توضیح داد که چگونه تک‌همسری (برای زنان) در کنار مالکیت خصوصی پدید آمد. خانواده‌ی تک‌همسری «از خانواده‌ی جفت‌یاب منشاء می‌گیرد... [این خانواده] مبتنی بر برتری مرد است، هدف آشکار این است که فرزندان با پدری انکارناپذیر تولید کند؛ چنین نسب پدری‌ای ضرورت می‌یابد زیرا این فرزندان بعداً به عنوان وارثان طبیعی پدر اموال پدرشان را به ارث می‌برند.»[۸]

شکل دقیق خانواده به واسطه‌ی شکل‌های مختلف جامعه‌ی طبقاتی تغییر کرده است، اما محوریت تک‌همسری زنان تغییر نکرده است و قوانین، ادیان و آداب و رسوم گسترده و استواری را توضیح می‌دهد که دفاع از آن را تضمین می‌کند. این روسپی‌گری نبود که رابطه‌ی جنسی را «از حوزه‌ی لذت متقابل» خارج کرد، بلکه ضرورت تک‌همسری در جهت دفاع از مالکیت خصوصی بود. دختران به اموالی تبدیل می‌شدند تا در ازای توانایی‌شان برای تولید وارث، در ازای قطعات زمین، احشام یا پول نقد خرید و فروش شوند. [۹] روسپی‌گری نیز از همین فرآیند سرچشمه می‌گرفت، زیرا هنوز هیچ جامعه‌ای نتوانسته تک‌همسری را، آن‌گونه که برای زنان اعمال می‌شود، برای مردان نیز اعمال کند. دموستنس، سخن‌وری یونانی، نگرش به زنان در جامعه‌ی برده‌داری آتن را این‌گونه خلاصه می‌کند: «ما برای لذت خود به روسپیان [۱۰] متوسل می‌شویم، صیغه نگه می‌داریم تا به نیازهای روزانه‌مان رسیدگی کنند، و با همسرانی ازدواج می‌کنیم تا به ما فرزندان مشروع بدهند و نگهبانان وفادار خانه و خانواده‌ی ما باشند»[۱۱]

اما آیا این دیدگاه منسوخ نشده است؟ آیا قطعاً رابطه‌ی جنسی در قرن بیست‌ویکم عمدتاً برای لذت متقابل است و نه تولید وارث یا انتقال پول نقد؟ در طول ۴۰ سال گذشته به‌دلیل تغییر در موقعیت اجتماعی زنان و توسعه‌ی روش‌های موثر پیش‌گیری از بارداری، آزادسازی جنسی قابل توجهی صورت گرفته است، و

روسپی‌گری یگانه شکل رابطه‌ی جنسی غیرزناشویی نیست. با این حال، ساختارهای اجتماعی هم‌چنان از روابط دگرجنس‌گرایانه‌ی تک‌همسری در رابطه با مالکیت حمایت می‌کنند، و زنان در سرتاسر جهان اگر آشکارا به دنبال رابطه‌ی جنسی غیرتک‌همسری باشند هم‌چنان به‌عنوان روسپی و هرزه محکوم می‌شوند.

ساختار طبقاتی روسپی‌گری

در ظاهر به نظر نمی‌رسد که روسپی‌گری در مقوله‌های اقتصادی استاندارد قرار گیرد. مورخی می‌نویسد: «... روسپی مانند هیچ کالایی رفتار نمی‌کند. او مکان منحصربه‌فردی را در مرکز یک نظام اقتصادی غیرمعمول و پلید اشغال می‌کند. او قادر است تمام شرایط درون تولید سرمایه‌داری را بازنمایی کند. او هم‌زمان کار انسانی، موضوع مبادله و فروشنده است. او در موقعیت کارگر، کالا و سرمایه‌دار قرار می‌گیرد و مقوله‌های اقتصاد بورژوازی را به همان شیوه‌ای که مرزهای اخلاق بورژوازی را می‌آزماید، مخدوش می‌کند. ... بنابراین، روسپی به‌عنوان یک کالا، تمام ویژگی‌های کلاسیک اقتصاد بورژوازی را هم دربرمی‌گیرد و هم آن را تحریف می‌کند.» [۱۲]

با این که اشتباه است بگوییم روسپی می‌تواند تمام عناصر تولید سرمایه‌داری را نمایندگی کند، اما نقل‌قول یادشده به نقش‌های مختلفی که روسپی‌ها می‌توانند ایفا کنند اشاره می‌کند. آن‌ها در واقع می‌توانند در نقش کارگر، کالا، فروشنده و حتی سرمایه‌دار ظاهر شوند، اما این بدین دلیل است که روسپی‌های مختلف می‌توانند رابطه‌ی متفاوتی با کالایی که می‌فروشند داشته باشند.

کالاها هم ارزش مصرفی دارند و هم ارزش مبادله‌ای. ارزش مصرفی در روسپی‌گری، ارضای میل مشتری، تأمین لذت جنسی است. ارزش مبادله کار اجتماعی‌ای است که در آن کالا تجسم یافته است، یعنی کار فیزیکی و ذهنی درگیر در ارائه‌ی خدمات جنسی. این معادل چیزی است که یک کارگر جنسی برای بازتولید خود تحت شرایط میانگین اجتماعی برای آن صنعت نیاز دارد.

روسپی‌گری همانند بسیاری از صنایع خدماتی و تولیدی در سرمایه‌داری به شیوه‌های مختلف صورت می‌گیرد و روسپی رابطه‌ی متفاوتی با ابزار تولید و خریدار دارد. بسیاری از روسپی‌ها کارگران مزدبگیر هستند: روسپی‌ها را یک فرد یا موسسه استخدام می‌کند و آن‌ها باید ساعت‌های معینی کار کنند. این موضوع در مورد میلیون‌ها زن شاغل در روسپی‌خانه‌ها، سوناها و بارها در سراسر جهان صدق می‌کند. به آن‌ها دستمزدی بر اساس ساعات کار یا تعداد مشتریانی که پذیرا می‌شوند پرداخت می‌شود.

در این مورد آن‌ها خدمات جنسی را مستقیماً به مشتری نمی‌فروشند — آن‌ها نیروی کار خود را به رئیس می‌فروشند. این رئیس (دلال‌محبت، خانم رئیس، روسپی‌خانه یا صاحب‌بار) از مشتریان پول می‌گیرد و

بخشی را به کارگر جنسی می‌دهد (یا کارگر جنسی باید بخشی از حق‌الزحمه‌ی خود را به آن‌ها بدهد). در واقع به این معناست که می‌توان گفت کارگر جنسی، هم‌چون همه‌ی کارگران مزدبگیر دیگر «بدن خود را می‌فروشد»، به این معنا که توانایی خود را برای کار کردن می‌فروشد. با این حال، همانطور که مارکس در جلد اول **سرمایه** توضیح می‌دهد، این امر با خود فروختن فرق دارد: «... صاحب نیروی کار [کارگر] باید آن را فقط برای مدت معینی بفروشد، زیرا اگر بخواهد آن را از بیخ و بن برای یک بار برای همیشه بفروشد، خودش را می‌فروشد و خود را از انسانی آزاد به برده تبدیل می‌کند. از صاحب کالا به کالا تبدیل شود.» [۱۳]

در واقع کارگران جنسی در این‌گونه شرایط برده‌داری وجود دارند؛ در شرایطی که به‌عنوان کالا خرید و فروش می‌شوند و سپس برای صاحبان برده کار می‌کنند. احیای این برده‌داری مدرن، که بیش‌تر در رابطه با قاچاق انسان گزارش شده، منحصر به روسپی‌گری نیست، بلکه در کارهای خانگی و سایر کارهای پست نیز وجود دارد. این واقعیت که برده‌داری در برخی از بخش‌های صنعت سکس وجود دارد، نباید ما را نسبت به این واقعیت نابینا کند که در شرایط رایج‌تر برده‌داریِ مزدی، خودفروشی بسیار بیش‌تری صورت می‌گیرد.

اکثر کارگران جنسی نه برده هستند و نه کارگران مزدبگیر — عمدتاً به این دلیل که محدودیت‌های قانونی درباره‌ی روسپی‌گری مانع گسترش «مشروع» این صنعت شده و آن را در سایه‌ی بازار سیاه و اقتصاد خلاف‌کارانه نگه داشته است. بسیاری از کارگران جنسی فروشنده‌ی مستقیم هستند. آن‌ها برای کسی کار نمی‌کنند بلکه مستقیماً با مشتری معامله می‌کنند. در این شرایط آن‌ها هنوز یک کالا را می‌فروشند، اما این بار نیروی کار آن‌ها نیست، بلکه کالایی است که نیروی کار آن‌ها در آن گنجانده شده است، یعنی خدمات جنسی، و آن را مستقیماً به خریدار می‌فروشند. آن‌ها در واقع خوداشتغال هستند، اگرچه در اکثر کشورها نمی‌توانند با این عنوان به‌صورت قانونی ثبت شوند. برخی از آن‌ها منابعی دارند و مالک ابزار تولیدند یا آن‌ها را اجاره می‌کنند: محل، تلفن و سایر ابزارهای کسب‌وکار. آن‌ها خرده‌بورژواهای کلاسیک هستند.

اما غالب زنان در این شرایط از تصویر طبقه‌ی متوسط و خوداشتغال بسیار فاصله دارند. اکثر آن‌ها فقیرند و منابع اندکی دارند و برای برخی از آنان دادوستد بیش‌تر شبیه شکل‌های بدوی مبادله است؛ مثلاً هنگامی که خدمات جنسی به‌طور مستقیم برای امرار معاش، مانند غذا و سرپناه، یا برای مواد مخدر ارائه می‌شود. این افراد فقط به‌صورت پیرامونی در اقتصاد سرمایه‌داری دخیل هستند — آن‌ها بخشی از قشری هستند که مارکس لمپن‌پرولتاریا می‌نامید. و نیز روسپی‌هایی هستند که دیگران را استخدام می‌کنند تا برایشان کار کنند. برخی از کارگران جنسی به‌عنوان مادام و صاحب روسپی‌خانه به کسب‌وکار خود ادامه می‌دهند. آن‌ها به‌عنوان رئیس مالک ابزار تولید هستند و از کار دیگران بهره‌کشی می‌کنند، در حالی که اغلب برای

مدتی به فروش جنسی خود نیز ادامه می‌دهند. بنابراین برخی از روسپی‌ها کارگر، برخی برده، بیش‌تر خرده بورژوا و تعداد کمی سرمایه‌دار هستند. [۱۴]

استثمار یا ستم؟

مارکس در این سطح نسبتاً بالای انتزاع — از کالاها، ارزش‌های مصرفی و ارزش‌های مبادله‌ای — ماهیت استثمار را شناسایی کرد. سرمایه‌داران کارگران را نه با فریب یا نیرنگ، بلکه به دلیل ماهیت خود کار مزدی استثمار می‌کنند: کارگران کالایی را با دستمزد مبادله می‌کنند. این کالا محصول کار آن‌ها نیست، بلکه توانایی آن‌ها برای کار کردن است یعنی نیروی کار آن‌ها. استثمار حاصل تفاوت بین ارزش آن نیروی کار و ارزش کالاهایی است که آن‌ها در طول زمانی که نیروی کارشان را سرمایه‌دار استفاده می‌کند تولید می‌کنند. استثمار از این واقعیت ناشی می‌شود که کارگر مالک محصول کار خود نیست، بلکه صرفاً صاحب ظرفیت کار است. حتی زمانی که دستمزد به ارزش کامل نیروی کار پرداخت می‌شود، یعنی مبادله‌ای عادلانه در شرایط سرمایه‌داری، کارگر استثمار می‌شود. روبرتا پرکینز، که پیرامون صنعت سکس در استرالیا می‌نویسد، توضیح مفیدی از نحوه‌ی عملکرد این روند در کسب‌وکارهای مرتبط با کار جنسی ارائه می‌دهد:

«روسپی‌خانه‌ها یا سالن‌ها (انواع مختلف روسپی‌خانه‌ها) [۱۵] از نظر ساختاری معادل کارخانه‌های کوچک تا متوسط، هتل یا ساختمان‌های دیگر هستند که صرفاً در حکم محل کار استفاده می‌شوند، و شامل مخارج سرمایه‌ای بزرگ، منابع انسانی و اقتصادی بالا و سود منظم و زیاد است. "مالک وسایل تولید" ممکن است یک فرد، یک شرکت تضامنی یا شرکتی از سهام‌داران باشد که کارکنان حقوق‌بگیر کمکی مانند مدیران، متصدیان پذیرش، خدمه، یا نظافتچی‌ها و کارکنان دفتری و اجرایی، یا روسپی‌ها را استخدام می‌کند.

«روسپی‌ها در این جا بر اساس سنت پرولتاریایی کار می‌کنند که در آن نیروی کارشان اجیر و با پول نقد مبادله می‌شود. ارزش مبادله‌ای روسپی معمولاً نصف ارزش مبادله‌ای کالایی (رابطه‌ی جنسی) است که مشتری (مشتری یا مصرف‌کننده) خریداری می‌کند. این حق کمیسیون [یا دستمزد] او در توافقی مشترک با مالک است، که سهمش ارزش اضافی است که از آن دستمزد برای کمک‌ها، اجاره، برق، تلفن، تبلیغات و سایر هزینه‌های سرباری و سرمایه‌ای برای سرمایه‌گذاری مجدد در کسب‌وکار (مثلاً بهبود یا توسعه) باید استخراج شود. مانده‌ی این ارزش اضافی، سود مالک یا مالکان است.» [۱۶]

استثمار و سود در این جا همانند سایر کارگران مزدبگیر، ناشی از تفاوت بین هزینه‌ی به‌کارگیری کارگر سکس و درآمدی است که او می‌تواند از طریق کالایی که تحویل می‌دهد ایجاد کند. برای خرده‌بورژواها به این معنا استثماری وجود ندارد و سود از بالا بردن قیمت، بالاتر از هزینه‌های کسب‌وکار، حاصل می‌شود.

این تحلیل را فمینیست‌ها رد و استدلال می‌کنند که مشتری مستقیماً کارگر جنسی را استثمار می‌کند. مطمئناً در رابطه‌ی روسپی و مشتری، مشتری تقریباً همیشه در موقعیت اقتصادی ممتازی قرار دارد، اما روسپی را استثمار نمی‌کند. نقش او در این رابطه نقش مصرف‌کننده است. بسیاری دیگر او را استثمار می‌کنند — کارفرمایی که ممکن است دلال‌محبت، بنگاه کسب‌وکار یا خانم‌رئیس باشد — اما از نظر اقتصادی مشتری نیستند. [۱۷] در این جا قیاس انگلس پیرامون روسپی‌گری و تک‌همسری موضوعیت دارد. شوهر در خانواده، از نظر قدرت، درآمد قابل‌تصرف و رهایی از بسیاری از کارهای پیش‌پاافتاده نسبت به همسرش امتیازهای بیش‌تری دارد. اما او به‌طور کلی این امتیازها را از طریق استثمار اقتصادی همسرش به دست نیاورده است؛ او این‌ها را از جایگاه عمومی مردان و زنان در سرمایه‌داری «به ارث برده است». [۱۸]

این که بگوییم مشتریان روسپی‌ها را استثمار نمی‌کنند، به این معنا نیست که بگوییم آن‌ها را تحت ستم قرار نمی‌دهند. بسیاری از کارگران جنسی را مشتریان که با آن‌ها به شیوه‌ای تحقیرآمیز و اغلب خشونت‌آمیز رفتار می‌کنند، به طرز وحشیانه‌ای مورد ظلم و ستم قرار می‌گیرند. دولت نیز با کارگران جنسی به همین شکل رفتار می‌کند و اغلب آن‌ها را از حقوق اولیه‌ی انسانی و قانونی محروم می‌کند. به‌عنوان مثال، تا همین اواخر در بریتانیا، زنی که قبلاً به‌دلیل محکومیت‌های قبلی برای تلاش برای رابطه‌ی جنسی پولی محکوم شده بود، «روسپی‌ی معمولی» شناخته می‌شد. هنگامی که این اتهام در پرونده‌اش ثبت می‌شد، حقوق کم‌تری نسبت به دیگران داشت. محکومیت‌های آینده نیازی به مدارک دو شاهد نداشت، اما می‌توانست بر اساس اظهارات یک افسر پلیس تایید شود و سابقه‌ی قبلی او در دادگاه مطرح می‌شد.

در بسیاری از کشورها، زنانی که قبلاً به دلیل روسپی‌گری محکوم شده‌اند، محدودیت‌هایی در حق سفر دارند، آن‌ها اغلب از حضانت فرزندان خود محروم می‌شوند، و امروزه در انگلستان برای زنان خیابانی دستوراتی برای رفتار غیراجتماعی صادر می‌شود که منجر به منع رفت‌وآمد مؤثر برای فعالیت می‌شود که در واقع جرم نیست. نمونه‌های افراطی‌تر از ظلم به روسپی‌ها عبارتند از میزان بالای قتل و تجاوز خشونت‌آمیز و شیوه‌ی شیرانه‌ای که در مطبوعات با روسپی‌ها برخورد می‌شود. زنانی که به عنوان روسپی «خراج» می‌شوند، خود را بیرون از خانواده و حلقه‌ی دوستان می‌یابند، می‌توانند فرزندان خود را از دست بدهند و هرگز نمی‌توانند به مشاغل «مرسوم» وارد شوند. آن‌ها به متمرّد تبدیل می‌شوند.

این تحریم‌های قانونی و اجتماعی نه تنها زنانی را که در خیابان کار می‌کنند، تحت تاثیر قرار می‌دهد. بلکه به هر زنی که «روسپی» به نظر برسد تعمیم می‌یابند. اما واضح است که آسیب پذیرترین زنان — آن‌هایی که پول ندارند، تحصیلات ضعیف و حمایت اجتماعی اندک دارند — بیش‌ترین آسیب را می‌بینند. آن‌ها از همه طرف مورد بی‌حرمتی قرار می‌گیرند. جای تعجب نیست که بسیاری از آن‌ها به اعتیاد به مواد مخدر

یا الکل و سایر مسائل روانی مبتلا می‌شوند. اما این کلیشه‌ی رایج درباره‌ی زنانی که در کودکی مورد آزار و اذیت قرار گرفته‌اند و برای «تغذیه»ی عادت به مواد مخدر به روسپی‌گری کشیده می‌شوند، رایج‌ترین داستان نیست.

معمولاً مجموعه‌ای از شرایط زنان را به کار جنسی سوق می‌دهد و وجه مشترک آن اعتیاد یا سوء مصرف مواد مخدر نیست، اگرچه این‌ها نیز از عوامل هستند، بلکه کمبود پول است. فقدان پول ممکن است مطلق یا نسبی باشد — بسیاری از زنان صنعت سکس را نسبت به مشاغل کم‌درآمد و بسیار استثمارکننده در بخش رسمی گزینه‌ی بهتری می‌دانند.

در کشورهای دیگر هم وضعیت فرقی نمی‌کند. کارگران جنسی در هند در ۱۹۹۷ مانیفستی تهیه کردند که شامل همین ادعا در مورد علت پرداختن زنان به کار جنسی است:

«زنان به همان دلیلی دست به روسپی‌گری می‌زنند که ممکن است به هر گزینه‌ی در دسترس دیگری برای امرار معاش متوسل شوند. داستان‌های ما اساساً با کارگر بی‌پهاری که در کلکته ریکشا می‌کشد، یا کارگر کلکته که نیمه‌وقت در کارخانه‌ای در بمبئی کار می‌کند، تفاوتی ندارد. برخی از ما به صنعت فروخته می‌شویم. پس از ارتباط با خانمی که چند سالی ما را خریده است، در صنعت سکس درجه‌ای از استقلال به دست می‌آوریم. پس از سپری کردن تجربه‌های زیادی در زندگی، اغلب ناخواسته، بدون درک کامل همه پیامدهای روسپی بودن، در نهایت وارد تجارت جنسی می‌شویم. اما چه وقت اکثر ما زنان بین زندگی خانوادگی و غیرخانوادگی حق انتخاب داشتیم؟ آیا ما با کمال میل کارگر خانگی می‌شویم؟ آیا حق انتخاب داریم که با چه کسی و چه زمانی ازدواج کنیم؟ «انتخاب» به ندرت برای بیش‌تر زنان، به‌ویژه زنان فقیر، واقعی است.» [۱۹]

عمومی و خصوصی

این تحلیل مارکسیستی نشان می‌دهد که روسپی‌گری به‌عنوان روی دیگر سکه‌ی تک‌همسری که برای دفاع از مالکیت خصوصی وجود دارد، توسعه یافته و روابط جنسی را نمی‌توان به طور کامل از روابط اقتصادی در جامعه‌ی طبقاتی جدا کرد. ستم بر زنان ریشه در جدایی رنج و زحمت خانگی و بازتولید از تولید و زندگی اجتماعی دارد.

روسپی‌گری تهدیدی برای جامعه است، زیرا با بیرون بردن رابطه‌ی جنسی از خانه و ورود به بازار این خطر وجود دارد که این تمایز شدید مخدوش شود. ثانیاً نشان می‌دهد که در سرمایه‌داری روسپی‌ها طبقه‌ای واحد نیستند. برنامه‌ی ما پیرامون روسپی‌گری باید بازتاب این درک باشد، و نه ایده‌های عاشقانه‌مان که

رابطه‌ی جنسی باید نشان‌دهنده‌ی چه چیزی باشد، و نه وحشت‌هایمان از استثمار بسیار شدید کارگران جنسی.

کارگران جنسی سازمان‌دهی می‌کنند

در سال‌های اخیر سازمان‌های کارگران جنسی رشد زیادی داشته‌اند. در آمریکای شمالی و اروپا، بسیاری از این سازمان‌ها از گروه‌های زنان و سایر جنبش‌های اجتماعی به وجود آمده‌اند، اما مجبور شده‌اند مواضع فمینیستی پیرامون کار جنسی را کنار بگذارند تا برای حقوق خود مبارزه کنند. بسیاری از فمینیست‌ها خواهان لغو روسپی‌گری هستند و آن را صرفاً خشونت علیه زنان می‌دانند. آن‌ها استدلال می‌کنند که باید آن را از طریق مجازات قانونی مدیران و مشتریان و ایجاد گروه‌های نجات برای نجات روسپی‌ها از بین برد. در واقع بسیاری از آن‌ها از روسپی‌ها حرف نمی‌زنند، چه رسد به کارگران جنسی، بلکه از اصطلاح «زنان تن‌فروش» استفاده می‌کنند. این شکل خاص از زبان پرنخوت نگرش آن‌ها را آشکار می‌کند: آن‌ها کارگران جنسی را فریب‌کار می‌دانند و هیچ نقشی برای خود آنان در رهایی از هرگونه ستم و استثمار که متحمل می‌شوند قائل نیستند.

این مجادله بین ناجیان فمینیست و گروه‌های حقوق کارگران جنسی به قدری شدید است که به ندرت پلتفرمی مشترک دارند. **کتابخانه‌ی زنان** [۲۰] در لندن اخیراً نمایش‌گاهی درباره‌ی روسپی‌گری ترتیب داد و به هیچ نماینده‌ای از سازمان‌های کارگران جنسی اجازه‌ی شرکت نداد، که منجر به اعتراض‌هایی خارج از **اتحادیه‌ی بین‌المللی کارگران جنسی (IUSW)** شد. [۲۱] افراطی‌ترین موضع را جولیا برچیل نویسنده اتخاذ کرد که می‌نویسد: «روسپی‌گری بزرگ‌ترین پیروزی سرمایه‌داری است. وقتی جنگ جنسی به پیروزی رسید، روسپی‌ها باید به دلیل خیانت وحشتناک‌شان به همه‌ی زنان به‌عنوان هم‌دستان {سرمایه‌داری}، به‌خاطر زجر و شکنجه‌ی اخلاقی که به زنان اصیل می‌دهند که شانس بدی داشته‌اند و به آن چه داشته‌اند قناعت کرده‌اند، تیرباران شوند.» [۲۲]

سازمان‌های کارگران جنسی به خاطر رمانتیک کردن روسپی‌گری و نمایندگی کردن فقط «حرفه‌ای‌های» طبقه‌ی متوسط مورد انتقاد قرار گرفته‌اند. اما در هند، سازمانی توده‌ای از کارگران جنسی وجود دارد و دقیقاً همان مواضع را اتخاذ می‌کند. کمیته‌ی **Durbar Mahila Samanwaya** یا («دوربار» که در بنگالی به معنای توقف‌ناپذیر یا رام‌نشدنی است) در بنگال غربی، هند مستقر است و از طرح پیش‌گیری از ایدز **Sonagachi** به وجود آمده است. دوربار ۶۵ هزار عضو دارد که در برخی از فقیرترین مناطق کشور کار می‌کنند:

«دوربار به صراحت پیرامون هدف سیاسی خود یعنی مبارزه برای به رسمیت شناختن کار جنسی به عنوان کار و کارگران جنسی به عنوان کارگران و برای یک زندگی اجتماعی امن برای کارگران جنسی و فرزندانشان صحبت می‌کند. دوربار خواستار جرم‌زدایی از کار جنسی بزرگسالان و به دنبال اصلاح قوانینی است که حقوق انسانی کارگران جنسی را محدود، کار آن‌ها را جرم‌انگاری و حقوق آن‌ها را به عنوان شهروندان کامل محدود می‌کند.» [۲۳]

مانیفست آن‌ها در ۱۹۹۷ که قبلاً ارائه شد، درکی از ستم جنسی را آشکار می‌کند که بسیاری از سوسیالیست‌ها را شرمنده می‌کند:

«حق قانونی مالکیت خصوصی و حفظ نظام مردسالاری مستلزم کنترل بر تولیدمثل زنان است. از آنجا که مرزهای مالکیت از طریق وارثان مشروع حفظ می‌شود و فقط آمیزش جنسی بین زن و مرد دارای پتانسیل تولیدمثل است، پدرسالاری سرمایه‌دارانه تنها چنین پیوندهایی را تصدیق می‌کند. سکس عمدتاً و تقریباً منحصرأً به عنوان وسیله‌ای برای تولیدمثل در نظر گرفته می‌شود که تمام جنبه‌های لذت و میل ذاتی آن را نفی می‌کند. مردان جوانی که به دنبال آغاز روابط جنسی‌اند، مردان متاهلی که در جست‌وجوی هم‌راهی با زنان «دیگر» هستند، کارگران مهاجر جدا شده از همسران خود که سعی می‌کنند گرما و هم‌راهی را در مناطق فروش سکس بیابند، همه را نمی‌توان شرور و منحرف دانست. چنین قضاوتی به منزله‌ی نادیده گرفتن کل تاریخ جست‌وجوی انسان برای میل، صمیمیت و نیاز است.»

سازمان‌های کارگران جنسی کلید مبارزه با استثمار و ظلم هستند. با توجه به شکاف طبقاتی در روسپی‌گری، این سازمان‌ها باید توسط آن دسته از کارگران جنسی که شاغل هستند یا برای خودشان کار می‌کنند، اداره شوند، و نباید به حال خود رها شوند تا زمینه‌ی جذب افرادی باشند که می‌خواهند دیگران را به کار گرفته و استثمار کنند.

اتحادیه‌ها و سازمان‌های اجتماعی کارگران جنسی باید پیوندهای محکمی با سایر سازمان‌های کارگری داشته باشند: آن‌ها به عنوان بخشی از یک جنبش کارگری متحد و قوی بهتر می‌توانند با تعصبات گسترده مبارزه کنند.

در دهه‌ی گذشته چندین اتحادیه موافقت کرده‌اند کارگران جنسی را سازمان‌دهی و نمایندگی کنند. در بریتانیا، اتحادیه بین‌المللی کارگران جنسی (IUSW) اتحادیه عمومی (GMB) را متقاعد کرد که یک شعبه صنعت سکس در سوهو تشکیل دهد، و با موفقیت یک روسپی‌خانه را به اتحادیه تبدیل کرده و در مورد توافق‌نامه‌هایی برای به رسمیت شناختن کلوپ‌های رقص میله مذاکره کرده است. کارگران جنسی نیز در اتحادیه‌های عمومی آلمانی (Verdi) و هلندی (FNV) گنجانده شده‌اند. [۲۴]

روسی‌گری و سوسیالیسم

زندگی کارگران جنسی اغلب سخت و خطرناک است، نه صرفاً به این دلیل که این کار جرم‌انگاری و سرکوب شده است و کارگران جنسی را در معرض سوء استفاده دلال‌ها و مشتریان قرار می‌دهد. بسیاری از کارگران جنسی از کار خود ناراضی هستند و اگر جایگزین‌های واقع‌بینانه‌ای وجود داشته باشد، مایلند آن را ترک کنند. این کار نیز همچون سایر کارهای تحت سرمایه‌داری شکلی از کار بیگانه است.

روسی‌گری، در این شکل، در جامعه‌ی سوسیالیستی وجود نخواهد داشت، نه خانواده و نه کار به شکل کنونی خود. ممکن است مجریان و متخصصان حرفه‌ای جنسی وجود داشته باشند، اما از پیوند با مالکیت خصوصی و تک‌همسری مقدس یا اجباری دولتی رها شده‌اند. تکامل روابط جنسی به گونه‌ای خواهد بود که ما فقط می‌توانیم در مورد آن گمانه‌زنی کنیم. نکته‌ی کلیدی این است که تمایز بین عمومی و خصوصی، به معنای کار اجتماعی عمومی و بازتولید خصوصی، باید از بین برود و در این فرآیند زنان واقعاً آزاد خواهند شد.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *“Marxism versus moralism”: a Marxist analysis of prostitution* نوشته‌ی Helen Ward. این مقاله را می‌توانید در این [لینک](#) بیابید.

* هلن وارد، پزشک و محقق بهداشت عمومی، بیش از ۲۰ سال با کارگران جنسی در لندن و اروپا کار کرده است. او به همراه انسان‌شناسی به نام سوفی دی دربارهی ایدز، تحرک شغلی و دوره‌ی زندگی در کار جنسی تحقیق کرده و یکی از بزرگترین پروژه‌ها را برای کارگران جنسی در بریتانیا اجرا کرده است. او از حامیان اتحادیه‌ی بین‌المللی کارگران جنسی است.

یادداشت‌ها

[1]. Marx K. *Economic and philosophical manuscripts*, 1844.

این متن و سایر متون کلاسیک در www.marxists.org موجود است.

[۲]. در این مقاله من از اصطلاح‌های روسی‌گری و کار جنسی استفاده می‌کنم. بحث‌های گسترده‌ای درباره‌ی این که کدامیک ارجح است وجود داشته: کنش‌گران عموماً کار جنسی را ترجیح می‌دهند و به گروه وسیع‌تری از افراد درگیر در صنعت سکس اشاره دارند. با این حال، بحث‌های تاریخی و جاری درباره‌ی نقش سکس تجاری در جامعه به روسی‌گری اشاره دارند (مثلاً مبادله‌ی سکس به جای نمایش مصور سکس)، بنابراین فکر می‌کنم ادامه‌ی استفاده از آن مهم است.

من هم‌چنین در هنگام بحث درباره‌ی ویژگی‌های کلی روسپی‌گری، منحصرأً به کارگران زن و مشتریان مرد اشاره می‌کنم. بدین دلیل که این شکل غالب است و بیش‌ترین ارتباط را با سرکوب عمومی جنسی دارد. با این حال، این به معنای انکار این امر نیست که تعداد زیادی از مردان نیز سکس می‌فروشدند. دولت بریتانیا تخمین می‌زند که امروزه ۷۰۰۰۰ کارگر جنسی در بریتانیا وجود دارد.

[3]. RS Rajan, “The prostitution question(s). (Female) Agency, sexuality and work”, in *Trafficking, sex work, prostitution, Reproduction 2*, 1999.

[4]. J Bindell, *Guardian*, 7 July 2003

[5]. F. Engels, *The origin of the family private property and the state Section II part 4*, Lawrence and Wishart, 1972.

[6]. A Bebel, *Woman under socialism*, Schocken Books, 1971.

[7]. Scottish Socialist Party Women’s Network, “[Prostitution: a contribution to the debate](#)”, 2006.

[8]. F. Engels, op cit

[9]. *Movement for a Revolutionary Communist International* 1986, “[The origin and changing nature of women’s oppression](#)”, In *Theses on women’s oppression at*

[۱۰]. Courtesans, روسپیان‌ی که مشتریان‌شان عمدتاً از طبقات بالا بودند.

[11]. J .A. Symonds, “[A problem in Greek Ethics](#)”, 1901.

[12]. S. Bell S, *Reading, writing and rewriting the prostitute body*, Indiana University Press, 1994.

[13]. K Marx, *Capital*, Volume 1, Penguin, 1976 (emphasis added).

[۱۴]. این ناهم‌گونی طبقاتی منحصر به روسپی‌گری نیست. می‌توان با دهقانان قیاس کرد که سلسله‌مراتبی از رعیت‌های وابسته به زمین تا کشاورزان کوچکی که تنها به نیروی کار خود (و خانواده‌اشان) متکی هستند و محصولات خود را می‌فروشند، تا کشاورزان ثروت‌مندتری که دیگران را به کار می‌گیرند، دارند.

[۱۵]. bordellos, bagnios, stews, seraglios, اشکال مختلف روسپی‌خانه در جوامع مختلف.

[16]. R Perkins, *Working girls: prostitutes, their life and social control*, Australian Institute of Criminology, 1991.

[۱۷]. البته مشتریان می‌توانند با امتناع از پرداخت هزینه‌ی خدمات جنسی‌ای که دریافت کرده‌اند، از روسپی کلاهبرداری کنند، اما این دزدی است نه بهره‌کشی.

[۱۸]. استثنا در این مورد جایی است که خانواده واحد تولیدی است؛ معمولاً در جوامع دهقانی و صنعتی اولیه، شوهر هم سرپرست خانوار است و هم مدیر و سرپرست تجارت و از کار همسر و فرزندان خود بهره‌کشی می‌کند.

[19]. Sonagachi Project, [Sex workers' manifesto](#), Calcutta, 1997.

[20]. *Women's Library*

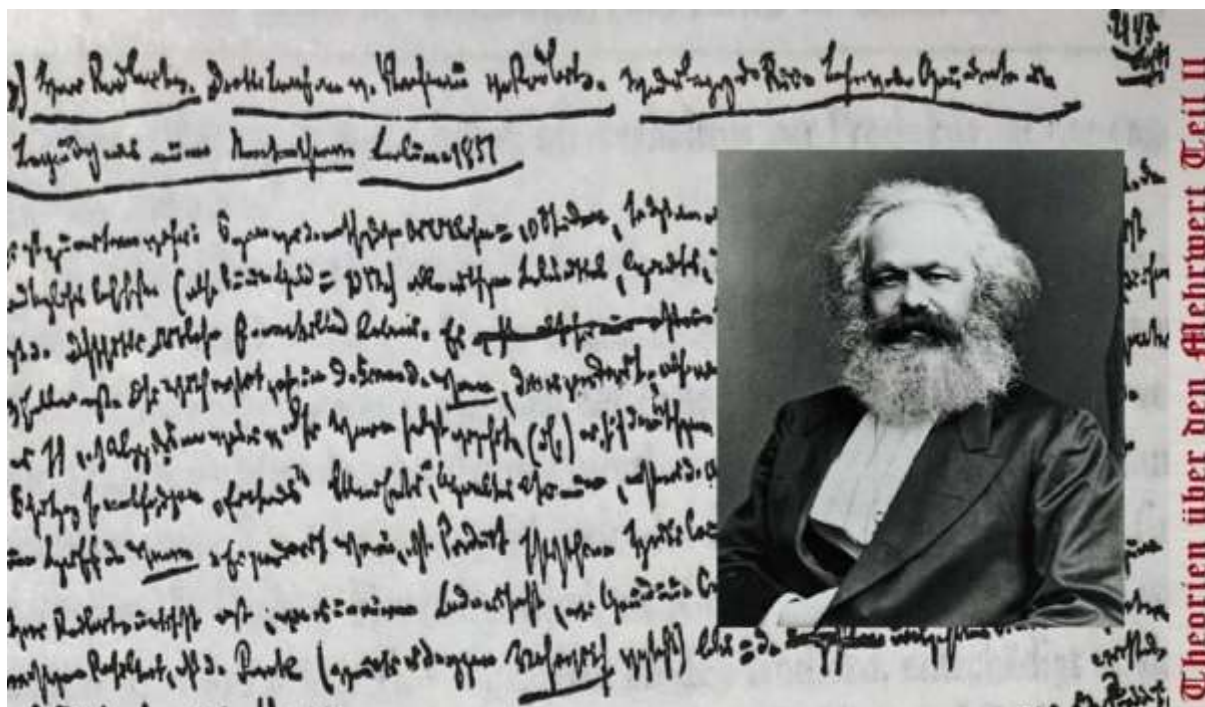
[۲۱]. برای اطلاع از جزئیات این نمایشگاه که تا پایان مارس ۲۰۰۶ ادامه داشت بنگرید به این [لینک](#).

[22]. http://en.wikiquote.org/wiki/Julie_Burchill

[23]. Durbar Mahila Samanwaya Committee www.durbar.org

[24]. G. Gall, *Sex Worker Union Organising*, Palgrave Macmillan, 2006.

<https://wp.me/p9vUft-4ij>: لینک مقاله در سایت «نقد»:



ریکاردو، ارزش و زمان کار (نظریه‌های ارزش اضافی - جلد دوم)
 حقانیت تاریخی و کاستی‌های شیوهی پژوهش او

۲۵ سپتامبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: کارل مارکس

ترجمه‌ی: کمال خسروی

ریکاردو برای تعیین ارزش نسبی (یا ارزش قابل مبادله‌ی) کالا از «کمیت کار» عزیمت می‌کند. (ما در پایان می‌توانیم به بررسی معنای متفاوتی که ریکاردو [اردو] مقوله‌ی ارزش را به کار می‌برد، بپردازیم. نقد بیلی به ریکاردو و هم‌هنگام **کاستی** دیدگاه ریکاردو بر همین معنا متکی است.) سرشت این «کار»، دقیق‌تر پژوهیده نمی‌شود. اگر دو کالا هم‌ارز باشند — یا در تناسب معینی هم‌ارز باشند، یا به عبارت دیگر، بسته به [XI-524] **کمیت «کار»**ی که در آن‌ها گنجد است، **مقادیر نابرابری** باشند — با این حال هم‌چنین روشن است که آن‌ها مادام که ارزش‌های مبادله‌ای‌اند، به لحاظ **جوهر** هم‌سان‌اند. جوهر آن‌ها، کار است.

از همین رو آن‌ها «ارزش» اند. مقادیر آن‌ها، بسته به این‌که دربردارنده‌ی سهم بیش‌تری از این جوهر باشند، متفاوت است. اینک، **ریک [اردو]** پیکره‌ی این کار — همانا تعین ویژه‌ی کار، به‌مثابه‌ی کار آفریننده‌ی ارزش مبادله‌ای، یا کارِ بازنمایاننده‌ی خود در ارزش‌های مبادله‌ای — و **سرشت** این کار را **نمی‌پژوهد**. بنابراین او عطف و پیوستگی **این کار** را به **پول**، یا این نکته را که این کار باید در **پول** تبلور یابد، نمی‌فهمد. از همین رو او به هیچ‌روی پیوند بین تعین ارزش مبادله‌ای کالا به میانجی زمان کار، و ضرورت پیش‌روی کالاها به سوی شکل‌یابی پول را درک نمی‌کند. نظریه‌ی غلطِ پول او، از همین روست. مسئله‌ی او پیشاپیش و از همان آغاز، فقط **مقدار ارزش** است. به عبارتی مسئله‌اش فقط نسبت مقادیر ارزش کالاها به یک‌دیگر است، همانند رابطه‌ی کمیت‌هایی از کار که برای تولید آن‌ها ضروری است. نقطه‌ی عزیمت ریک [اردو] این است. او آ. اسمیت را مؤکداً نقطه‌ی عزیمت خود می‌نامد. (فصل ۱، بخش ۱)

اینک، روش ریک [اردو] عزیمت از تعریف مقدار ارزش کالا به میانجی زمان کار، و پس از آن، **پژوهش** پیرامون این امر **است** که آیا بقیه‌ی روابط اقتصادی و مقوله‌ها با این تعریف ارزش **متناقض‌اند یا نه**، یا در چه دامنه یا مقیاسی آن‌را دگرگون می‌سازند. می‌توان در نخستین نگاه، هم حقانیت تاریخی این شیوه‌ی رویکرد و ضرورت علمی‌اش را در تاریخ اقتصاد و هم هم‌هنگام، نارسایی علمی‌اش را دید، نارسایی‌ای که خود را نه فقط در شیوه‌ی بازنمایی (به‌لحاظ صوری)، می‌نمایاند، بلکه به نتایجی ناراست و کژراه‌کننده راه می‌برد، زیرا از روی حلقه‌های واسطه‌ی میانی می‌پرد و در صدد است به شیوه‌ای **بی‌واسطه** هم‌نهستی [Kongruenz] مقوله‌های اقتصادی را با یک‌دیگر اثبات کند.

این شیوه‌ی پژوهش تاریخاً برحق و ضروری بود. اقتصاد سیاسی در قامت آ. اسمیت به نوعی جامعیت تحول یافت، همانا به قلمروی معین که آن‌را دربرمی‌گرفت و به نظامی با مرزهای معین بدل می‌کرد، چنان که کسی چون **سه [Say]** توانست آن‌را در کتابی درسی به‌نحوی نظام‌وارانه سطحی جمع‌بندی کند. در فاصله‌ی بین اسمیت و ریکاردو فقط پژوهش‌هایی تفصیلی پیرامون کار مولد و کار نامولد، نظام پولی، نظریه‌ی جمعیت، مالکیت زمین و مالیات‌ها طرح می‌شوند. اسمیت خود با خام‌سری‌ای بزرگ، در فضای تناقضی مداوم در جولان است. او از یک سو پی‌گیر پیوستار درونی مقوله‌های اقتصادی، یا ساختمان نهفته و پنهان نظام اقتصادی بورژوازی است. از سوی دیگر، در کنار سویه‌ی نخست پیوستاری را قرار می‌دهد که گویا در پدیدارهای رقابت موجودند و به این ترتیب خود را هم‌چون ناظری علم‌گریز می‌نمایاند، دقیقاً مانند آن‌هایی که عملاً اسیر فرآیند تولید بورژوازی و در شمار علاقه‌مندان و سودبران از آن‌اند. این دو

شیوهی دریافت و برداشت نزد اسمیت — که از میان آن‌ها، یکی به پیوستار درونی، همانا در فیزیولوژی نظام بورژوایی نفوذ می‌کند و دیگری فقط توصیف، مقوله‌بندی و روایت آن است و می‌کوشد آن‌چه را که در رویه‌ی بیرونی روند زندگی نمایان است، درست به همان‌گونه که جلوه می‌کند و پدیدار می‌شود، به‌قواره‌ی تعیین‌های مقولیه‌ی دستگاه‌مند درآورد — نه فقط آزادانه در کنار یک‌دیگر هم‌زیستی دارند، بلکه دائماً در یک‌دیگر تداخل و یک‌دیگر را نقض می‌کنند. این وضع نزد او (به استثنای برخی پژوهش‌ها در جزئیات موضوع، [مثلاً] درباره‌ی پول) مشروعیت دارد، زیرا مشغله‌ی او در حقیقت مشغله‌ای مضاعف بود. از یک سو تلاش برای واکاوی و حفاری در فیزیولوژی درونی جامعه‌ی بورژوایی، اما از سوی دیگر، و بعضاً نخست تلاش برای توصیف شکل‌های زندگی این جامعه، چنان‌که از بیرون پدیدار می‌شوند، بازنمایی پیوستاری که از بیرون جلوه می‌کند و بعضاً تلاش برای یافتن نام‌نامه‌ای اصطلاح‌شناختی برای این پدیدارها و دستگاه مفهومی متناظر با آن، همانا نخست یافتن زبانی برای بازتولید بیان و فرآیند اندیشیدن به این پدیدارها. کار نخست به همان اندازه‌ی کار دوم مورد توجه و علاقه‌ی بسیار اوست و از آن‌جا که این دو مسیر مستقل از یک‌دیگر پیش می‌روند، شیوه‌ی تصور کاملاً متناقض او نمایان می‌شود: یکی کم یا بیش به‌درستی دال بر پیوستار درونی است و دیگری، با همان حقانیت و بدون کوچک‌ترین رابطه‌ای با پیوستار درونی — بدون همه‌ی پیوندها با شیوه‌ی نگرش نخست — فقط دال بر پیوستار نمایان و **پدیدار شونده** است. اینک، آن‌ها که در پی آ. اسمیت می‌آیند، مادام که معرف واکنش به شیوه‌های رویکرد قدیمی و سپری‌شده علیه او نیستند، می‌توانند در پژوهش‌های تفصیلی و ملاحظات‌شان بدون دغدغه پیش روند و همواره آ. اسمیت را به‌مثابه‌ی مبنا و سرمشق خویش تلقی کنند، خواه در پیوند با بخش معماوار اثر او، خواه در ادامه‌ی بخش عوام‌پسندش، یا — چنان‌که همیشه‌وهرجا رخ داده — دو بخش را به هم بیامیزند و درهم‌وبرهم کنند. اما سرانجام ریکاردوست که پا در میان می‌گذارد و به علم فرمان ایست می‌دهد! شالوده، همانا نقطه‌ی عزیمت فیزیولوژی نظام بورژوایی — ادراک پیوستار درونی اندام‌وار و فرآیند زیست آن — عبارت است از تعیین و تعریف **ارزش به میانجی زمان کار**. ریکاردو از این نقطه عزیمت می‌کند و اینک علم را ناگزیر می‌سازد که ولنگاری تاکنونی‌اش را رها کند، در این باره حساب پس دهد که مقوله‌های طرح‌شده و بازنمایی‌شده‌اش — همانا پیرامون مناسبات تولید و مرادده — تا کجا با شکل‌های این شالوده و این نقطه‌ی عزیمت خوانا و سازگارند و تا کجا ناقض آنند، تا کجا علمی که به‌طور اعم، صرفاً بازتاب‌دهنده و بازتولیدکننده‌ی شکل‌های پدیداری فرآیند (همانا بازتولیدکننده‌ی خود این فرآیند) است با شالوده‌ای خوانا و سازگار است که پیوستار درونی، همانا فیزیولوژی واقعی جامعه‌ی بورژوایی بر آن متکی است یا نقطه عزیمتش را می‌سازد و اساساً چگونه رفتار و هنجاری با تناقض بین جنبش واقعی و جنبش فرانمودانه‌ی [scheinbaren] نظام بورژوایی

دارد. بنابراین، این است معنا و اهمیت تاریخی عظیم [XI-525] ریکاردو برای علم، و از این روست که ژان باتیست سِهی ملال آور — که ریکاردو زمین را زیر پایش خالی کرده بود — خشمش را در این جمله فریاد می زند که: (علم) «را به بهانه‌ی گسترش و تکامل به وادی پوچی رمانده‌اند.» [۱] ریکاردو، در رابطه‌ی تنگاتنگ با همین شایستگی و دستاورد علمی است که تضاد و تقابل اقتصادی طبقات را — چنان که پیوستار درونی به او می‌نمایاند — کشف و به‌صراحت ابراز می‌کند و بنابراین ریشه‌های مبارزه و فرآیند تحول و تطور اجتماعی را در اقتصاد می‌بیند و کشف می‌کند. از همین روست که گری (که پس از این به او می‌پردازیم) او را به‌عنوان پدر کمونیسم لعن و نفرین می‌کند.

«نظام ریکاردو، نظام نفاق و تفرقه است ... چشم‌انداز آن، ایجاد ستیزه‌جویی بین طبقات و کشورهاست ... نوشته‌اش درسنامه‌ی حقیقی عوام‌فریبانی است در تلاش برای دستیابی به قدرت از طریق دودستگی در کشور، جنگ و غارت.» (ص ۷۴ و ۷۵. اچ. [سی] گری، «گذشته، حال و آینده»، فیلادلفیا ۱۸۴۸)

نتیجه: از یک سو حقانیت علمی و ارزش عظیم تاریخی شیوه‌ی پژوهش ریک [اردویی] بدیهی است؛ از سوی دیگر کاستی و نارسایی علمی رویکردش، که پس از این و در ادامه‌ی این جستار در جزئیات به‌نمایش درخواهد آمد.

معماری خارق‌العاده عجیب و ضرورتاً وارونه‌ی اثر ریکاردو نیز از همین روست. کل اثر (در ویراست سوم) مرکب است از ۳۲ فصل. از این میان ۱۴ فصل درباره‌ی **مالیات**، یعنی فقط دربردارنده‌ی **کار بست اصول نظری**. [۲] فصل بیستم زیر عنوان «ارزش و ثروت و متعلقه‌های متمایز آن‌ها»، چیزی نیست جز پژوهش پیرامون ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای، یعنی متممی برای فصل نخست زیر عنوان «**پیرامون ارزش**». فصل ۲۴، «آموزه‌ی آ. اسمیت درباره‌ی رانت زمین» و نیز فصل ۲۸ «درباره‌ی ارزش مقایسه‌ای طلا، غله، کار و غیره»، و فصل ۳۲ «عقیده‌ی آقای مالتوس درباره‌ی رانت»، متمم‌هایی هستند بعضاً برای دفاع از نظریه‌ی رانت ریکاردو، یعنی فقط ضمائم برای فصل دو و سه که موضوع‌شان رانت است. فصل ۳۰، «درباره‌ی تأثیر تقاضا و عرضه بر قیمت‌ها» صرفاً ضمیمه‌ای است برای فصل چهارم زیر عنوان «درباره‌ی قیمت طبیعی و قیمت بازار». ضمیمه‌ی دیگری برای این فصل را فصل ۱۹ زیر عنوان «درباره‌ی تغییرات ناگهانی کانال‌های تجارت» تشکیل می‌دهد. فصل ۳۱ «درباره‌ی ماشین‌ساز» صرفاً ضمیمه‌ای برای فصل ۵ و ۶، «درباره‌ی مزدها» و «درباره‌ی سودها» است. فصل هفتم، «درباره‌ی تجارت خارجی»، و

فصل ۲۵، «درباره‌ی تجارت مستعمرات» — مانند فصل مربوط به مالیات — صرفاً کاریست اصول طرح‌شده‌ی قبل هستند. فصل ۲۱، «تأثیر انباشت بر سود و بهره» ضمیمه‌ای برای فصل‌هایی پیرامون رانت زمین، سود و دستمزد است. فصل ۲۶، «درباره‌ی درآمد ناخالص و خالص» ضمیمه‌ی فصل‌هایی درباره‌ی مزد، سود و رانت است. سرانجام فصل ۲۷، «درباره‌ی ارزش و بانک‌ها»، فصلی کاملاً منفک از کل اثر است و صرفاً توضیحاتی، بعضاً شامل تغییراتی در آثار قبلی او و پیرامون نگرش‌هایی که آن‌جا درباره‌ی پول طرح شده‌اند.

بنابراین نظریه‌ی ریکاردو منحصراً در شش فصل نخستین اثر او گنجانده است. اگر من درباره‌ی معماری پرکم‌وکاست اثر او صحبت می‌کنم، منظورم همین بخش است. بخش دیگر مرکب است از کاربست‌ها، توضیحات و اضافات (به استثنای بخش مربوط به پول) که بنا بر ماهیت موضوع آشفته و درهم ریخته‌اند و نمی‌توانند مدعی برخورداری از معماری معینی باشند. اما معماری پرکم‌وکاست بخش نظری (یعنی فصل ۶ نخست) تصادفی نیست، بلکه به‌واسطه‌ی شیوه‌ی پژوهش خود ریکاردو و این وظیفه‌ی معین که او برای پژوهش خود تعیین کرده، ایجاد شده است. معماری مذکور عدم کفایت علمی خود این شیوه‌ی پژوهش را بیان می‌کند.

موضوع فصل اول، «درباره‌ی ارزش» است. این فصل به‌نوبه‌ی خود دوباره به ۷ جزء تقسیم می‌شود. در جزء نخست، موضوع پژوهش درواقع این است: آیا **مزد**، تعیین ارزش کالا را به‌میانجی زمان کاری که در آن گنجانده است، **نقض می‌کند**؟ در جزء سوم اثبات می‌شود که ورود آن‌چه من سرمایه‌ی ثابت می‌نامم به ارزش کالا، تناقضی با تعریف و تعیین ارزش **ندارد**. و صعود و سقوط مزد بر ارزش کالاها اثر نمی‌گذارد. در جزء چهارم، موضوع پژوهش این است که کاربست ماشین‌آلات و دیگر سرمایه‌های استوار و پایدار، مادام که در سپهرهای گوناگون تولید به نسبت‌های متفاوت وارد کل سرمایه می‌شود، در چه دامنه و مقیاسی موجب تغییر در تعیین ارزش مبادله‌ای به‌واسطه‌ی زمان کار می‌گردد. در جزء پنجم پژوهش می‌شود که صعود و سقوط مزدها در چه دامنه و مقیاسی تعیین ارزش به‌میانجی زمان کار را دگرگون می‌کنند، آن‌گاه که در سپهرهای گوناگون تولید سرمایه‌هایی با دوام و پایداری متفاوت و زمان‌های واگرد مختلف به کار برده شوند. به این ترتیب می‌توان دید که در این نخستین فصل نه فقط **کالاها** مفروض گرفته شده‌اند — و آن‌گاه که ارزش فی‌نفسه مورد نظر است، به فرض گرفتن چیز دیگری نیاز نیست — بلکه خود مزد، سرمایه، سود و نرخ عمومی سود — چنان که خواهیم دید — و شکل‌های گوناگون سرمایه، چنان که از فرآیند گردش منتج می‌شوند، و نیز تفاوت بین «قیمت طبیعی و قیمت بازار» — که حتی در

فصل‌های بعدی دوم و سوم زیر عناوین «درباره‌ی رانت» و «درباره‌ی رانت معادن» نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کنند — مفروض گرفته شده‌اند. این فصل دوم زیر عنوان «درباره‌ی رانت» [XI-526] — و فصل سوم با عنوان «درباره‌ی رانت معادن»، فقط متممی برای فصل دوم است — در تطابق با سیر شیوه‌ی پژوهش او، به‌درستی دوباره با این پرسش گشوده می‌شود: آیا مالکیت زمین و رانت زمین، تعیین ارزش به‌میانجی زمان کار را **نقض می‌کند**؟

فصل دوم زیر عنوان «درباره‌ی رانت» چنین آغاز می‌شود: «با این حال جای تأمل است که آیا تصرف زمین و پیدایش رانت در پی و به‌سبب این تصرف، موجب تغییری در ارزش نسبی کالاها می‌شود، مستقل از کمیت کاری که برای تولیدشان ضروری است.» (ص ۵۳، «**اصول اقتصاد سیاسی**»، چاپ ویراسته‌ی سوم، لندن ۱۸۲۱).

او اینک برای پیش‌برد پژوهش مذکور، نه فقط به‌گونه‌ای گذرا به رابطه‌ی «قیمت بازار» و «قیمت واقعی» (بیان پولی ارزش) می‌پردازد، بلکه کل تولید سرمایه‌دارانه و نیز کل دریافتش از رابطه‌ی بین مزد و سود را مفروض می‌گیرد. بنابراین فصل چهارم «درباره‌ی قیمت طبیعی و قیمت بازار»، فصل پنجم زیر عنوان «درباره‌ی مزدها» و فصل ششم «درباره‌ی سودها»، آن‌چه را پیش‌فرض می‌گیرند که در دو فصل نخستین «درباره‌ی ارزش» و «درباره‌ی رانت» و فصل سوم به‌عنوان متمم فصل دوم نه فقط طرح شده، بلکه به تفصیل مستدل شده است. سه فصل بعد فقط این‌جا و آن‌جا — و مادام که به‌لحاظ **نظری** حرف تازه‌ای برای گفتن دارند — حفره‌های برجای مانده را پر می‌کنند و استدلال دقیق‌تر و تفصیلی آن‌ها بعداً طرح می‌شود، نکاتی که به‌لحاظ حقوقی می‌بایست پیشاپیش جایگاهی در فصل‌های اول و دوم می‌داشتند.

بنابراین کل ساختمان نظری اثر ریکاردو در دو فصل نخستین آن گنجد است. در این دو فصل، مناسبات تولید بورژوازی توسعه‌یافته، و بنابراین مقولات توسعه‌یافته‌ی اقتصاد سیاسی، با اصل بنیادین خویش، همانا تعیین و تعیین ارزش، روبرو می‌شوند و موظفند در این‌باره پاسخ‌گو باشند که در چه دامنه و مقیاسی مستقیماً با این اصل خوانا و هم‌سازند، یا چه هنجاری با انحرافات فرامودانه‌ای دارند که در نسبت ارزشی کالاها مداخله می‌کنند. این دو فصل دربردارنده‌ی نقد کامل اقتصاد سیاسی تاکنونی و گسست قطعی با تناقض همه‌جا حاضر اسمیت بین شیوه‌های رویکرد معماوار و عوام‌پسند و به‌میانجی این نقد، هم‌هنگام برخی نتایج کاملاً نوین و دور از انتظاری عرضه می‌کنند. از همین‌روست لذت نظری رفیعی که این دو فصل فراهم می‌آورند، زیرا آن‌ها در ملخصی بسیار فشرده نقدی از نظام اقتصادی کهنه به‌دست می‌دهند که

گستره‌ای بی‌رویه و کژراه‌شده یافته است و کل نظام بورژوازی اقتصاد را مغلوب و سرنهاده بر قانون بنیادینی بازمی‌نمایند که کانون و محور تمرکزش را پراکندگی و چندگونگی پدیدارشده‌ها می‌سازد. اما این تمتع نظری که از بداعت و اصالت آن‌ها منتج می‌شود و از وحدت و یک‌پارچگی، سادگی و روانی، تمرکز، ژرفا، تازگی و جامعیت این دو فصل حاصل می‌شود، ضرورتاً در ادامه‌ی اثر از دست می‌رود. این‌جا نیز گه‌گاه اصالت و بداعت استدلال‌ها جذاب و نفس‌گیر است. اما کل اثر برانگیزاننده‌ی خستگی و ملال است. ادامه‌ی مطلب دیگر پیش‌برد آن نیست. آن‌جا که متن ملال‌آور نیست و صرفاً کاری جز کار بست صوری همان اصول برای مواردی گوناگون یا بی‌ربط با موضوع نمی‌کند یا عبارت از به کرسی نشاندن جدلی این اصول است، یا فقط تکرار و جبران مافات است، یا دست بالا، در آخرین بخش‌ها، این‌جا و آن‌جا حاکی از برخی برهان‌های شگفت‌آور.

اینک، در نقد ریکاردو باید بین چیزهایی تمایز قائل شویم که او خود بین آن‌ها تمایزی قائل نشده است. [نخست] **نظریه‌ی ارزش اضافی** که طبعاً نزد او موجود است، هرچند تمایز در **ارزش اضافی** را با شکل‌های ویژه‌ی آن، همانا سود، رانت و بهره تشخیص نمی‌دهد و تثبیت نمی‌کند. دوم، **نظریه‌ی سود** او. ما با این نظریه‌ی اخیر آغاز می‌کنیم، هرچند این نظریه نه به این بخش، بلکه به ضمیمه‌ی تاریخی بخش سوم تعلق دارد. [۳]

۳ - آشفته‌گویی ریکاردو در عطف به پرسش ارزش «مطلق» و «نسبی».

کژفهمی‌اش از شکل‌های ارزش]

پیشاپیش، برخی اشاره‌ها در این باره که چگونه ریکاردو [اردو] تعین‌های «ارزش» را درهم‌وبرهم می‌کند. جدلی بیلی علیه او، بر همین بهم‌ریختگی متکی است. اما این نکته برای ما نیز اهمیت دارد.

ریکاردو نخست ارزش را «**ارزش در مبادله**» می‌نامد و آن‌را هم‌آوا با آ. اسمیت، «**قدرت خرید اجناس دیگر**» تعریف می‌کند. (ص ۱، «اصول») این همان ارزش مبادله‌ای است که در وهله‌ی نخست **پدیدار می‌شود**. اما او سپس به تعین واقعی ارزش می‌پردازد:

«این توده‌ی نسبی کالاهای ایجادشده به میانجی کار، **ارزش نسبی** کنونی یا پیشین آن‌ها را تعیین می‌کند.» (همان‌جا، ص ۹)

«ارزش نسبی» در این جا هیچ معنای دیگری جز ارزش مبادله‌ای تعین یافته به میانجی زمان کار ندارد. اما ارزش نسبی می‌تواند معنای دیگری نیز داشته باشد، مادام که من ارزش مبادله‌ای کالایی را در ارزش مصرفی کالایی دیگر بیان کنم، مثلاً ارزش مبادله‌ای شکر را در ارزش مصرفی قهوه.

«دو کالا ارزش نسبی‌شان را تغییر می‌دهند و ما می‌خواهیم بدانیم این تغییر در کدام یک از آن‌ها به‌طور واقعی صورت گرفته است.» (ص ۹)

کدام تغییر؟ ریکاردو این «ارزش نسبی» را بعداً «ارزش مقایسه‌ای» می‌نامد. (ص ۴۴۸) ما می‌خواهیم بدانیم «این تغییر» در چه کالایی صورت گرفته است؟ همان تغییری در «ارزش» که فوقاً ارزش نسبی نامیده شده بود. مثلاً ۱ فوند شکر = ۲ فوند قهوه. زمانی بعد، ۱ فوند شکر = ۴ فوند قهوه. «تغییری» که ما می‌خواهیم بدانیم عبارت است از این که آیا «زمان کار ضروری» برای تولید شکر یا قهوه تغییر کرده است، آیا شکر در مقایسه با گذشته دو برابر بیش‌تر زمان کار هزینه برمی‌دارد یا قهوه چهار برابر کم‌تر از گذشته به زمان کار نیاز دارد و کدام یک از این «تغییرات» در زمان کاری که برای تولیدشان لازم است این تغییر در نسبت مبادله‌شان را موجب شده است. این «ارزش نسبی یا مقایسه‌ای» شکر و قهوه — یعنی نسبتی که بنا بر آن با یک‌دیگر مبادله می‌شوند — چیزی متفاوت با ارزش نسبی در معنای نخست آن است. در معنای نخست، ارزش نسبی شکر به‌واسطه‌ی حجمی از شکر که می‌تواند در زمان کار معینی [XI-527] تولید شود، معین می‌شود. در معنای دوم، ارزش نسبی شکر [و قهوه] بیان‌کننده‌ی نسبتی است که آن‌ها بنا بر آن در ازای یک‌دیگر مبادله می‌شوند و تغییرات در این نسبت مبادله می‌توانند ناشی از تغییر در «ارزش نسبی» قهوه و شکر در معنای نخست ارزش نسبی باشند. نسبتی که این‌ها بنا بر آن با یک‌دیگر مبادله می‌شوند می‌تواند بدون تغییر باقی بماند، هرچند «ارزش نسبی»‌شان در معنای نخست تغییر کرده باشد. مثلاً ۱ فوند شکر می‌تواند کماکان = ۲ فوند قهوه باشد، هرچند زمان کار برای تولید شکر و قهوه دو برابر افزایش یافته یا به نصف کاهش یافته است. تغییرات در ارزش مقایسه‌ای‌شان، یعنی زمانی که ارزش مبادله‌ای شکر در قهوه یا قهوه در شکر بیان شود، فقط زمانی خود را نشان می‌دهند که تغییرات در ارزش نسبی‌شان در معنای نخست، یعنی ارزش‌هایی که به میانجی کمیت کار معین شده‌اند، به نحوی نابرابر تغییر کرده باشند، همانا تغییراتی مقایسه‌ای روی داده باشد. زمانی که آن‌ها نسبت اولیه را تغییر نمی‌دهند، همانا برابرند و در راستایی هم‌سان پیش می‌روند، آن‌گاه موجب هیچ تغییری در ارزش مقایسه‌ای نمی‌شوند. تغییراتی مطلق در قیمت‌های پولی این کالاها صورت نمی‌گیرد، زیرا

ارزش پول — مادام که تغییری کرده باشد — برای هردو کالا به نحوی همسان و یک‌نواخت تغییر می‌کند. بنابراین، این که من ارزش دو کالا را به‌طور متقابل در ارزش‌های مصرفی آن‌ها یا قیمت‌های پولی‌شان بیان کنم، یا ارزش‌های هردوی آن‌ها را در ارزش مصرفی کالای سومی بازنمایی کنم، در هر حال این ارزش‌های **نسبی** یا **مقایسه‌ای** یا قیمت‌ها، همانی که هستند باقی می‌مانند و تغییرات در آن‌ها باید از ارزش نسبی‌شان — ارزش نسبی در معنای نخست — متمایز دانست؛ به عبارت دیگر، مادام که آن‌ها بیان‌کننده‌ی چیزی جز تغییر در زمان کاری که برای **تولیدشان** ضروری است، یعنی **زمان کار** **تحقق یافته در خود آن‌ها**، نیستند. به این ترتیب، این **ارزش نسبی** اخیر در قیاس با ارزش نسبی در معنای دومش، یعنی در معنای بازنمایی واقعی ارزش مبادله‌ای یک کالا در ارزش مصرفی کالای دیگر یا در پول، هم‌چون **«ارزش مطلق»** جلوه می‌کند. از همین رو نیز، نزد ریکاردو با اصطلاح «ارزش مطلق» روبرو می‌شویم که او برای «ارزش نسبی» در معنای نخست آن به کار برده است.

اگر در مثال فوق یک فوند شکر کماکان همان اندازه زمان کار هزینه بردارد که پیش‌تر هزینه داشت، «ارزش نسبی» اش، در معنای نخست، تغییری نکرده است. اما اگر قهوه به میزان دو برابر کم‌تر هزینه بردارد، آن‌گاه ارزش شگری که در قهوه بیان می‌شود، تغییر کرده است، زیرا «ارزش نسبی» قهوه، در معنای نخست آن، تغییر کرده است. به این ترتیب ارزش‌های نسبی شکر و قهوه، در مقادیری متفاوت با «ارزش‌های مطلق‌شان» پدیدار می‌شوند و این تمایز از آن‌رو نمایان می‌شود، چراکه ارزش مقایسه‌ای مثلاً شکر، در قیاس با کالاهایی که ارزش مطلق‌شان تغییر نکرده و ثابت مانده، تغییر نکرده است.

«پژوهشی که مایلم توجه خوانندگان را به آن جلب کنم مربوط است به تأثیر **تغییرات در ارزش نسبی کالاهای** و نه در **ارزش مطلق‌شان**». (ص ۱۵)

ریکاردو این ارزش «مطلق» را معمولاً «ارزش واقعی» یا **ارزش** به‌طور اعم، می‌نامد. (مثلاً در ص ۱۶) نگاه کنید به کل مناقشه‌ی جدلی بیلی علیه ریکاردو در:

«رساله‌ای انتقادی پیرامون سرشت، معیارها و علل ارزش؛ عمدتاً در عطف به آثار آقای ریکاردو و پیروانش. اثری از نویسنده‌ی **جستارهایی پیرامون شکل‌گیری افکار عمومی**»، لندن ۱۸۲۵. (هم‌چنین نگاه کنید به اثر دیگری از همان نویسنده: «**نامه‌ای به اقتصاددانان سیاسی**؛ به مناسبت مقاله‌ای در **وست‌مینستر ریویو**»، لندن ۱۸۲۶) که موضوع آن بعضاً وجوه وجودی

گونگون تعریف ارزش است که نزد ریکاردو مستدل نشده‌اند، بلکه فقط عملاً طرح شده و درهم‌وبرهم‌اند و بیلی در آن‌جا فقط درصدد یافتن «تناقض‌ها» است. هم‌چنین، [بیلی] مخالف «ارزش مطلق» یا «ارزش واقعی» در تمایز با **ارزش مقایسه‌ای** (یا ارزش نسبی در معنای دوم آن) است.

بیلی در نوشته‌ی نخستِ فوق‌الذکر می‌گوید: «بجای آن‌که ارزش را نسبتی بین دو چیز ببینند، آن‌ها» (ریکاردو و پیروانش) «آن‌را ماحصل مثبتی می‌دانند که به‌میانجی حجم معینی از کار تولید می‌شود.» (همان‌جا، ص ۳۰)

آن‌ها «ارزش را در مقام چیزی درون‌ماندگار یا ذاتی و مطلق» تلقی می‌کنند. (همان‌جا، ص ۸)

آخرین اتهام برخاسته از بازنمایی پرکم‌وکاستِ ریکاردوست، زیرا او ارزش را از لحاظ شکل به‌هیچ‌روی مورد پژوهش قرار نمی‌دهد — یعنی شکل متعینی را که کار در مقام جوهر ارزش به‌خود می‌گیرد — بلکه فقط مقادیر ارزش یا کمیت‌هایی از این کار مجرد/عام را در نظر می‌گیرد که در این شکل کاری است اجتماعی و پدیدآورنده‌ی تفاوت در **مقادیر ارزش** کالاها. اگر جز این می‌بود، بیلی می‌دید که نسبت مقوله‌ی ارزش به‌هیچ‌روی از این طریق مرتفع نمی‌شود که همه‌ی کالاها، مادام که ارزش مبادله‌ای‌اند، فقط بیان **نسبی** زمان کار اجتماعی هستند و نسبت‌شان به‌هیچ‌روی فقط عبارت از نسبتی نیست که بر اساس آن با یک‌دیگر مبادله می‌شوند، بلکه عبارت است از نسبت همگی آن‌ها به کار اجتماعی در مقام جوهر آن‌ها. همان‌گونه که پس از این خواهیم دید، برعکس باید ریکاردو را به وارونه متهم کرد که او این «ارزش مطلق» یا «واقعی» را مکرراً فراموش می‌کند و فقط به «ارزش مقایسه‌ای» یا «نسبی» پای‌بند می‌ماند.

توضیح مترجم: از ترجمه‌ی کتاب نخست «*نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی*» پیشاپیش بخش‌هایی در «نقد» انتشار یافت. با آغاز ترجمه‌ی کتاب دوم، از این پس و در جریان پیشرفت کار، به‌طور پراکنده و گاه‌به‌گاه، دست‌چینی از برخی فصل‌ها یا بندهای کتاب که جذابیت و اهمیت استدلال‌های نظری آن‌ها به‌ویژه چشم‌گیر است، در «نقد» منتشر خواهد شد. نمونه‌ی نخست بحثی پیرامون «**پیش‌شرط‌های خطای رُبرتوس در نظریه‌ی رانت**» بود. متن فوق، نمونه‌ی دوم است.

منبع: متن فوق ترجمه‌ی بخشی از مجلد دوم «نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی» درباره‌ی «تعیین ارزش از سوی ریکاردو بر اساس زمان کار: حقانیت تاریخی و کاستی‌های شیوه‌ی پژوهش او» است. به نقل از: مجموعه آثار آلمانی مارکس و انگلس، در سری MEW، مجلد ۲۶.۲، صفحات ۱۶۱ تا ۱۶۹ و در سری MEGA، مجلد ۳، دست‌نوشته‌های ۱۸۶۳-۱۸۶۱، صفحات ۸۱۵ تا ۸۲۵.

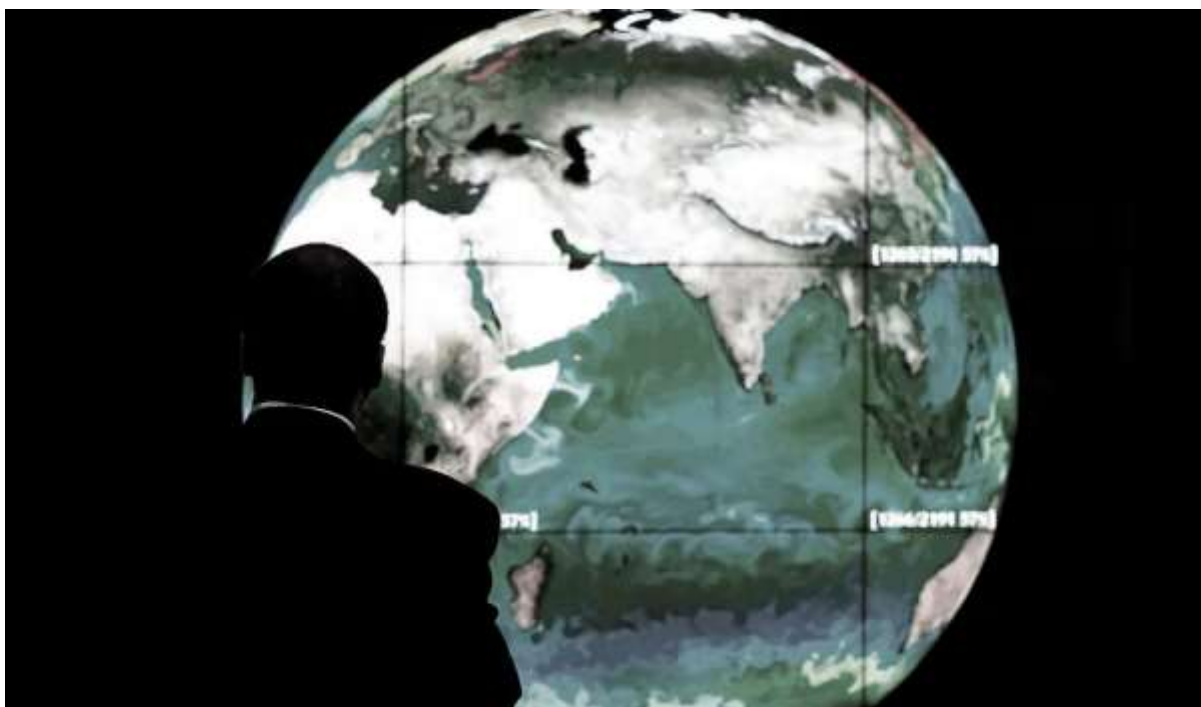
یادداشت‌ها:

[۱]. سه؛ «جستار اقتصاد سیاسی...»، چاپ پنجم، پاریس ۱۸۲۶، صفحات LXXXIII و LXXXIV. (یا هم‌چنین در: چاپ ششم، پاریس ۱۸۴۱، ص ۴۱). (ویراست MEW، [۴۱])

[۲]. مارکس علاوه بر ۱۲ فصل در کتاب ریکاردو (VIII-XVIII و XXIX) که در معنای دقیق کلمه به موضوع مالیات می‌پردازند، فصل‌های XXII و XXIII (جوایز صادرات و ممنوعیت‌های واردات) را نیز به‌شمار می‌آورد. (ویراست MEW، [۴۲])

[۳]. منظور مارکس از «فصل سوم» یا «بخش سوم»، قسمت سوم پژوهشش پیرامون «سرمایه به‌طور عام» است. این بخش سپس گسترش یافت و به مجلد سوم کتاب کاپیتال بدل شد. (ویراست MEW، [۱۳])

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4ja>



امپریالیسم قدیمی و جدید

نظری درباره‌ی امپریالیسم جدید دیوید هاروی و امپراتوری سرمایه‌الن میک‌سینزود

۲ اکتبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: باب سوت‌کلیف

ترجمه‌ی: دلشاد عبادی

از خشکسالی تا سیل [۱]

تنها چند سال پس از آن که پرابات پاتنایک به نحو خاطره‌برانگیزی از ناپدید شدن امپریالیسم از نوشته‌های چپ شکایت کرد، [۲] امپریالیسم ناگهان به کلمه‌ای در فهرست‌های همگان تبدیل شد. وب‌سایتی که ادعا می‌کند بزرگ‌ترین کتاب‌فروشی جهان (ضد اتحادیه) است، در پاسخ به جست‌وجویی در عنوان کتاب‌ها برای «امپریالیسم»، ۲۳۵۱۹ کتاب (و با کمال تعجب در صدر آن کتاب وی‌آی‌لینن)، کتاب در گروه بازی‌های ویدیویی و حتی ۶ کتاب در گروه «خانه و باغ»: «هژمونی» با ۲۳۷۵۷ کتاب، در صدر آن کتابی از نوام چامسکی؛ «امپراتوری» با ۷۸۳۰۳ کتاب، در صدر آن نایل فرگوسن، ارائه کرد. در حالی که در

فهرست جست‌وجو برای کتاب‌هایی که جهانی شدن، کلمه‌ی پرطرفدار دهه‌ی ۱۹۹۰، در عنوان آن‌ها باشد، فقط ۱۸۱۲۰ کتاب ارائه شد که کتاب جادیش باگواتی در صدر آن بود. به این آمار تعداد بی‌شماری مقاله اضافه کنید تا پیچیدگی در ارائه‌ی راهنمایی برای اندیشه‌ی معاصر درباره‌ی امپریالیسم و مفاهیم مرتبط را دریابید.

این سیل را معادل سیاسی و ایدئولوژیکی توفانی تمام عیار ایجاد کرده است: بسیاری از نیروها در یک زمان و مکان بر هم منطبق می‌شوند تا حداکثر تأثیر ممکن را ایجاد کنند. یکی از این مولفه‌ها این واقعیت است که امپریالیسم دیگر همیشه جنایتی تلقی نمی‌شود که دشمنان انجام می‌دهند. برخی از نویسندگان شروع به پذیرش امپریالیسم و حتی تجلیل از آن کرده‌اند، بنابراین اکنون جست‌وجوی کتاب شامل آثاری به نفع امپریالیسم و هم‌چنین آثاری علیه امپریالیسم است. دوم، در نتیجه، این اصطلاح به اصطلاحی تبدیل شده است که دیگر کاربرانش را مارکسیست نمی‌داند. سوم، تعدادی از نویسندگان، از جمله برخی مارکسیست‌ها، به شکلی تحریک‌آمیز این ایده را مطرح می‌کنند که امپریالیسم پایان یافته و ما به جای دیگری رسیده‌ایم. **امپراتوری** «هارت و نگری»، پرفروش‌ترین کتاب مارکسیستی دوران مدرن، این بحث را مطرح می‌کند. چهارم، تا حدی در واکنش به این موضوع، بسیاری دوباره تأکید کرده‌اند که این هیولا نه تنها زنده است، بلکه جهان را با خطرهای جدیدی تهدید می‌کند. و در میان دسته‌ی اخیر، تعدادی تلاش می‌کنند ببینند چه چیز وضعیت کنونی جهان جدید است و بررسی کنند که چگونه نظریه‌های تاریخی - ماتریالیستی و مرتبط با آن می‌توانند به تحلیل آن و در نهایت مبارزه با آن کمک کنند. این مقاله نظری است بر دو تلاش اخیر از دیوید هاروی [۳] و الن میکسینز وود [۴].

امپراتوری و سرمایه

ویژگی متمایز روش مارکسیستی یا ماتریالیستی تاریخی واکاوی امپریالیسم همانا نوع خاصی است از بینشی دوگانه که می‌کوشد به نحو منسجمی دو جنبه‌ی جداگانه از جهان را تلفیق کند. یک جنبه شامل سلسله‌مراتب‌ها، تعارض‌ها و اتحادها - سیاسی، نظامی و اقتصادی - بین کشورهاست؛ جنبه‌ی دیگر مرتبط است به کارکرد نظام تولیدی و سلسله‌مراتب طبقه‌هایی که آن را ایجاد می‌کنند. نخستین جنبه پیرامون سلطه و استثمار برخی کشورها به دست کشورهای دیگر است؛ جنبه‌ی دوم پیرامون ثبات نظام تولیدی و سلطه و استثمار برخی طبقه‌ها به دست طبقه‌های دیگر است.

نظریه‌های امپریالیسم را می‌توان بر اساس این که چگونه این دو لایه بررسی می‌شوند، دسته‌بندی کرد. اندیشه‌ورزی قراردادی گرایش دارد که فقط به یک سطح در هر زمان بنگرد. سنتی درازدامن وجود دارد که مناسبات بین‌المللی، با اتحادها و تعارض‌هایش، را هم‌چون داستانی درباره‌ی منافع ملی می‌بیند که

کاملاً از نظام تولیدی و مناسبات اجتماعی-اقتصادی مستقل است. این چشم‌انداز طبیعتاً منجر می‌شود به جست‌وجو برای تشابهاتی میان مناسبات بین‌المللی در همه‌ی اعصار تاریخی، و به‌ویژه به مقایسه‌ی امپراتوری‌ها در طی هزاره‌ها. سرمایه‌داری در این چشم‌انداز ارتباطی با امپراتوری ندارد. به همین منوال، طرف‌داران اقتصادهای مرسوم نظامی هماهنگ از مناسبات اقتصادی بین‌المللی را مشاهده می‌کنند که متکی است برای فرصت‌های تجاری که به نفع طرفین است، چنان‌که در فرایند تولید نیز مشارکت هماهنگ سرمایه و کار را می‌بیند. و طرف‌داران اقتصادهای توسعه‌ی رایج موفقیت یا شکست اقتصادی را تقریباً یک‌سره نتیجه‌ی این می‌دانند که آیا دولت معینی سیاست‌های اقتصادی صحیح را دنبال می‌کند یا خیر (که چشم‌پسته می‌توان گفت منظور دولت‌هایی هستند که آزادترین میدان را در اختیار نیروهای هماهنگ بازار قرار می‌دهند). امپریالیسمی در این‌جا در کار نیست. آن‌هایی که به اقتصاد سیاسی روی می‌آورند، به‌ویژه مارکسیست‌ها، می‌کوشند این مرزهای دانش‌رشته‌ای را زیر پا بگذارند، عناصر مرتبط با خودمختاری در هر یک از آن‌ها و نیز پیوندشان را، مکمل و متناقض، بین آن دو تشخیص دهند.

با این همه، نمونه‌هایی از مارکسیست‌ها هستند که استدلال می‌کنند یکی از لایه‌های تلفیق‌شده‌ی این نقشه‌ی پیچیده جذب لایه‌ی دیگر شده است. بارها بحث شده که جهان به ملت‌های بورژوا و پرولتر تقسیم شده به نحوی که دیگر طبقه و ملت از هم قابل تفکیک نیستند. برخی از روایت‌های نظریه‌ی هنوز بانفوذ وابستگی به این دیدگاه افراطی نزدیک می‌شود و تقسیم جهان بین کشورهای توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته، امپریالیست و تحت‌سلطه را اساسی‌تر از تقسیم بین طبقات سرمایه‌دار و کارگر می‌داند. نوع دیگر روایت — متضاد — سلسله‌مراتب ملت‌ها را تقلیل‌یافته به مناسبات اجتماعی تولید می‌داند. نظریه‌پردازان «پسامپریالیست» استدلال کرده‌اند که جهان سرمایه‌داری به نحو کارآمدی در یک واحد تکین اجتماعی — اقتصادی جوش خورده است و یک بورژوازی جهانی خودآگاه بر آن حاکم است و دولت‌های منفرد اهمیت خود را از دست داده‌اند. روایت جدیدتر این فکر که بر بحث کتاب *امپراتوری* هارت و نگری حاکم است، هم‌چنین مدعی است که دولت‌ها همگی ناپدید شده‌اند اما منسجم‌ترین طبقه نه طبقه‌ی حاکم جهانی، چنانکه پسامپریالیست‌ها مدعی بودند، بلکه طبقه‌ی تحت‌حکومت جهانی («انبوهه») است. بین این دو تقلیل‌گرایی شمار زیادی تفسیرهای متفاوت از معنای مناسبات ترکیبی کشور و طبقه وجود دارد. جالب‌ترین برافزوده‌ها به این تفسیرها واقعیت را به این یا آن لایه تقلیل نمی‌دهند، یا اساساً تلاش نمی‌کنند که سهم استثمار طبقاتی (بین طبقه یا کشور) را مشخص کند، بلکه می‌کوشند ببینند چگونه این دو لایه (یا بیش‌تر) در هم تنیده شده و متقابلاً عامل سببی و گاهی متضاد بوده‌اند.

هاروی و میکسینزود: امپریالیسم جدید؟

مارکسیست‌ها باید از این دو کتاب جدید دیوید هاروی و الن میکسینزود استقبال کنند. هر دو کتاب برافزوده‌ای است جدی به تجدیدحیات بحث‌های نظری درباره‌ی امپریالیسم. هر دو کتاب آن‌ها کوتاه و خواندنی است (هاروی با سبکی شفاف‌تر و نوشته‌ای که قبلاً مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها بوده و سبک موشکافانه‌تر وود). و هر دو تلاش‌هایی جدی‌اند برای سردرآوردن از دو لایه تلفیق‌شده‌ی ملت و طبقه، سیاست‌های بین‌المللی و اقتصاد. کتاب‌هایی‌اند بلندپروازانه که با این همه ادعای بیان آخرین سخن را ندارند. هاروی در پایان کتاب خود تصدیق می‌کند: «این‌که آیا این کتاب طرح مفهومی مکفی از موضوع‌هاست باید ارزیابی شود» [۵]؛ و وود استدلال می‌کند که هنوز نظریه‌ی امپریالیسم در عصر «سرمایه‌داری جهان‌گیر» مطرح نشده است:

«ما هیچ نظریه‌ی امپریالیسم نداریم که به نحو مناسبی جهانی را درک کند که شامل نه فقط اربابان امپریالیستی و اتباع مستعمراتی است بلکه نظامی بین‌المللی را در برمی‌گیرد که در آن قدرت‌های امپریالیستی و پیرو هر دو کمابیش حاکم هستند.» [۶]

هیچ یک از این مولف لحظه‌ای تردید نمی‌کنند که آیا امپریالیسم هنوز وجود دارد و آیا پیوند لاینفکی با سرمایه‌داری دارد. اما هر دو همانند هارت و نگری با مسئله‌ی مشابهی کلنجار می‌روند: چه چیزی در جهان چند دهه‌ی گذشته جدید است، و به‌طور خاص، آیا جهانی شدن شکل جدید سرمایه‌داری است و متضمن شکل جدیدی از امپریالیسم که از آن حمایت می‌کند؟ پاسخ به این سوال آن‌ها را به دغدغه‌ی اساسی مشترکی سوق می‌دهد: نقش و آینده‌ی سلطه‌ی آمریکا در جهان چیست؟ به نظر می‌رسد که آن‌ها موافقند که جهانی شدن مشعر بر چیزی جدید است اما به کلام هاروی «امپریالیسم جدید چیزی بیش از تجدیدعهد با امپریالیسم قدیم نیست، گیرم در مکان و زمانی متفاوت.» [۷] وود نیز بر عنصرهای تداوم تأکید بیش‌تری دارد، تا بر عنصرهای گسست میان امپریالیسم قدیم و جدید؛ در واقع بخش زیادی از استدلال او در جنبه‌هایی مهم، به‌ویژه درباره‌ی نقش دولت، همانا بحث درباره‌ی نظر کسانی است (مانند هارت و نگری) که معتقدند همه چیز وارونه شده و ما در جهان جدیدی هستیم بی‌نقشه و بی‌پیشینه.

هر دو مولف از سه چیز مطمئن هستند: اولاً جهان کیفیتاً متفاوت از جهانی است که لنین در دوره‌ی نوشته‌های کلاسیک مارکسیستی درباره‌ی امپریالیسم توصیف کرده بود — جهانی که مشخصه‌ی آن رقابت برادرکشی برای تسلط بر بازارها، قدرت و منطقه از سوی نخبگان دولت‌هایی ثروت‌مند، صنعتی، بشدت مسلح و نسبتاً برابر بود؛ ثانیاً آن‌ها این جهان را شبیه به جهانی که نظریه‌پردازان وابستگی توصیف کرده‌اند نمی‌بینند. بنا به این نظریه‌پردازان وابستگی تأکید اصلی همانا بر قطبی‌شدن تدریجی ثروت و قدرت بین

اقلیت ثروت مند کشورهای امپریالیستی و اکثریت کشورهای وابسته است؛ ثالثاً این دو نویسنده به ویژه معتقدند که جهان کنونی شبیه جهان به روایت هارت و نگری نیست که بنا به آن نظام سرمایه‌داری جهانی، که در آن دولت‌های ملی بخش اعظم قدرت و نفوذ خود را از دست داده‌اند، جای‌گزین امپریالیسم شده‌اند.

تاریخ امپریالیسم

تلفیق دو لایه، سلسله‌مراتب بین‌المللی و اقتصاد سرمایه‌داری، در کانون روش این دو نویسنده قرار دارند. نیمه‌ی اول کتاب وود درباره‌ی امپریالیسم پیشا سرمایه‌داری است که در آن ملت‌ها و گروه‌های مسلط از قدرت فراقاقتصادی برای به دست آوردن غنایم یا کسب منفعت در دادوستدها، همراه با زور و اغلب به کمک یک دولت استفاده می‌کردند. حتی در مرحله‌ای که هلند قدرتی اساسی بود، امپریالیسم به این معنا اساساً غیرسرمایه‌دارانه به شمار می‌آمد. سپس از سده‌ی هفدهم به بعد، امپریالیسم بیش از پیش با تولید سرمایه‌داری گره خورد. اکنون سود می‌توانست از طریق مدار سرمایه‌داری که در شرایط رقابتی عمل می‌کرد (به کلام دیگر بازار) به دست آید. و با این همه، استقرار این شرایط، ایجاد بازارهای سرمایه‌داری، به‌ویژه بازار کار، تحت شرایط مطلوب طبقه‌ی سرمایه‌دار که به نحو فزاینده‌ای مسلط می‌شد، هنوز مستلزم وسایل فراقاقتصادی از جمله قدرت نظامی دولتی بود. بدینسان، حتی با این که مازاد هر چه بیش‌تری از استثمار سرمایه‌دارانه به دست می‌آمد، هیچ‌گاهشی در قدرت دولتی لازم برای حمایت از آن رخ نداد. ابتدا در مهاجرنشین‌های ایرلند و سپس در آمریکای شمالی چنین بود، تا زمانی که مهاجرنشین‌های اصلی آنجا به اندازه‌ی کافی از لحاظ اقتصادی بالیدند تا خود به دولتی امپریالیستی و سرمایه‌داری تبدیل شدند. در همین حال، در هند و دیگر نقاط امپراتوری بریتانیا، جنبه‌های پیشا سرمایه‌داری هم‌چنان مسلط باقی ماندند. هنگامی که جهان سرمایه‌دارانه‌تر شد، جنبه‌های اقتصادی استثمار هم‌چنان افزایش یافت اما نقش دولت هرگز کاهش نیافت. به هر حال، با این که کارکردهای دولت تغییر کرده و روابط بینایی دولتها برای حفظ سرمایه‌داری و سلطه‌ی آمریکا درون آن پیچیده‌تر شده، این نقش افزایش یافت: «هر چه امپریالیسم اقتصادی‌تر شد، دولت ملت کثرت بیش‌تری یافت.» [۸]

در بحث وود سلطه‌ی آمریکا مرکزی است. امپراتوری سرمایه هم به نظام پیچیده‌ی دولتها متکی است و هم به فرمانبرداری عمومی آنها از یک دولت که جایگاه خود را به واسطه‌ی قدرت نظامی مهیبش حفظ می‌کند. آمریکا با تصاحب قدرتی که حتی استفاده از آن تصورناپذیر است، هر ملت دیگری را از چالش با سلطه‌ی آن برحذر داشته است. اما هزینه‌ی این امر نیز، چه اقتصادی و چه سیاسی، بیش از پیش برای آمریکا بالا می‌رود. بدینسان نظام دچار تناقضی با خود و حتی محتوم به شکست می‌شود.

کتاب **امپریالیسم جدید** هاروی نیز به لحاظ تاریخی به این مسئله می‌پردازد. او به اندازه‌ی وود پیش نمی‌رود زیرا همان اهمیتی را که وود برای تمایز بین امپریالیسم پیش‌سرمایه‌دارانه و سرمایه‌دارانه قائل است، قائل نیست. او آغازگاه امپریالیسم را همانند وود از گسترش سرمایه‌داری مهاجرنشین بریتانیایی در ایرلند و سپس آمریکای شمالی در نظر نمی‌گیرد بلکه به تبعیت از هانا آرنت آن را از زمانی می‌داند که بورژوازی از لحاظ بین‌المللی شروع به تسخیر قدرت سیاسی کرد و هاروی تاریخ آن را از انقلاب‌های ۱۸۴۸ می‌داند. هر دو نویسنده توالی هژمونی‌های ملی را دنبال می‌کنند که مشخصه‌ی تاریخ امپریالیسم است. از نظر وود، فقط هژمونی بریتانیا و آمریکا مصداق‌های امپریالیسم سرمایه‌دارانه هستند؛ هژمونی‌های اسپانیایی، ونیزی و هلندی اساساً پیش‌سرمایه‌داری بودند. هاروی بیش‌تر مایل است که از کار آریگی و دیگرانی پیروی کند که الگوهای مشترک تمامی این هژمونی‌ها را دنبال کردند، هر چند که این هژمونی‌ها در مراحل مختلف بالندگی و گسترش سرمایه‌داری پدیدار شدند. نطفه‌های یک بحث تاریخی جالب در همین جاست اما به دشواری می‌تواند به تفاوتی اساسی بین پیام‌های اصلی این مولفان بیانجامد. وود بیش‌تر توجه دارد که کجا بورژوازی حکومت کرد (به‌ویژه در بریتانیا و آمریکا که بنابراین خالص‌ترین امپریالیسم سرمایه‌دارانه را تخم‌ریزی کردند) در حالی که هاروی بیش‌تر دغدغه دارد که چه زمانی بورژوازی حکومت کرد. اما آن‌ها هر دو تردیدی ندارند که امپریالیسم سرمایه‌دارانه یک پدیده‌ی واقعی و ویژه است. و هر دوی آن‌ها شاید به‌ویژه به ظهور هژمونی آمریکا، دلایل آن و پیامدهایش علاقه‌مند باشند.

سیاست‌های قدرت‌های بزرگ سرمایه‌داری تا حدی تحت‌تأثیر تلاش برای گسترش هرچه بیش‌تر رژیم تولیدی سرمایه است. اما اقدامات امپریالیستی همواره با این هدف انجام نمی‌شوند؛ گاهی این اقدامات، دست‌کم در کوتاه‌مدت و در نقاط خاصی، دقیقاً نتیجه‌ی معکوس دارند. دلیل آن، به گفته‌ی دیوید هاروی (با استفاده از مفاهیم جووانی آریگی)، این است که یک نظام جهانی دارای دو منطق است: منطق سرمایه‌دارانه (اقداماتی که برای حمایت از استثمار سرمایه‌دارانه و بازار ضروری است) و منطق سرزمینی (اقداماتی که برای حفظ سلسله‌مراتب دولت - ملت‌ها لازم است). این اصطلاح‌ها نسبتاً جدیدند، اما ایده‌ها بسیار قدیمی‌اند. شماری از تاریخ‌نگاران امپریالیسم این ایده‌ها را برای توضیح این موضوع مطرح کرده‌اند که چرا اقدامات قدرت‌های امپریالیستی در سده‌ی نوزدهم، مثلاً، در ارتباط با هرگونه سود اقتصادی ممکن، تا این حد مفرط بودند. تمایز هاروی میان منطق سرمایه‌دارانه و منطق سرزمینی با تمایز وود میان افزایش نقش ضرورت‌های سرمایه‌داری در سراسر جهان و حفظ اهمیت دولت به منزله‌ی یک نهاد قهری، مشابه است. وود نیز استدلال می‌کند که آمریکا، همانند بریتانیایی‌ها در هنگام فتح هند، «شاید دریافته است که امپراتوری منطق سرزمینی خاص خود را ایجاد می‌کند».[۹] در هر دو مورد، این توصیفی است از تصویر

کلی‌ای که با تلفیق نظام‌های بین‌المللی و اقتصادی بر یک‌دیگر به دست می‌آید، چیزی که، چنان‌که پیش‌تر اشاره کردم، جوهر نظریه‌های مارکسیستی امپریالیسم است.

وود در برابر هاروی

هر دو نویسنده موافقند (چه کسی مخالفت می‌کند؟) که پایان جنگ جهانی دوم نقطه عطفی تعیین‌کننده در تاریخ امپریالیسم بود. آمریکا به عنوان ابرقدرت بزرگ ظهور کرد، نطفه‌های جنگ سرد شکل گرفت، و روند استعمارزدایی از آفریقا و آسیا آغاز شد. هرچند هر دو نویسنده با احتیاط از عبارت «امپریالیسم جدید» استفاده می‌کنند، چراکه بسیاری از عناصر تداوم با امپریالیسم قدیم را مشاهده می‌کنند، اما به هر حال، تا جایی که این اصطلاح را به کار می‌برند، این دوره‌ی پساجنگ برای وود، برخلاف هاروی، آغاز امپریالیسم جدید است. جنبه‌های برجسته‌اش این است که نمایان‌گر آغاز دوره‌ای پنجاه‌ساله از گسترش مداوم روابط اجتماعی سرمایه‌داری در سراسر جهان است. او به درستی ادعاهای اغراق‌آمیز درباره‌ی این که جهانی‌سازی به منزله‌ی ایجاد یک بازار کاملاً یک‌پارچه و رقابتی سرمایه‌داری جهانی است، رد می‌کند. با این حال، فرایندی در طول این پنجاه سال رخ داده که نتیجه‌ی آن این است که اکنون سرمایه‌داری گسترده‌ترین نفوذ جهانی خود را در تاریخ تجربه می‌کند. برای نخستین بار، «ضرورت‌های اقتصادی به اندازه‌ی جامع و قدرت‌مند هستند که به عنوان ابزارهای مطمئن برای سلطه‌ی امپریالیستی عمل می‌کنند.» [۱۰] اما جهانی شدن اقتصاد سرمایه‌داری مستلزم جهانی شدن موازی قدرت دولتی و نظامی برای حفاظت از آن است و به‌ویژه نیازمند افزایش سلطه‌ی نظامی آمریکاست. از این رو، طی این دوره شاهد رشد مداوم قدرت نظامی آمریکا و فعالیت‌های امپریالیستی آن هستیم که به اوج خود در دولت بوش، قدرت نومحافظه‌کاران و چشم‌انداز جنگ بی‌پایان رسید. با این حال، وود به نحوی افراطی می‌پذیرد که آن چه در حال وقوع است دقیقاً همان چیزی است که نومحافظه‌کاران برجسته (به‌ویژه ریچارد پرل) استدلال می‌کردند باید رخ دهد؛ بی‌تردید این روند به‌مراتب پراکنده‌تر و عمل‌گرایانه‌تر از آن بود.

برای هاروی نیز دوره‌ی پس از جنگ جهانی دوم نقطه عطفی در تاریخ امپریالیسم است. او این دوره را آغاز مرحله‌ی دوم حاکمیت بورژوازی می‌نامد. آمریکا مسلط و مطمئن است. این کشور هم رشد اقتصادی و هم نسخه‌ی خود از آزادی (به‌ویژه ضد استعمار) را در مقیاس جهانی گسترش می‌دهد. ماهیت امپریالیستی آن در پس نقاب دموکراسی پنهان است. اما برای مدتی، این کشور رضایت واقعی و یک اقتصاد سرمایه‌داری در حال رشد در سطح بین‌المللی ایجاد می‌کند. هاروی معتقد است که امپریالیسم جدید فقط در حدود ۱۹۷۰ آغاز شد. این دوره با بروز بحران بزرگ مازاد انباشت در آن زمان همراه بود، بحرانی که وود اهمیت ویژه‌ای برای آن قائل نیست. این بحران مزمّن شده و تا امروز ادامه دارد. این دوره با رقابت اقتصادی

بیش‌تر بین قدرت‌های سرمایه‌داری اصلی، سیاست‌های اقتصادی نئولیبرالی، کاهش فعالیت‌های رفاهی دولت‌ها و تغییر قاطع در ماهیت انباشت سرمایه از انباشت از ارزش اضافی تولید شده و تحقق‌یافته به «انباشت به مدد سلب‌مالکیت» همراه است؛ نام بدیعی که هاروی به مجموعه فرایندهایی می‌دهد که مارکس آن را انباشت بدوی یا اولیه‌ی سرمایه و رزا لوکزامبورگ آن را جذب فعالیت‌ها و مناطق غیرسرمایه‌داری به سرمایه‌داری می‌نامید. انباشت به‌مدد سلب‌مالکیت شامل گشودن اجباری بازارها، فروش اجباری سرمایه‌ی دولتی (خصوصی‌سازی)، جدا کردن کارگران از حقوق غیر بازاری — مثلاً از زمینی که در اختیار دارند یا کنترل می‌کنند یا از حقوق رفاهی‌شان (حق کار، حقوق بازنشستگی، مراقبت‌های بهداشتی، آموزش و غیره) — است. من نیز اضافه می‌کنم کالایی شدن بسیاری از فعالیت‌ها و مبادلاتی که مردم خارج از روابط سرمایه‌داری در آن شرکت می‌کنند، مانند نمونه‌ی اخیر مبادله‌ی فایل‌های موسیقی و بسیاری از فعالیت‌های دیگر در اینترنت.

دیالکتیک مضاعف منطق‌های سرمایه‌دارانه و سرزمینی و هم‌چنین شکل‌های درونی و بیرونی انباشت سرمایه‌داری (انباشت ارزش اضافی و انباشت به مدد سلب‌مالکیت) به محور واکاوی هاروی تبدیل می‌شود. او استدلال می‌کند که «انباشت به‌مدد سلب‌مالکیت» شکل اصلی‌ای بوده که سرمایه‌داری از طریق آن در بحران مزمن فوق‌انباشت به کمک آن تلاش کرده تا مشکل خود را «ترمیم» کند. و بخش بزرگی از این ترمیم شامل گسترش جغرافیایی سرمایه‌داری بوده است. به عبارت دیگر، امپریالیسم جدید به‌ویژه با انباشت به مدد سلب‌مالکیت مشخص می‌شود و، از آن‌جا که بخش زیادی از آن شامل حمله به حقوق موجود دولت‌ها یا کارگران است، به طور فزاینده‌ای سیاست‌های اجباری را بر سیاست‌های توافقی ترجیح می‌دهد.

آیا این روایتی قانع‌کننده از سی سال گذشته‌ی تاریخ جهان است؟ برای این که نسبت به هاروی منصف باشیم، باید توجه داشت که او مدعی نیست این مفهوم‌پردازی نهایی است و ملاحظات مناسبی را مطرح می‌کند که همه چیز با این الگو مطابقت نخواهد داشت و برخی چیزها تصادفی و پیش‌بینی‌ناپذیرند. با این حال، او تلاش می‌کند تا مهم‌ترین نکات را در این قالب بگنجانند. بدون تردید، این دیدگاه مزایای زیادی دارد. تقریباً همه، به‌ویژه در جناح چپ، موافق‌اند که سرمایه‌داری در حدود سال ۱۹۷۰ وارد بحرانی عمده شد و دیگران این بحران را از نظر فوق‌انباشت عمومی واکاوی کرده‌اند؛ امری که مارکس آن را «پدیده‌ی اصلی در بحران‌ها» تلقی می‌کرد. هاروی اولین کسی نیست که بر نقش انباشت به مدد سلب‌مالکیت تأکید می‌کند، هرچند که او نام جدیدی به آن داده و به ایده‌های عمیقاً مهمی درباره‌ی این موضوع که رزا لوکزامبورگ مطرح کرده، توجه نشان داده است؛ ایده‌هایی که عمدتاً در جناح چپ نادیده گرفته شده‌اند، بخشی به دلیل اشتباهی در استدلال که لوکزامبورگ را به هر حال به تأکید درست بر اهمیت مستمر بخش‌های غیرسرمایه‌داری جهان در تمامی مرحله‌های سرمایه‌داری رساند (بخشی که نه یک مقدار ثابت،

بلکه چیزی است که خلاقیت انسانی و تغییرهای سیاسی دائماً آن را تجدید می‌کنند. به این دلایل، فرضیه‌ی هاروی مهم است.

بحران مزمن؟

تقریباً چهل سال است که از مطالعه‌های اقتصادی نتیجه گرفته‌اند که از اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ کاهش عمده‌ای در نرخ کلی سود رخ داده است که نشانه‌ای قوی از بحرانی به‌نام فوق‌انباشت است. [۱۱] نرخ رشد تولید (تولید ناخالص داخلی جهانی) نیز در حدود سال ۱۹۷۳ به شدت کاهش یافت و هرگز به سطح قبلی خود بازنگشته است. تولید ناخالص داخلی جهانی، بر اساس تخمین‌های انگس مادیسون، بین سال‌های ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۳ با نرخ متوسط سالانه ۴/۹ درصد (۲/۹ درصد سرانه) و سپس بین سال‌های ۱۹۷۳ تا ۲۰۰۲ با متوسط ۳/۲ درصد (۱/۴ درصد سرانه) رشد کرده است. [۱۲] هم‌چنین در دوره‌ی پس از ۱۹۷۳، تعداد زیادی از سقوط‌های مالی چشمگیر مانند مکزیک، برزیل، آرژانتین، روسیه و شرق و جنوب شرقی آسیا رخ داده است. هاروی این‌ها را شواهدی از تداوم بحران مزمن تلقی می‌کند. اما به نظر من روایت او از این سال‌ها بیش از حد تصنعی است، به نحوی که همه چیز به خوبی با فرضیه‌ی بحران مزمن جفت و جور می‌شود که بنا به آن سرمایه به‌دنبال ترمیم‌های موقتی است. در واکاوی بحران‌ها (که قطعاً یکی از پرکاربردترین واژه‌ها در واژگان تحلیل‌گران سیاسی و اقتصادی است) تقریباً همیشه قضاوتی ظریف لازم است تا مشخص شود که آیا یک وضعیت خاص واقعاً بحران محسوب می‌شود یا خیر. در دنیای اجتماعی و فیزیکی، تعادل هرگز برای مدت طولانی پایدار نمی‌ماند. همه چیز تحت تأثیر نیروهای متناقض هم‌هنگام است. اقتصادها از برخی جهات مانند هواپیماها هستند: می‌توانید آن‌ها را همیشه در آستانه سقوط به زمین ببینید، مگر این‌که سوخت و نیروی لازم را دریافت کنند؛ یا می‌توانید آن‌ها را در حال پرواز عادی تصور کنید، چرا که نیروی بالابر با جاذبه در تعادل است.

برای بیش از سه دهه، تقریباً همه در جناح چپ با هاروی هم‌نظر بوده‌اند که سرمایه‌داری در حدود سال ۱۹۷۰ وارد بحرانی شده است که جزئیات آن تقریباً بی‌پایان مورد بحث قرار گرفته، اما درباره‌ی این که آیا سرمایه‌داری هرگز از این بحران خارج شده یا خیر، تقریباً هیچ بحثی وجود نداشته؛ در بسیاری از نوشته‌ها، به نظر می‌رسد فرضیه‌ای ناگفته وجود دارد که این بحران هنوز هم ادامه دارد. به موازات پرسش پاتنایک «چه بر سر امپریالیسم آمد؟» [۱۳] ما نیز باید بپرسیم «چه بر سر بحران آمد؟». هاروی پاسخ می‌دهد که بحران هنوز وجود دارد و تاریخ اقتصاد جهانی، و تا حدودی سیاست، در سه دهه‌ی گذشته شامل رشته‌ای پیوسته از «ترمیم‌های زمان‌مند - مکان‌مند» است که برای جذب مازاد سرمایه و جلوگیری از کاهش نرخ سود و رسیدن به رکود کامل طراحی شده است. اما بدون این که به ما گفته شود چه چیزی پایان بحران

را مشخص می‌کند، ارزیابی این فرضیه دشوار است. مارکس، به هر حال، تأکید داشت که سرمایه‌داری نظامی است که همیشه روی لبه‌ی تیغ گام برمی‌دارد، اما تنها در برخی مواقع دچار بحران می‌شود. همان‌طور که او به وضوح گفت، به محض این که بازاری وجود داشته باشد، «بحران نیز هست»، به این معنا که بحران لزوماً وجود ندارد، اما همیشه به‌عنوان یک امکان در کمین است.

رویدادهای سی‌وپنج سال گذشته سرمایه‌داری جهانی — گشایش بازارها، جهانی‌سازی، نئولیبرالیسم، خصوصی‌سازی، گذار از کمونیسم و فعالیت دولتی و غیره — همگی می‌توانند اقداماتی برای جلوگیری از بروز بحران نهفته تلقی شوند. اما شاید همان حقیقت‌ها بتوانند شواهدی باشند که سرمایه‌داری، با غلبه بر یک بحران، وارد دوره‌ی جدیدی از انباشت موفقیت‌آمیز شده که ممکن است در آینده با نوع جدیدی از بحران روبه‌رو شود.

جدی‌ترین نشانه‌ی ضعف نظریه‌ی بحران مازمن هاروی اشاره‌ی مختصر او به رشد اقتصادی شاخص چین در بیست‌وپنج سال گذشته است. او همیشه چین را مکانی معرفی می‌کند که مازاد سرمایه می‌تواند در آن جذب شود و بنابراین بدترین پیامدهای بحران مازمن کمی بیش‌تر به تأخیر می‌افتد. به نظر من این تفسیر نادرستی است از آن‌چه در چین و بنابراین در جهان اتفاق می‌افتد. به جای آن که چین مکانی برای جذب مازاد سرمایه از جاهای دیگر باشد، این کشور یک قطب جدید و فوق‌العاده پویا برای انباشت سرمایه و توسعه‌ی اقتصادی است که تحت رهبری یک بورژوازی قوی، ثروت‌مند، پویا و خودآگاه قرار دارد؛ بورژوازی‌ای که به معنای مورد نظر مارکس، به اندازه‌ی طبقه‌ی سرمایه‌دار بریتانیا یا آمریکا در زمان خود پیش‌رونده است. این امر ممکن است به این معنا باشد که بحران دهه‌ی ۱۹۷۰ به پایان رسیده و دوره‌ی جدیدی از گسترش سرمایه‌داری در راه است، اما این دوره در آسیا متمرکز خواهد بود، نه در اروپا یا آمریکا. اما در حالی که بحران دهه‌ی ۱۹۷۰ احتمالاً پایان یافته، مشکلات هژمونی آمریکا که از نزدیک با آن بحران پیوند داشت، به هیچ وجه پایان نیافته. در واقع، دلایل خوبی وجود دارد که گمان کنیم دوره‌ی جدید گسترش سرمایه‌داری متمرکز بر چین مشکلات هژمونی آمریکا را حادث‌تر می‌کند.

قطعاً اعتقاد ندارم که این تفسیر جای‌گزین در مقایسه به دیدگاه هاروی جامع‌تر است. برای قضاوت درباره‌ی تفسیرهای جای‌گزین، آن‌ها باید براساس مقدار زیادی از مواد تجربی نظام‌مند ارزیابی شوند. در حالی که هاروی و وود هر دو مطالعه‌های تجربی را برای حمایت از تحلیل‌های خود نقل می‌کنند، خودشان در برابر امور تجربی به قدری محتاط هستند که تقریباً به یک فوبیا می‌ماند. بررسی دقیق‌تر واقعیت‌های عینی هم جنبه‌هایی از تحلیل آن‌ها را تأیید و هم تضعیف خواهد کرد، به‌ویژه ارزیابی‌هایشان از قدرت نسبی قدرت‌های بزرگ. به‌طور خاص، این بررسی قطعاً دیدگاه آن‌ها را نسبت به قدرت آمریکا، که به‌رغم ملاحظاتشان از نظر من همچنان در آن اغراق می‌شود، تعدیل خواهد کرد.

هژمونی عاریتی

هژمونی مداوم آمریکا عنصری مرکزی وود و هاروی در تعریف امپریالیسم جدید است. هر دوی آن‌ها این هژمونی را هم‌چون یک هژمونی به چالش گرفته و پرتناقض درک می‌کنند. اما مشخص نکردن یا اهمیت کافی ندادن به این چالش‌ها و تناقض‌ها به دلیل بی‌اعتنایی‌شان به واکاوی تجربی نظام‌مند است. این مسئله بر ارزیابی‌شان از قدرت نسبی نظامی آمریکا، چالش‌های اقتصادی نسبی که چین و اروپا مطرح می‌کنند، و رشد سریع وابستگی آمریکا به رقبای بالقوه‌اش تأثیر می‌گذارد. هر دو به درستی اشاره می‌کنند که تلاش‌های آمریکا برای دفاع از هژمونی در خطرش، آن را به اقداماتی سوق می‌دهد که هم برای خود و هم برای کل جهان خطرناک است. در واقع، وضعیت فعلی آمریکا سرشار از تناقض است. آمریکا در حالی که از روش‌های سرسختانه علیه یک دشمن استفاده می‌کند، دشمنان جدیدی می‌سازد. آزادی‌های دموکراتیکی که ادعای حمایت از آن‌ها را دارد، نه تنها پیشرفت نمی‌کنند بلکه حتی در خود آن کشور نیز به خطر می‌افتند. و هزینه‌های اقتصادی امپریالیسم جدید آمریکا را به سقوط در بدهی‌های بیش‌تری سوق می‌دهد و به این ترتیب، سلطه‌ای را که می‌کوشد به لحاظ سیاسی حفظ کند، از نظر اقتصادی به خطر می‌اندازد. به گفته‌ی وود، این پروژه متناقض است؛ و بنا به گفته هاروی، منطقی‌های سرمایه‌دارانه و سرزمینی عمیقاً ناسازگارند.

همه این‌ها درست است، اما در این زمینه هم‌چنان این احساس باقی می‌ماند که آن‌ها آمریکا را بسیار قوی‌تر از واقعیتش نشان می‌دهند. اولاً، هر دو مولف در قدرت نظامی آمریکا اغراق می‌کنند. هاروی می‌گوید که «آمریکا» از لحاظ قدرت نظامی «هنوز کاملاً قدرت‌مند باقی مانده» [۱۴] و وود ادعا می‌کند که هزینه‌های نظامی آن کشور بیش از ۴۰ درصد هزینه‌های نظامی کل جهان است. این ارزیابی تا حدی به این بستگی دارد که چگونه آن را اندازه‌گیری می‌کنید. اگر از نرخ‌های ارز (روش متعارف، که اغلب از آن استفاده می‌شود و به دلایلی مورد علاقه چپ‌هاست) استفاده کنید، قطعاً به نظر می‌رسد این‌گونه باشد. اما اگر شاخص برابری قدرت خرید (PPP) [۱۴-۱] (روشی که سنج‌های واقع‌بینانه‌تر از هم‌ارزی مادی در اختیار می‌گذارد و اکنون با توجه به تحقیق‌های اقتصادی گسترده امکان‌پذیر است اما بیش‌تر چپ‌ها از آن چشم‌پوشی می‌کنند) را معیار مقایسه قرار دهیم، نتیجه متفاوت خواهد بود. بر اساس این روش اندازه‌گیری، آمریکا در ۲۰۰۲ کمی کم‌تر از یک‌سوم هزینه‌های کل جهان را خرج کرده بود، یا کمی بیش از دو برابر مبلغی که چین خرج می‌کند. [۱۵] البته این هنوز هم بسیار بیش‌تر از سهم آمریکا از تولید جهانی است (۲۱ درصد). اما در هر صورت، بخش بزرگی از هزینه‌های آمریکا صرف تجهیزات اتمی و فناوری‌های پیشرفته می‌شود که ممکن است بر توانایی آن در مقابله با چالش‌گران هژمونی‌اش تعیین‌کننده باشد، اما تأثیر چندانی بر توانایی‌اش در هدایت جنگ‌های واقعی ندارد. نیروهای مسلح آمریکا در هجده ماه اول

اشغال عراق نتوانستند نظم و امنیت را برقرار کنند، خدمات عمومی را به سطح قبل از جنگ برسانند، یا تخریب مستمر تأسیسات نفتی را متوقف سازند.

استفاده از شاخص برابری قدرت خرید در ارزیابی به‌جای تخمین‌های مبتنی بر نرخ ارز تفاوت حتی بیش‌تری در درک قدرت نسبی اقتصادی کشورها ایجاد می‌کند. همه می‌دانند که آمریکا «بزرگ‌ترین اقتصاد جهان» است، به این معنی که بزرگ‌ترین محصول ملی را دارد. همه‌ی آمارها این را تأیید می‌کنند. اما نسبتاً چقدر بزرگ است؟ طبق مقایسه‌های مبتنی بر نرخ ارز، آمریکا تقریباً هشت برابر بزرگ‌تر از چین است که رتبه‌ی هفتم را دارد. طبق مقایسه‌های مبتنی بر برابری قدرت خرید، تنها ۱/۷ برابر بزرگ‌تر از چین است، که کشور شماره دو است. به علاوه، اگر نرخ‌های رشد بیست سال گذشته را پیش‌بینی کنید، به این نتیجه می‌رسید: در سال ۲۰۱۱ (فقط پنج سال دیگر [مقاله‌ی حاضر در ۲۰۰۶ نوشته شده - م]) تولید ناخالص داخلی چین هم از آمریکا و هم از اتحادیه اروپا پیشی خواهد گرفت. این سه کشور مجموعاً تولید مشابهی خواهند داشت، هر کدام حدود ۴ برابر بزرگ‌تر از ژاپن. با پیش‌بینی ده سال دیگر، تولید ناخالص داخلی چین تقریباً دو برابر آمریکا، کمی بیش از دو برابر اتحادیه اروپا و تقریباً ۷ برابر ژاپن خواهد بود. هم‌اکنون چین ۲۶ درصد فولاد جهان را تولید می‌کند (سهم اروپا زیر ۲۰ درصد و آمریکا زیر ۱۰ درصد است)، و پس از آمریکا بزرگ‌ترین واردکننده نفت است و به‌طور فزاینده‌ای بر بازارهای کالا تسلط دارد.

کشورهای هژمونیک پیشین در جهان کشورهایی بوده‌اند که بستانکار بوده‌اند. وضعیت بستانکاری‌شان به آن‌ها اهرمی می‌داد. حتی اگر مانند وود ادعا کنید که پیش از آمریکا واقعاً تنها یک هژمون سرمایه‌داری (یعنی بریتانیا) وجود داشت، این موضوع هنوز صادق است. هژمونی آمریکا پس از سال ۱۹۵۰ به‌شدت با وضعیت بستانکاری آن مرتبط بود. جهان به آن بدهکار بود، سود و خراج را در شکل‌های دیگر به آن می‌پرداخت. همه این‌ها زمانی به پایان رسید که هزینه‌های نظامی آمریکا تحت ریاست جمهوری ریگان به‌طور ناگهانی افزایش یافت تا اتحاد جماهیر شوروی را از گردونه‌ی رقابت خارج کند. آمریکا در ۱۹۸۴ به کشوری بدهکار تبدیل شد، وضعیتی که از آن زمان به‌طور فزاینده‌ای عمیق‌تر شده. بر اساس آخرین آمار (پایان ۲۰۰۳) بدهی‌های خالص بین‌المللی آمریکا به حدود ۳ تریلیون دلار (یا بیش از یک‌چهارم تولید سالانه آمریکا) نزدیک شده بود. این رقم هر ۳-۴ سال دو برابر می‌شود و اکنون هژمون فرسوده باید سالانه مبلغی معادل حدود ۱۰ درصد درآمد ملی خود را وام بگیرد. بخشی از این مبلغ قبلاً توسط سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی در آمریکا پوشش داده می‌شد، اما اکنون آمریکا در این زمینه نیز کسری دارد. استمرار هژمونی آن به این بدهی سریعاً رو به افزایش بستگی دارد. به عبارت دیگر، کشورهای دیگر به‌طور فزاینده‌ای مصرف و سرمایه‌گذاری آمریکا را تأمین مالی می‌کنند؛ آمریکا بیش‌تر از آن‌چه تولید می‌کند خرج می‌کند، در حالی که بقیه جهان در مجموع عکس آن را انجام می‌دهند. چه کسانی به آمریکا

وام می‌دهند؟ عمدتاً اروپا، ژاپن، دیگر کشورهای شرق آسیا و به‌طور فزاینده‌ای چین. عوامل دیگر نیز در همین جهت اشاره دارند، همان‌طور که جووانی آریگی در مقاله‌ای مهم به نام «هژمونی در حال فروپاشی» ذکر می‌کند که اخیراً در **نیولفت ریویو** منتشر شده است. [۱۶] اگرچه او قبول دارد که چین تنها چالش‌گر قابل قبول برای هژمونی آمریکا است، اما به نظر می‌رسد که هنوز به‌طور ضمنی ارزیابی‌های مرسوم درباره قدرت نظامی و اقتصادی چین را کم برآورد می‌کند.

آمریکا نه تنها از نظر مالی در حال کاهش دارایی‌های خود است، بلکه سیاست خارجی تهاجمی‌تر و یک‌جانبه‌گرتری که دولت بوش به‌ویژه از زمان حمله به مرکز تجارت جهانی دنبال کرده، به نظر می‌رسد همدلی گسترده نسبت به آمریکا را به عکس خود تبدیل کرده است. احساسات ضدآمریکایی به ندرت این قدر قوی بوده است. به‌گفته‌ی هاروی، هژمونی رضایت‌جای خود را به هژمونی زور داده است و در نتیجه، دوستان و همکاران از دست رفته‌اند. آریگی از عبارت «سلطه‌ی بدون هژمونی» برای توصیف این هم‌زیستی قدرت فیزیکی مداوم با نفوذ اخلاقی کاهش یافته استفاده می‌کند.

شاخص‌های دیگری نیز احتمال افول را در تأثیر فرهنگی ظاهراً شکست‌ناپذیر آمریکا نشان می‌دهند. شواهد فزاینده‌ای از کاهش یا از دست دادن برتری آمریکا در پژوهش‌های علمی، نشریات و حق ثبت اختراعات وجود دارد. [۱۷] و تدابیر امنیتی که پس از تخریب مرکز تجارت جهانی به اجرا درآمد، به‌شدت تعداد دانشجویان تحصیلات تکمیلی را که به دانشگاه‌های آمریکا پذیرفته می‌شوند، و نه فقط از کشورهای مشکوک، کاهش داده است. نمونه‌های دیگری نیز می‌توان اضافه کرد.

اگرچه آمریکا همچنان قدرت نسبی عظیمی دارد، اما این قدرت به‌طور فزاینده‌ای قدرتی عاریتی است. وام‌دهندگان نمی‌خواهند تا ابد این هژمونی را تأمین مالی کنند. اگر امپریالیسم جدید همانا عصر هژمونی آمریکا باشد، ظهور «پسامپریالیسم جدید» ممکن است نزدیک‌تر از آن چیزی باشد که این دو کتاب نشان می‌دهند. هر دوی آن‌ها به برخی از این مسائل اشاره می‌کنند، اما به نظر من نه با تأکید کافی. در این زمینه، مقاله‌ی «هژمونی در حال فروپاشی» آریگی تحلیلی دقیق‌تر، قاطع‌تر و به‌روزتر از جنبه‌های خودتخریبی سیاست آمریکا در پاسخ به افول هژمونی‌اش ارائه می‌دهد.

هاروی و وود علیه هارت و نگری

نویسندگانی که هاروی بیش‌تر از همه از آن‌ها نقل کرده عبارتند از هانا آرنه، رزا لوکزامبورگ و جووانی آریگی؛ و آن‌هایی که وود بیش‌تر اشاره کرده، طیف وسیعی‌اند از تاریخ‌نگاران سرمایه‌داری و امپریالیسم و (به شکلی ضمنی‌تر) مارکس. از این‌رو، هر دوی آن‌ها تداوم بحث‌های قدیمی و جدید مارکسیستی‌اند. اما هر دو به‌طور ضمنی پاسخ‌های جدلی به کتاب **امپراتوری هارت و نگری** نیز می‌دهند. [۱۸] هاروی و

وود هر دو تأکید می‌کنند که امپریالیسم سرمایه‌دارانه همچنان یک واقعیت است و آمریکا هنوز قدرت غالب جهان است. به نظر هاروی امپریالیسم در سی سال گذشته بازتاب جست‌وجوی نومیدانه برای ارزش اضافی در بحران طولانی‌مدت فوق‌انباشت است، در حالی که وود تأکید می‌کند که با جهانی شدن بیش از پیش سرمایه‌داری، نقش دولت به عنوان حافظ و مدیر این نظام نه تنها کاهش نیافته بلکه افزایش یافته است. تمامی این ایده‌ها را هارت و نگری به صراحت نفی کرده بودند؛ آن‌ها جهانی را تصور می‌کنند که در آن امپریالیسم پایان یافته، آمریکا تنها از مزایای نسبی برخوردار است و اقتصاد سرمایه‌داری رونق دارد (با وجود نقدهای خام آن‌ها بر مصرف‌گرایی نامکفی).

حتی تفسیرهای کاملاً متفاوتی نیز از نقاط توافق جزئی ارائه می‌شود. مثلاً وود نیز مانند هارت و نگری به مسئله‌ی کنترل مهاجرت اهمیت فراوانی می‌دهند. اما این موضوع از دو دیدگاه تقریباً متناقض تفسیر می‌شود. هارت و نگری آزادی حرکت («مسیرهای بی‌پایان») را به عنوان نخستین خواسته خود ذکر می‌کنند (دو خواسته‌ی دیگر آن‌ها دستمزد اجتماعی برای همگان و «حق بازتملک» است که کمی مبهم‌تر است)، اما همچنین باور دارند که بخش بزرگی از آزادی حرکتی که آن‌ها به دنبال آن هستند، در واقع از طریق مهاجرت‌های اخیر میلیون‌ها نفر از سراسر جهان به آمریکا و اروپای غربی به دست آمده است؛ مهاجرت یکی از راه‌هایی است که از طریق آن مردم جهان از پیش شروع به شکل‌دهی جهان کرده‌اند. اما وود این مسئله را به شکلی تقریباً معکوس می‌بیند:

«یکی از مهم‌ترین کارکردهای دولت - ملت در فرآیند جهانی شدن این است که اصل ملیت را اجرا کند؛ اصلی که مدیریت جابه‌جایی نیروی کار را از طریق کنترل‌های مرزی سخت‌گیرانه و سیاست‌های مهاجرتی محدودکننده در جهت منافع سرمایه ممکن می‌سازد.» [۱۹]

نمونه‌ی دیگری را در نظر بگیرید: جایی که هارت و نگری ادعا می‌کنند پیشرفت بزرگی در سال‌های اخیر در زمینه دستمزد اجتماعی به دست آمده و این را نیز نشانه‌ای از قدرت موجود مردم (به‌ویژه در آمریکا) می‌دانند، هاروی در مقابل فرسایش دستمزد اجتماعی (دولت رفاه و دیگر موارد) را به عنوان ویژگی شاخص امپریالیسم جدید می‌بیند که در تلاش است تا با افزایش ارزش اضافی، از جمله از طریق کاهش هزینه اجتماعی نیروی کار، بحران مزمن خود را حل کند تا فضایی برای کاهش مالیات ثروتمندان فراهم شود.

در این دو مثال، سبک اختلاف‌نظر یکسان است: چیزی را که هارت و نگری از یک سو و وود و/یا هاروی از سوی دیگر مطلوب می‌دانند، به عقیده اولی تا حدی محقق شده یا به عقیده دومی هنوز محقق نشده یا حتی پس گرفته شده است. باز هم، برای قضاوت در مورد این که کدام طرف درست می‌گوید، قطعاً باید به برخی شواهد تجربی ارجاع داده شود. من جرئت می‌کنم پیشنهاد کنم که این شواهد نشان خواهد داد که

هیچ‌یک از طرفین کاملاً برحق یا ناحق نیستند. نه هاروی و نه وود هیچ‌گاه به اندازه هارت و نگری از شواهد تجربی هراسی ندارند، اما هر دو این کتاب‌های جدید، مانند بسیاری از نوشته‌های مارکسیستی، از نظر من می‌توانستند از برخورد جدی‌تر با شواهد تجربی موجود پیرامون بسیاری از مسائل بهره‌مند شوند.

پایان ناخوشایند؟

نه وود و نه هاروی به طور جدی در مورد چگونگی پایان یافتن داستانی که تعریف می‌کنند، بحث نمی‌کنند یا در پی ارائه برنامه‌ی سیاسی نیستند. امید اصلی وود، که بسیار مختصر بیان شده، این است که محدودیت‌هایی که بر دموکراسی در کشورهای مختلف تحت سلطه آمریکا تحمیل شده، به «مبارزات واقعاً دموکراتیک» منجر شود که «قطعاً فضای رو به گسترشی برای آن وجود دارد»، [۲۰] و انتخاب لولا را نشانه‌ای مثبت ذکر می‌کند. هاروی بیش‌تر به امکان تغییر در داخل آمریکا امیدوار است، با واکنش‌های فزاینده‌ای علیه روش‌های سرکوب‌گرانه که نتایج نامطلوب آن‌ها آشکار می‌شود. او علیه ضدآمریکانگرای هشدار می‌دهد و از مخالفان امپریالیسم خارج از آمریکا می‌خواهد تا با کسانی که در داخل این کشور هستند، اتحاد برقرار کنند. هر دوی آن‌ها به طور مختصر به این موضوع می‌پردازند که آیا جای‌گزینی برای آمریکا به عنوان قدرت غالب می‌تواند وجود داشته باشد. وود از «رقبای آینده محتمل مانند چین یا روسیه» نام می‌برد، اما می‌گوید «اتحادیه اروپا... از نظر اقتصادی به طور بالقوه قدرت‌مندتر از آمریکا است.» [۲۱]

هاروی نیز به طور مختصر به چالش احتمالی اروپا یا ظهور شرق آسیا اشاره می‌کند. چین در بحث او به جز به عنوان مکانی مؤثر برای سرمایه‌گذاری مازاد سرمایه در حال حاضر جایی ندارد. امید او در سطح بین‌المللی این است که «بازگشتی به امپریالیسم نوع نیو دیل، ترجیحاً از طریق نوعی ائتلاف قدرت سرمایه‌داری که کائوتسکی مدت‌ها پیش تصور کرده بود» صورت گیرد (اگرچه او ذکر نمی‌کند که کائوتسکی استدلال کرده بود این اولترامپریالیسم از امپریالیسم ۱۹۱۴ بدتر خواهد بود). هاروی ادامه می‌دهد:

«... برساخت یک "نیو دیل" جدید به رهبری آمریکا و اروپا، هم در سطح داخلی و هم بین‌المللی، در مواجهه با نیروهای طبقاتی و منافع خاصی که علیه آن‌ها قرار دارند، قطعاً امری است که باید در این مقطع برای آن جنگید.» [۲۲]

هاروی به نظر می‌رسد در این زمینه خوش‌بین‌تر است که آمریکا می‌تواند از محافظه‌کاری قهرآمیز فاصله بگیرد؛ وود خوش‌بین‌تر است که مبارزات مؤثر می‌تواند در جاهای دیگر شکل بگیرد. اما به طور کلی، نتایج سیاسی هر دوی آن‌ها به طرز ناامیدکننده‌ای تیره و تار است.

به جای خوش‌بینی جادویی هارت و نگری، ما با واقع‌گرایی بدبینانه وود و هاروی روبه‌رو هستیم. با این حال، یک ضدامپریالیسم واقع‌گرا قطعاً نیازمند تحلیلی عمیق‌تر از منابع مقاومت است که به نوبه خود نیازمند تحلیل دقیقی از ذینفعان و قربانیان جهانی شدن است. نویسندگان بسیاری در چپ از هارت و نگری به دلیل ناتوانی در تعریف عامل انقلابی خود، «انبوهه»، به شدت انتقاد کرده‌اند. منتقدان آن‌ها تقریباً به طور الزام‌آور ایده انبوهه را به عنوان موجودی نامشخص رد می‌کنند. هر دوی این نویسندگان این انتقاد را مطرح می‌کنند. اما، با وجود تمام علاقه و بینش واقعی آن‌ها، هیچ‌یک از این کتاب‌ها تحلیل دقیقی از نیروهای طبقاتی که در جهان «سرمایه‌داری جهانی» وود یا «بحران مزم» هاروی مقابل یک‌دیگر صف‌آرایی کرده‌اند، ارائه نمی‌دهند. بدون پاسخ به چنین سؤالات مهمی، ما واقعاً تصویری کامل از دو سلسله‌مراتب هم‌پوشاننده‌ی کشورها و طبقه‌ها، که نظریه‌ی مؤثری از امپریالیسم را تشکیل می‌دهند، نداریم.

آریگی به کمک می‌آید؟

احیای بحث امپریالیسم، که کتاب‌های هاروی و وود نیز بخشی از آن است، هم‌چنان در پاسخ فکورانه‌ی جووانی آریگی به هاروی در مقاله‌ای که پیش‌تر به آن اشاره شد، ادامه دارد. بخش نخست این مقاله بیش‌تر تقدیر از هاروی است تا نقد او، به‌ویژه درباره‌ی مفاهیمی هم‌چون «ترمیم مکان‌مند-زمان‌مند» و «انباشت به مدد سلب مالکیت». این موضوع منطقی است، زیرا بسیاری از اندیشه‌های هاروی به‌شدت تحت‌تأثیر نوشته‌های آریگی بوده است. آریگی این تقدیر [۲۳] را با نقل‌قول از نتیجه‌گیری پیش‌تر ذکرشده‌ی هاروی به پایان می‌رساند که آن‌چه «قطعاً ارزش مبارزه دارد» بازگشت به نوعی امپریالیسم نیودیل کم‌تر تهاجمی است، چیزی شبیه به اولترامپریالیسمی که کائوتسکی تصور می‌کرد (اما، همان‌طور که تکرار می‌کنم، آن را توصیه نکرده بود).

این نقل‌قول در آن مقطع بدون هیچ نظری آورده می‌شود، بنابراین مشخص نیست که آیا آریگی نیز مانند من از این فراخوان ظاهری به ضد امپریالیست‌های امروزی برای بازگشت به چیزی که شبیه به امپریالیسم کلاسیک به‌عنوان بهترین گزینه است، شوکه شده بود یا خیر. اما بقیه‌ی مقاله‌ی آریگی تحلیلی از پیامدهای دراماتیک حمله به عراق است (که اندکی پس از نگارش کتاب‌های هاروی و وود رخ داد) و نتیجه‌ای را ارائه می‌دهد که آن را جای‌گزینی خوش‌بینانه‌تر نسبت به پیشنهاد تاریخی و واپس‌گرای هاروی می‌داند.

او به‌شکلی قانع‌کننده استدلال می‌کند که این حمله (که نقطه‌ی مرکزی پروژه‌ی نئومحافظه‌کارانه‌ی «سده‌ی نوین آمریکایی» بود) یک اشتباه بزرگ از سوی کسانی بود که در تلاش برای تقویت هژمونی آمریکا بودند. آمریکا به جای تلاش برای حفظ قدرت خود، این قدرت را به خطر انداخته و در این فرآیند،

فرصتی عظیم برای چین فراهم کرده تا به‌عنوان یک چالش‌گر هژمونیک بالقوه سر برآورد. او پیش‌بینی می‌کند که آمریکا با مشکلات بیش‌تری روبه‌رو خواهد شد؛ بدهی‌های بیش‌تر، ارتشی بیش‌ازحد درگیر و دوستان و پیروانی کم‌تر. گذشت زمان (احتمالاً در مدت کوتاهی) نشان خواهد داد که آیا این ارزیابی بیش از حد یک‌جانبه است یا نه. رویدادها، دست‌کم تا همین اواخر، قطعاً برخی از این ارزیابی‌ها را تأیید کرده‌اند. در همین حال، چین آشکارا از مشکلات آمریکا به‌عنوان فرصتی برای گسترش نفوذ خود در بسیاری از کشورهای آفریقایی، آسیایی و آمریکای لاتین استفاده کرده است. شرکت‌های چینی در خرید شرکت‌های بیمار و گاه نمادین غربی (مانند کامپیوترهای آی‌بی‌ام، خودروهای روور و غیره) جسورتر شده‌اند. و پنتاگون نیز با افزایش هزینه‌های جدید درباره‌ی هزینه‌های نظامی چین و هم‌چنین پیشنهاد اتحادیه اروپا برای پایان دادن به تحریم فروش تسلیحات به این کشور، به‌شدت نگران شده است.

آریگی نتیجه می‌گیرد که «چین برنده‌ی واقعی جنگ علیه تروریسم است»، صعود آن «یادآور صعود آمریکا در جریان جنگ‌های جهانی نیمه اول سده‌ی بیستم» است و شکست قابل‌پیش‌بینی پروژه‌ی «سده‌ی نوین آمریکایی» «احتمالاً پایان بی‌افتخار شصت سال تلاش آمریکا برای تبدیل شدن به مرکز سازمان‌دهی یک دولت جهانی» را نشان می‌دهد. [۲۴] این، مبنای تصحیح خوش‌بینانه‌ی او از نظر هاروی است:

«از بین رفتن افسانه‌ی "ملت ضروری" به این معنا نیست که آمریکا ممکن است در اقدامات تحریک‌آمیزی که می‌تواند منجر به درگیری با چین در مقیاس منطقه‌ای و شاید جهانی شود، مشارکت نکند، همان‌طور که در بدترین سناریوی هاروی تصور شده است. هم‌چنین به این معنا نیست که در مقطعی آمریکا و اروپا ممکن است نیروهای خود را در پروژه‌های "اولتراامپریالیستی" از نوعی که هاروی آن را تنها جای‌گزین واقع‌گرایانه برای "امپریالیسم نظامی خام" نومحافظه‌کاران آمریکا می‌داند، ادغام نکنند. اما به این معناست که هر دو جای‌گزین امروز کم‌تر محتمل به نظر می‌رسند تا دو سال پیش. و به ذهن‌های خوش‌بینانه‌تر ممکن است نشان دهد که جای‌گزین‌های کم‌تر خشونت‌آمیز و خیرخواهانه‌تر از آن‌چه هاروی پیش‌بینی کرده بود، به‌عنوان امکانات واقعی تاریخی در حال ظهور هستند.» [۲۵]

همان‌قدر که با اظهارات آریگی درباره‌ی صعود چین موافقم، نمی‌فهمم چرا این موضوع مبنای خوش‌بینی است. آیا او منتظر نوعی ابرامپریالیسم است که چین نیز یکی از شرکت‌کنندگان اصلی آن باشد؟ اگر چنین است، شاید نیاز داریم بیش‌تر در مورد ماهیت کشوری که ممکن است هژمون یا هم‌هژمون آینده‌ی ما شود، بدانیم. و این ما را بار دیگر به پرسش درباره‌ی طبقه بازمی‌گرداند. یکی از جنبه‌های بسیار مثبت مقاله آریگی این است که او به‌وضوح قدرت مادی واقعی چین را در مقایسه با آمریکا و اروپا می‌پذیرد. اما تا زمانی که چین در ارتباط با منافع و کشمکش‌های طبقاتی که در آن وجود دارد تحلیل نشود، تنها نسخه‌ی قدرت‌مندتری از چین کتاب‌های هاروی یا وود باقی می‌ماند.

بله، چین در حال حاضر بسیار قدرت‌مندتر از آن چیزی است که به‌طور متعارف تصور می‌شد. اما ساختار طبقاتی و کشمکش‌های آن چگونه تعیین می‌کنند که این قدرت در سطح بین‌المللی به چه نحوی به کار گرفته شود؟ و موضع صدها میلیون کارگر چینی با پیشرفت صنعتی شدن چه خواهد بود؟ آیا آن‌ها مانند پیشینیان خود در اروپا و آمریکا به‌طور مستقل سازمان‌دهی خواهند شد؟ آیا آن‌ها به یک طبقه برای خود تبدیل خواهند شد؟ آیا ایده‌های سوسیالیستی در میان آن‌ها شکوفا خواهد شد؟ چه زمانی چین با بحران‌های ناشی از فوق‌انباشت خود مواجه خواهد شد؟ آیا حزب حاکم آن می‌تواند بدون چالش قدرت خود را حفظ کند؟ رهبران چین چه برنامه‌ای دارند وقتی که به رهبران جهان تبدیل شوند؟

راستش نمی‌دانم باید نسبت به افول شیطانی که می‌شناسم خوش‌بین یا بدبین باشم، بدون این که بیش‌تر بدانم که از شیطان جدید چه انتظاری باید داشته باشم. هم‌چنین نسبت به چشم‌انداز این که یک طبقه حاکم سرکوب‌گر قدرت را به‌دست گیرد یا آن را با طبقه‌ای دیگر تقسیم کند، چندان خوش‌بین نیستم.

البته نمی‌توانم شکایت کنم که چرا آریگی، هاروی یا وود به این پرسش‌ها پاسخ نمی‌دهند در حالی که خودم نمی‌دانم چگونه به آن‌ها پاسخ دهم، یا حتی کجا باید به‌دنبال پاسخ باشم. اما به نظر من، برای پیشرفت نظریه‌ی امپریالیسم در دوره‌ای از تغییرهای حاد و احتمالاً قریب‌الوقوع ساختار قدرت بین‌المللی، بیش از هر زمان دیگری به دیدگاهی دوگانه نیاز داریم که سلسله‌مراتب طبقاتی را بر سلسله‌مراتب کشورها بیفزاید. و به‌طور ضمنی، جست‌وجو در سایت فروشگاه کتاب ضد اتحادیه‌ای یادشده برای «طبقه‌ی کارگر چین» تنها ۱۹۸ نتیجه‌ی اندک به‌دست می‌دهد.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Imperialism Old and New: A Comment on David Harvey's The New Imperialism and Ellen Meiksins Wood's Empire of Capital* نوشته‌ی Bob Sutcliffe که در این [لینک](#) قابل‌دسترسی است.

یادداشت‌ها

[۱]. از اندرو گلین و سام اشمن برای ابراز نظرات‌شان درباره‌ی پیش‌نویس این مقاله سپاس‌گزارم.

[2]. Patnaik 1990.

[3] Harvey 2003.

[4]. Wood 2003.

[5]. Harvey 2003, p. 182.

[6]. Wood 2003, p. 152.

[7]. Harvey 2003, p. 182.

[8]. Wood 2003, p. 154.

- [9]. Wood 2003, p. 167.
- [10]. Wood 2003, p. 117.
- [11]. Armstrong, Glyn and Harrison 1991.
- [12]. Maddison 2003.
- [13]. Patnaik 1990.
- [14]. Harvey 2003, p. 25.
- [۱-۱۴]. برابری قدرت خرید یا PPP (Purchasing power parity) گونه‌ای شاخص اقتصادی است که به عنوان تکنیکی برای تعیین ارزش پول‌های مختلف به کار می‌رود. نوعی نرخ مبادله می‌باشد که برابر است با نسبت هزینه‌های دو سید کالای یکسان در دو جامعه بر حسب ارزش‌های ملی - م.
- [15]. SIPRI 2004.
- [16]. Arrighi 2005a and 2005b.
- [17]. Broad 2004.
- [18]. Hardt and Negri 2000.
- [19]. Wood 2003, p. 137.
- [20]. Wood 2003, p. 168.
- [21]. Wood 2003, p. 156.
- [22]. Harvey 2003, p. 110.
- [23]. Arrighi 2005a, p. 50.
- [24]. Arrighi 2005b, p. 115.
- [25]. Arrighi 2005b, pp. 115-16.

منابع:

- Armstrong Philip, Andrew Glyn and John Harrison 1991, *Capitalism Since World War II*, Oxford: Blackwell.
- Arrighi, Giovanni 2005a, 'Hegemony Unravelling - 1', *New Left Review*, II, 32: 23-80.
- Arrighi, Giovanni 2005b, 'Hegemony Unravelling - 2', *New Left Review*, II, 33: 83-116.
- Broad, William T. 2004, 'U.S. Is Losing Its Dominance in the Sciences', *New York Times*, 3 May.
- Hardt, Michael and Antonio Negri 2000, *Empire*, Cambridge, MA.: Harvard University Press.
- Harvey, David 2003, *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.
- Maddison, Angus 2003, *The World Economy: Historical Statistics*, CDROM, Paris: OECD.

Patnaik, Prabhat 1990, 'Whatever Happened to Imperialism?', *Monthly Review*, 42: 1–6.

SIPRI 2004, *SIPRI Yearbook, Tables*, Stockholm: Stockholm International Peace Research Institute.

Wood, Ellen Meiksins 2003, *Empire of Capital*, London: Verso.

<https://wp.me/p9vUft-4iL> لینک مقاله در سایت «نقد»:



پیرامون فروپاشی جوامع نوع شوروی

۹ اکتبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: کمال خسروی

توضیح «نقد»: این نوشته نخستین بار در شماره‌ی ششم نشریه‌ی «نقد»، آذرماه ۱۳۷۰ (دسامبر ۱۹۹۱)، انتشار یافت.

چپ رادیکال مسلماً نه در پای کوبی تلویزیون‌های بورژوازی برای نمایش مکرر صحنه‌ی فروکشیدن مجسمه‌های لنین شریک است و نه در اندوه تراژیک متولیان و ریزه‌خوارانی که بر گرد این تندیس‌ها ضریح امام‌زاده‌های نان‌آور خود را بر پا کرده بودند و اکنون سرشکسته و پریشان یا راه انتحار را پیشه می‌کنند و یا بوسه بر آستان سرمایه می‌زنند. اما زمین‌لرزه‌ای اجتماعی و تاریخی که این بناهای سست‌بنیاد را به لرزه درآورده و تاب استواری تندیس‌های تنومند را از آن‌ها ستانده است، زمین را زیر پای چپ رادیکال نیز به تکان واداشته است؛ آن‌چنان که چپ نمی‌تواند بر سکویی استوار بایستد و با غول پلیدی که شادمان

و پای‌کوبان هاضمه‌ی خود را برای بلعیدن بخش عظیمی از نیروی کار انسانی آماده می‌کند، به مقابله برخیزد: چپ در مفصل بحران تئوری انتقادی و بحران چشم‌انداز تاریخی رهایی انسان در برزخ ایستاده است.

این برزخ، اما تنها معضل گروه کوچک روشنفکرانی نیست که در فاصله‌ی رؤیا و بیداری، در شکاف بین ایده‌های مبهم تحقق‌نیافته و واقعیت خشک و زمخت هستی‌پذیرفته، تقلا می‌کنند. این برزخ همانا، بازتاب موقعیت عینی و اجتماعی طبقه‌ای است که در فاصله‌ی نخستین تجربه‌ی شکست‌خورده‌ی خویش و چشم‌انداز بلاواسطه‌ی اسارت و استثمار قدیمی، بی‌چاره و درمانده ایستاده است. هم‌چنین، بازتاب جایگاه اجتماعی طبقه‌ای است که در فاصله‌ی آرمانی گویی بر بادرفته و تداوم استثمار روزمره، شاهد و ناظر گنگ رویدادهای شتابان است.

چپ از یک سو در منگنه‌ی فشاری مضاعف است؛ زیرا هم شرایط عینی زندگی‌اش لحظه به لحظه سخت‌تر می‌شوند و هم شمار وظایف دشواری که پیش رو دارد، بیش از پیش افزایش می‌یابند. از سوی دیگر، اگر این موقعیت تاریخی تازه را در پرتو منطق تحول تاریخی بنگریم، می‌بینیم که فشارهای اقتصادی و اجتماعی به‌طور عینی، و فشارهای سیاسی و ایدئولوژیک به‌طور ذهنی، تاریخاً و منطقاً امکان‌گشایش نوینی را نوید می‌دهند. چپ باید این موقعیت و این وظایف را جدی بگیرد.

۱

پیش از هر چیز باید انگشت تأکید را بر این نکته نهاد که علل فروپاشی جوامع نوع شوروی هنوز تحلیل و نقد نشده است. به عبارت دیگر، باید با این تأکید توجه را به سوی دیدگاه‌هایی که مدعی چنین تحلیلی هستند جلب کرد و با بررسی دقیق نقاط عزیمت و پایه‌های استدلال‌شان، نقاط اشتراک و نهایتاً ناتوانی‌شان را در چنین تحلیلی نشان داد.

۱ - انتقاد بورژوایی از جوامع نوع شوروی، علل فروپاشی این جوامع را مسلماً با اتکا به تحلیل خود از شکل‌گیری و سازمان اجتماعی آن‌ها توضیح می‌دهد. دیدگاه بورژوایی، سازمان اجتماعی جامعه‌ی روسیه‌ی بعد از انقلاب اکتبر و پس از آن، سازمان اجتماعی جوامع اروپای شرقی، چین، کوبا و کشورهای نظیر آن‌ها را سوسیالیسم می‌نامد و این نوع سازمان را به‌مثابه‌ی تحقق طرح مارکس و انگلس که نخست به‌دست لنین و بلشویک‌ها جامعه‌ی عمل پوشیده است، تلقی می‌کند. مشخصات این نوع جوامع که در عین حال

مشخصات سوسیالیسم نامیده می‌شود، به لحاظ سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ایدئولوژیک تعریف شده است.

از نظر سیاسی دولت در این جوامع مسلماً نهادی است توتالیتر که تمام امور را در دست دارد و تمام شئون زندگی اجتماعی را تعیین می‌کند. استبداد و خودکامگی رهبران، وجه مشخصه‌ی این دولت است. دیدگاه بورژوایی، استالین و دولت استالینی را نمونه‌ی ایده‌آل رهبر و دولت در جامعه‌ی سوسیالیستی می‌داند و از هیچ فرصتی برای تأکید بر این نکته که استالین وارث برحق لنین، و لنین به‌نوبه‌ی خود شاگرد وفادار مارکس است، دریغ نمی‌کند. چنین دولتی، تنها با اتکا به سازمان پلیسی و اطلاعاتی بسیار وسیعی که بر همه‌ی شئون زندگی فردی و اجتماعی سلطه دارد، می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. به‌همین دلیل، فروکشیدن مجسمه‌ی دزرژینسکی، که بنیان‌گذار ک. گ. ب نامیده می‌شود، سمبل ناتوانی این سازمان امنیتی و اطلاعاتی و در نتیجه اضمحلال دولت سوسیالیستی است.

از نظر اقتصادی، وجه مشخصه‌ی جامعه‌ی سوسیالیستی، امحای شکوفایی فردی تلقی می‌شود، زیرا با از میان برداشتن مالکیت خصوصی بر ابزار تولید، رقابت را که با سرشت انسان عجین است، حذف می‌کند. به این ترتیب زمینه‌ی تلاش انسان را برای حفظ خود به قیمت نابودی دیگران، تلاشی که در تحلیل نهایی موجب شکوفایی و رونق کل جامعه است، نابود می‌کند. انتقاد بورژوایی هیچ‌گاه از تکرار این اعتراض که حذف مالکیت خصوصی بر ابزار تولید با سرشت انسان ناسازگار است، خسته نشده است؛ و در ارائه‌ی نمونه‌هایی برای فلاکت انسان در جوامع نوع شوروی — جوامعی که در آن‌ها گاه مالکیت یک ماشین تحریر هم ممنوع بوده است — در مضیقه قرار نگرفته است. انتقاد بورژوایی هرگز از هیچ فرصتی برای سوسیالیستی قلمداد کردن جوامع نوع شوروی فروگذار نکرده و در تأکید خود بر ضرورت برقراری مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و رقابت سرمایه‌دارانه در این جوامع، هرگز صراحت لهجه‌اش را از دست نداده است.

به‌عبارت دیگر، انتقاد بورژوایی هرگز نپذیرفته است که خوش‌رقصی‌های «دمکراتیک» رهبران پیشین و کنونی جوامع نوع شوروی ضامن مطمئنی برای بسط روابط سرمایه‌داری در این جوامع باشند. رهبران سیاسی غرب و تئوریسین‌های بورژوا همواره تأکید کرده‌اند که درست است قلب‌شان برای مردم گرسنه‌ی شوروی در سینه می‌تپد و درست است که سرما و قحطی تهدیدکننده‌ی میلیون‌ها نفر خواب آرام را از چشم نگران آن‌ها ستانده است، اما بی‌تعارف، تا زمانی که تکلیف امنیت سرمایه، یعنی به‌طور دقیق تکلیف مالکیت مطمئن و بی‌خطر بر ابزار تولید روشن نشده باشد، نمی‌توان به ندای «قلبی برای روسیه» [۱] پاسخ

مثبت داد. هرچه باشد، سرمایه محصول و مروج عقلانی شدن روابط اجتماعی است و در نتیجه نمی‌تواند به‌جای سرش، به فرمان قلبش تصمیم بگیرد.

البته این که پس از چندین و چند کنفرانس و پس از به‌دست‌آوردن تضمین‌های نسبتاً قانع‌کننده می‌شود برخی محصولات کشاورزی انبارهای بازارهای مشترک را — که قرار بوده است به دریا بریزند — روانه‌ی شوروی کرد، ناشی از ناتوانی سازمان‌های مدافع محیط زیست برای دفاع از حقوق ماهیان و حیوانات آبی نیست، بلکه ناشی از کابوسی است که شیخ میلیون‌ها انسان گرسنه — آن‌هم در جامعه‌ای که چفت و بست کنترل دولتی در آن سست شده است — می‌آفریند. کابوسی که زنان سرمایه را از ترس این که مبادا آن‌چه رشته شده، پنبه شود، می‌لرزاند. امروز شوق سرمایه برای فتح بازارهای بکر، نمی‌تواند خود را از چنگ کابوس «وقایع غیرقابل پیش‌بینی» رها کند، زیرا این عنوان ظاهر بی‌ضرر «وقایع غیرقابل پیش‌بینی»، اصطلاحی است که زبان دیپلماتیک برای نامیدن انفجارهای لجام‌گسیخته‌ی اجتماعی و انقلابی انتخاب کرده است و بورژوازی به‌خوبی می‌داند که این نام‌گذاری محترمانه هیچ چیز از محتوای وحشتناکش نمی‌کاهد. به‌همین دلیل نیز، رهبران شوروی در مذکرات‌شان با رهبران غربی همواره تأکید می‌کنند که برای «گدایی» نیامده‌اند و به‌عنوان شاهد، احتمال «وقایع غیرقابل پیش‌بینی» را به حریف گوشزد می‌کنند و به‌خوبی می‌دانند که این اصطلاح برای رهبران دولت‌های بورژوا نیازی به ترجمه ندارد. همه‌ی آن‌ها به‌خوبی می‌دانند که حتی در عصر بی‌اعتبارشدن انقلاب‌ها و ارزش‌هایی که به واژه‌ی انقلاب گره خورده‌اند، بهتر است از به‌کاربردن این گونه واژه‌ها پرهیز کنند. آن‌ها که کوس رسوایی انقلاب‌ها را بر بام عالم می‌زنند، بیش‌تر از بسیاری انقلابیون ناباور به امکان انقلاب^۱ باور دارند.

به این ترتیب از دیدگاه بورژوازی وجه مشخصه‌ی اقتصاد و تولید مادی در جامعه‌ی سوسیالیستی، عقب‌ماندگی و رکود است؛ در جا زدن رشد صنعتی و ویرانی تولید کشاورزی است.

از نظر روابط اجتماعی انسان با انسان، سوسیالیسم به این روایت برابر است با مرگ دموکراسی، با حذف آزادی فردی، با امحای آزادی بیان، اجتماعات، تحزب و غیره. حذف دموکراسی نیز به‌نوبه‌ی خود برابر است با از بین رفتن زمینه‌های رشد و شکوفایی فرد و در تحلیل نهایی پژمردگی جامعه. جامعه‌ی سوسیالیستی^۲ منکر و نقطه‌ی مقابل نظام پارلمانی است و نظام پارلمانی شرط اجتناب‌ناپذیر تحقق دموکراسی محسوب می‌شود. پارلمان نه تنها ناموس و قاموس دموکراسی است، بلکه کشفی است برگشت‌ناپذیر که به‌طور جاودانه امکان زندگی آزاد انسان‌ها را در کنار یک‌دیگر تأمین خواهد کرد. تعریف پارلمان نیز، آن‌قدرها دشوار نیست. مردم حق دارند هرچند سال یک‌بار، آزادانه حاکمان خود را انتخاب

کنند. تعیین این که چه کسی حق انتخاب کردن و انتخاب شدن دارد، کار قانون اساسی است و قانون اساسی هم البته با توجه به شرایط زمانی و مکانی مختلف، تفاوت می‌کند. مثلاً اگر در فلان جامعه شرکت کمونیست‌ها در انتخاب کردن، چه رسد به انتخاب شدن، ممنوع باشد، البته خللی در دموکراسی پارلمانی ایجاد نمی‌کند. قانون اساسی جمهوری پارلمانی آزادی **بدون قید و شرط** همه‌ی گروه‌ها و احزاب و عقاید و برنامه‌های سیاسی را به رسمیت می‌شناسد و معتقد است که بدون قید و شرط بودن، اصلاً مغایرتی با قید و شرط گذاشتن برای این یا آن گروه یا حزب ندارد. حفظ نظام پارلمانی نخستین اصل قانون اساسی بورژوازی است و با اتکا به عقل سلیم و استدلالی که عوام هم آن را می‌توانند بفهمند و بپذیرند، فعالیت کسانی را که خواهان سرنگونی این نظام‌اند، ممنوع می‌کند. با این همه، اگر در قانون اساسی جامعه‌ای آزادی بدون قید و شرط همه‌ی احزاب و گروه‌ها تضمین شده باشد، جز آزادی آن‌ها که معتقد به برقراری و حفظ روابط سرمایه‌داری در جامعه‌اند، مسلماً شرط جمهوری پارلمانی رعایت نشده است. این جامعه غیرآزاد و حکومتش توتالیتر است. به‌رحال همان‌طور که هر عقل سلیمی هم می‌تواند بپذیرد، منظور بورژوازی از آزادی، آزادی خودش است و آن‌جا که خودش آزاد نباشد، آزادی نیست.

با این ترتیب یک وجه مشخصه‌ی دیگر جوامع سوسیالیستی از نظر بورژوازی، فقدان پارلمان و آزادی احزاب سیاسی است؛ عاملی که هم فقدان آزادی فردی و هم ضرورت حکومت تک‌حزبی در این جوامع را توضیح می‌دهد. به‌عبارت دیگر، پارلمان به‌مثابه‌ی معیاری برای تعیین قلمرو آزادی به‌کار می‌آید و مرزهای آزادی را از ناآزادی در حکومت تک‌حزبی تا آزادی صوری در دموکراسی پارلمانی تعیین می‌کند. بنا به شیوه‌ی استدلال بورژوازی حکومت تک‌حزبی ماهیتاً مبتنی است بر حذف امکان آزادی عقیده، در نتیجه برای ایجاد این امکان، ناگزیر باید به قطب مقابل آن، یعنی دموکراسی پارلمانی رفت. اما دموکراسی پارلمانی نیز خود مبتنی است بر حق انتزاعی. بنابراین آن‌چه در استدلال بورژوازی حذف می‌شود، امکان دموکراسی حقیقی است. به‌همین دلیل حرکت جوامع نوع شوروی به‌سوی دموکراسی پارلمانی، درواقع از استدلال بورژوازی پیروی می‌کند.

تعریف جنبه‌ی ایدئولوژیک جامعه‌ی سوسیالیستی برای بورژوازی هرگز کار دشواری نبوده است، اگرچه مبارزه‌ی ایدئولوژیک بورژوازی برای اثبات جنبه‌ی ایدئولوژیک جامعه‌ی سوسیالیستی به آسانی پیش نرفته است. از این دیدگاه جامعه‌ی سوسیالیستی یعنی ادغام حزب، دولت و ایدئولوژی مارکسیستی یا کمونیستی در یک ارگان واحد و سراسری. به این ترتیب دیگر نه جایی برای آفرینش هنری و ادبی باقی می‌ماند و نه فرصتی برای شکوفایی فرهنگی. نظام آموزشی موظف است به قوانین جاودان و مقدس ماتریالیسم

دیالکتیک وفادار بماند و علوم طبیعی و اجتماعی نیز وظیفه‌ای جز این ندارند که تنها در راه اثبات این قوانین بکوشند. در این جامعه، علم به خودی خود بی‌ارزش است. تا آن جا که بتواند شاهدهی برای درستی اصل تغییر کمیت و کیفیت ارائه دهد، وظیفه‌اش را انجام داده و اگر هم هوس حقیقت‌جویی به سرش بزند، از راه علم پرولتری خارج شده و به چاه علم بورژوایی افتاده است.

از این دیدگاه، دولت در جامعه‌ی سوسیالیستی، برخلاف دولت در دموکراسی پارلمانی ایدئولوژیک است. ایدئولوژی حاکم نیز هدف دیگری جز بسط روابط فرادستی-فرودستی ندارد. انسان جامعه‌ی سوسیالیستی، مرتبه‌ای است از سلسله‌مراتبی هرمی. هر فرد - جز رهبر رهبران - هم زیردست و در نتیجه متعلق و چاپلوس است و هم بالادست و در نتیجه جبار و زورگو. فرمانبر و فرمانده هم‌زمان است. روان‌شناسان هواخواه دموکراسی، حتماً تاکنون تئوری‌های بی‌بدیلی درباره‌ی انشقاق شخصیت و اسکیزوفرنی اجتماعی در انسان جامعه‌ی سوسیالیستی ساخته و پرداخته‌اند.

همان‌طور که اشاره شد، اگرچه جنبه‌ی ایدئولوژیک جامعه‌ی سوسیالیستی برای دیدگاه بورژوایی کاملاً بدیهی است، اما مبارزه‌ی ایدئولوژیک بورژوازی برای نشان دادن این جنبه همیشه آسان نبوده است. از بین بردن خاطره‌ی احترام‌آمیز نبرد استالین‌گراد و شکست فاشیسم، از ذهن میلیون‌ها آدمی که به جنبش‌های ملی، ضداستعماری و حتی مذهبی خود رنگ سوسیالیستی می‌زدند، کاری توان‌فرسا برای دستگاه ایدئولوژیک بورژوازی بوده است. برعکس امروز، سیر وقایع از قدرت خلاقه‌ی ایدئولوگ‌های بورژوا سبقت گرفته است و نمایش صاف و ساده‌ی آنچه در شوروی یا آلمان شرقی گذشته و می‌گذرد، یا مصاحبه‌ی تلویزیونی با رهبران سوسیالیست بلغارستان، آلبانی یا یوگسلاوی گوی سبقت را از خلاقیت ادبی و هنری و قدرت استدلال علمی ایدئولوگ‌های بورژوا می‌رباید. امروز بورژوازی می‌تواند حقوق‌های گزافی را که به استادان، نظریه‌پردازان، حقوق‌دانان و دانش‌مندان در مؤسسات تحقیقاتی می‌پرداخته، پس‌انداز کند و تنها آن‌ها را به مدال افتخاری برای فعالیت‌های ثمربخش گذشته‌شان مفتخر سازد. امروز هیچ محصول سینمایی پرخرجی از هالیوود نمی‌تواند به اندازه‌ی یک فیلم مستند سیاه و سفید از وضع زندگی کارگران سیبری، کارگران اروپایی را از سوسیالیسم بترساند. حمله‌ی عظیم و سراسری ایدئولوژی بورژوایی به انقلاب، به سوسیالیسم و به تئوری انتقادی و انقلابی، امروز برای انتخاب اسلحه در مضیقه نیست.

تصویری که دیدگاه بورژوایی از چهره‌ی ایدئولوژیک جامعه‌ی سوسیالیستی ارائه می‌دهد، با نقش دوگانه‌ی ایدئولوژی «حقوق بشر» آسان‌تر قابل توضیح می‌شود. بورژوازی ایدئولوژی «حقوق بشر» را ایدئولوژی نمی‌داند، در نتیجه فقدان رعایت «حقوق بشر» را در جامعه‌ی سوسیالیستی شاخص سلطه‌ی ایدئولوژی بر

این جوامع تلقی می‌کند و با اتکا به ماهیت «غیرایدئولوژیک» بیانیه‌ی حقوق بشر، نظام جامعه‌ی بورژوازی را عاری از سلطه‌ی ایدئولوژی حاکم قلمداد می‌کند.

تحلیل بورژوازی از علل فروپاشی جوامع نوع شوروی اساساً مبتنی است بر موضع **ماقبل تجربی** [apriori] و **طبقاتی** بورژوازی نسبت به سوسیالیسم. این نکته واجد اهمیت بسیاری است، زیرا موضع ماقبل تجربی نسبت به سوسیالیسم و توضیح علل فروپاشی جوامع نوع شوروی از این موضع، روشی است که تنها ویژه‌ی بورژوازی نیست. از این دیدگاه، سیر تحول جوامع نوع شوروی، از آغاز شکل‌گیری‌شان تا کنون، **مثال** بارزی برای درستی موضع بورژوازی نسبت به سوسیالیسم است. بنا بر این علل فروپاشی در خود واقعیت اجتماعی نهفته نیست، بلکه واقعیت اجتماعی خود محصول نادرستی دیدگاه سوسیالیستی ارزیابی می‌شود.

دیدگاه بورژوازی فروپاشی جوامع نوع شوروی را نشانه‌ی **شکست تاریخی** سوسیالیسم و کمونیسم می‌داند، شکستی که **از همان آغاز مقدر** بوده است. باید توجه داشت که تأکید «علمی» بورژوازی بر تاریخ و واقعیت جوامع نوع شوروی برای اثبات بی‌اعتباری سوسیالیسم و کمونیسم، موضعی ایدئولوژیک-طبقاتی است که در لفافه‌ی بیانی‌شناسانه پیچیده شده است. این که ما مدعی شویم که واقعیت نادرستی یک تئوری را نشان می‌دهد، همیشه دو پیش شرط دارد. اول این که از پیش نسبت به نادرستی تئوری مطمئن نیستیم و ثانیاً اگر واقعیت با تئوری ناسازگار بود، به‌طور بلاواسطه به نادرستی تئوری رأی نمی‌دهیم، چه بسا که شرایط تحققش فراهم نبوده باشد. تاریخ علم مثال‌های فراوانی از تئوری‌هایی که در آغاز متناقض با واقعیت جلوه می‌کرده‌اند، به‌دست داده است. به‌عبارت دیگر وقتی ما تئوری را با واقعیت محک می‌زنیم، فرض می‌گیریم که تئوری می‌تواند درست یا نادرست باشد، و در پایان، واقعیت را **دلیلی** برای نادرستی تئوری می‌دانیم و نه **مصدق** یا **مثالی** برای نادرستی آن. فرق می‌کند. از دیدگاه بورژوازی، سوسیالیسم محکوم به شکست است و واقعیت جوامع نوع شوروی، تنها نقش **مثال** خوبی را ایفا می‌کند که می‌تواند برحق بودن دیدگاه بورژوازی را نشان دهد. این شیوه‌ی برخورد، تئوری را از آغاز درست یا نادرست تلقی می‌کند و واقعیت را خدمت‌گزار موضع ماقبل تجربی خود می‌داند؛ اگر هم واقعیت «مثال خوبی» برای درستی موضعش نبود، آن‌گاه ناگزیر می‌شود سر و دم واقعیت را به قواره‌ی موضعش ببرد. فرق نمی‌کند. اگر تئوری مارکس را از آغاز محکوم به شکست بدانیم، آن‌گاه هر موفقیتی در واقعیت را ناگزیریم به هر شیوه‌ی ممکن وارونه جلوه دهیم تا به موضع ما لطمه‌ای وارد نیاید. برعکس

اگر تئوری مارکس را از آغاز جاودانه درست بدانیم، آن گاه ناگزیریم هر برگه‌ای علیه آن را، پنهان کنیم. به این ترتیب نخستین مدعی تحلیل و نقد علل فروپاشی جوامع نوع شوروی، کاری بیش‌تر از بیان ایدئولوژیک موضع طبقاتی بورژوازی انجام نمی‌دهد.

۲ - دومین دیدگاه مدعی تحلیل علل فروپاشی جوامع نوع شوروی، دیدگاه مارکسیسم رسمی است، یعنی دیدگاه احزاب حاکم یا سابقاً حاکم در این جوامع و احزاب برادر و نیمه‌برادر آن‌ها در سراسر جهان. این دیدگاه گذشته از آن که مانند دیدگاه نخست مسلماً علل فروپاشی را بر اساس تحلیل خود از نحوه‌ی شکل‌گیری جوامع نوع شوروی توضیح می‌دهد، وجوه اشتراکِ شاخص دیگری نیز با دیدگاه نخست دارد که در همان آغاز قابل رؤیت‌اند. اما برای جسته نمودن این وجوه اشتراک باید تقسیم‌بندی درونی حاملین دیدگاه دوم را با دقت بیش‌تری مورد مطالعه قرار داد.

دیدگاه دوم نیز در برخورد به تاریخ و واقعیت جوامع نوع شوروی روشی همانند دیدگاه اول دارد، منتهی با نقطه‌ی عزیمتی وارونه. از نظر مارکسیسم رسمی، تئوری مارکس و سوسیالیسم مارکسیستی، که از بلشویسم و لنین به آن‌ها رسیده است، به‌طور ماقبل تجربی درست است. در نتیجه هر واقعه‌ای که دلیلی بر رد آن باشد، یا توطئه‌ی بورژوازی است یا ناشی از کمبود معلومات کسانی که آن واقعه را تشریح می‌کنند. از آن جا که مارکسیسم **ایدئولوژی** دیدگاه دوم است، کارکر تنظیم‌کننده‌ی هستی اجتماعی گروهی را دارد که حکومت را در دست دارد. در نتیجه، واقعیت **به‌طور واقعی** در چشم اینان وارونه جلوه می‌کند و این واقعیت خیالی به‌طور واقعی جلوه داده می‌شود. به‌همین دلیل وقتی این ایدئولوژی کارایی خود را از دست می‌دهد و نظام سیاسی مبتنی بر آن امکان پایداری ندارد، حاملان آن بر سر یک دوراهه قرار می‌گیرند: یا همین واقعیت تازه را در شکل سوسیال دمکراتیک آن کماکان تحقق این‌بار واقعی مارکسیسم، یا راه درست تحقق سوسیالیسم تعریف می‌کنند و یا به‌سوی انزوا در فرقه‌های کوچکی میل می‌کنند که با بدخوبی، خشونت، نوستالژی در انتظار رستاخیز خدای مرده‌ی خویش ریاضت می‌کشند و گناه‌کاران شوریده بر این خدای مرده را از روز ظهور مهدی موعودی می‌ترسانند که جهان را به دریایی از خون کافران بدل خواهد کرد.

احزاب و گروه‌های کمونیستی هوادار شوروی، که اکنون همگی یک‌باره و فی‌الجمله به احزاب سوسیال دمکراتیک بدل شده‌اند، جزو بخش سابق‌الذکرند. این گروه از این که به‌وسیله‌ی بلشویسم از «مارکسیسم اصیل» منحرف شده‌اند، خود را نکوهش می‌کنند و به‌خود انتقاد دارند! از این که منشویک‌ها را در تاریخ

شوروی و منشویسم را در هر جنبش اجتماعی دشنام داده‌اند، از این که چند صباحی همراه تروتسکی شده‌اند، از این که فریب دیکتاتوری پنهان لنین و دیکتاتوری آشکار استالین را خورده‌اند، از این که کائوتسکی را یک عمر مرتد دانسته‌اند و خلاصه از این که کمونیست در معنای معین تاریخی آن بوده‌اند، به شدت پشیمان‌اند. اما به تناسب اوضاع و احوال اجتماعی مختلف و به تناسب محیطی که در آن حضور دارند، خود را هم چنان منتسب به مارکس می‌دانند. اگر کمونیست‌های کشورهای به اصطلاح جهان سوم‌اند، خود را پیرو حقیقی و راستین تئوری مارکس مبتنی بر ضرورت رشد نیروهای مولده معرفی می‌کنند و از این که چشم‌شان پیش از این به وسیله‌ی لنین بسته شده بوده است، متأسفانند. آن‌ها از «انقلاب علیه کتاب کاپیتال» سرخورده‌اند و اکنون بدون انقلاب، خواستار تحقق «ایدئولوژی کاپیتال» اند. اگر سوسیالیست‌های کشورهای اروپایی‌اند، ترجیح می‌دهند اسم مارکس را تنها به‌عنوان دانشمند برجسته‌ی قرن نوزدهمی در اسناد خود ذکر کنند و بیش‌تر مایلند که در کنار مارکس، از شایستگی‌های لاسال و سپس برنشتاین نیز یاد کنند. هم اینان، البته در محافل خصوصی که ضرر سیاسی چندانی را موجب نمی‌شود و برعکس وجهه‌ی شخصی را ترمیم می‌کند، از مارکس هم دفاع می‌کنند.

این بخش از مارکسیسم رسمی که از تاریخ واقعی خویش شرمگین است، اما هنوز قصد ندارد از مرزهای سوسیال دموکراسی تجاوز کند، بهترین لقمه‌های تئوریک را در سفره‌ی مباحثات و انتقادهای چپ نو یافته است. کسانی که تا دیروز انتقادهای چپ نو را به‌مثابه‌ی اعتراض سوسیال دمکراتیک به مارکسیسم و کمونیسم محکوم می‌کردند، حالا واژه‌ها و اصطلاحات چپ نو را به‌طور جویده جویده تکرار می‌کنند و به این ترتیب نشان می‌دهند که لااقل در ارزیابی انتقاد چپ نو صادق بوده‌اند و منطق منسجمی داشته‌اند! زیرا، تا زمانی که خود به احزاب سوسیال دمکرات بدل نشده بودند حاضر نبودند انتقادهایی را که سوسیال دمکراتیک می‌نامیدند، بپذیرند!

بخش دیگری از حاملین دیدگاه دوم، وجه اشتراک دیگری با دیدگاه بورژوازی دارند و به‌همین دلیل نیز سرنوشت دیگری داشته‌اند. اینان کسانی هستند که در سوسیالیستی خواندن و کمونیستی نامیدن جوامع نوع شوروی با بورژوازی رقابت داشته‌اند. کسانی که حتی تا همین دو سال پیش هم حاضر بودند به گورباچف رضایت بدهند و کماکان از سوسیالیسم در شوروی دفاع کنند؛ آن‌هم از سوسیالیسمی که مسلماً شجره‌ی طیبه‌اش به مارکس می‌رسد و تازه اشکال‌های غیردمکراتیک استالینیستی‌اش هم در دمکراتیسم پرسترویکا برطرف شده است. اما از آن‌جا که حتی همین سوسیالیسم گورباچفی هم نتوانسته است در برابر قدرت واقعیت دوام آورد، اینان ناگزیر شده‌اند که وجه اشتراک خود را با بورژوازی از زاویه‌ی سوسیالیستی نامیدن

این جوامع حفظ کنند، ولی اشتراکی را که با بورژوازی از زاویه‌ی **روش** بررسی و تحلیل داشتند، رها کنند و به «روش علمی» روی آورند. زیرا تا پیش از این نیز از آغاز قسم خورده بودند که حق با مارکس، لنین یا استالین است و واقعیت مجبور است دست و پای خود را به اندازه‌ی این تخت‌خواب ببرد، در نتیجه واقعیت را معیاری برای محک زدن تئوری نمی‌دانستند. اما اکنون ترجیح داده‌اند با انتخاب روش «علمی» اعتراف کنند که واقعیت نادرستی آن تئوری را آشکار کرده است. حاصل این که: آن چه بود سوسیالیسم بود و از آن جا که آن چه بود فقر و بدبختی و اسارت بود، پس سوسیالیسم هیچ معنایی جز فقر و بدبختی و اسارت ندارد. معادله‌ی ساده‌ای است. بنابراین آن‌ها، چه زمانی که در قدرت بودند و چه اکنون که در رکاب سرمایه‌ی غلامی می‌کنند، با بورژوازی هم‌صدار بودند که آن چه بود سوسیالیسم بود. این هم‌صدایی البته سرنوشت ویژه‌ی خود را داشته است، زیرا این بخش از مارکسیسم رسمی و شرمنده و پشیمان از سوسیالیسم، چنان دوآتشه هوادار سرمایه‌داری است که حتی خود بورژوازی را هم دچار حیرت کرده است، به طوری که بورژوازی نمی‌تواند به اندازه‌ی کافی برای درمان لبان سوخته و تشنه‌ی آزادی سرمایه‌داری مرهم تولید کند. به علاوه این تشنگی و ولع آن قدر خطرناک است که گرایش فاشیستی‌اش در بین کروات‌های یوگسلاوی، خود بورژوازی داخلی و خارجی را وحشت‌زده — و البته شرمنده — می‌کند. این دسته از سوسیالیست‌های سابق، نه تنها حالا — و البته به «روش علمی» — به همان نتیجه‌ی اولیه‌ی بورژوازی رسیده‌اند که سوسیالیسم منادی بدبختی بشر است، بلکه علاوه بر دشمنی با سوسیالیسم از آن طلب‌کار هم هستند، چراکه عمرشان و همه‌ی سرمایه‌های به‌دست نیامده‌شان را در «سوسیالیسم» بر بادرفته می‌دانند.

به هر حال بازگشت این بخش از سوسیالیست‌ها به «روش علمی» حتی برای خودشان هم ادعایی باورکردنی نیست. حقیقت این است که شکست **ایدئولوژیک** یک جریان اجتماعی خود را در قالب بی‌اعتباری تئوری‌ای جلوه می‌دهد که مدعی تحقق آن بوده است. اگر فاکتور شکست سیاسی و ایدئولوژیک را حذف کنیم، ذره‌ای هم از «روش علمی» باقی نمی‌ماند. کسانی که تا همین دو سال پیش از گورباچف دفاع می‌کردند، گله‌ای از «سوسیالیسم شوروی» نداشتند.

اما شیرازه‌ی تحلیل این دیدگاه از علل فروپاشی جوامع نوع شوروی — که بین همه‌ی بخش‌های درونی آن نیز مشترک است — به وسیله‌ی تحلیل این دیدگاه از شیوه‌ی شکل‌گیری این جوامع بسته شده است. از این نظرگاه، سوسیالیسم محصول رشد نیروهای مولده‌ای است که نتوانسته‌اند چارچوب مناسبات تولید سرمایه‌داری را تحمل کنند. آن چه سازمان سوسیالیستی جامعه را در ابعاد سیاسی و ایدئولوژیک می‌سازد،

روبنایی است که بر شالوده‌های این نیروهای مولدهی جدید بنا خواهد شد. البته این دیدگاه پنهان نمی‌کند که آن‌چه با انقلاب اکتبر در شوروی روی داده است، کاملاً با درک فوق‌منطبق نیست. با این وجود با اتکا به مارکس که معتقد به «کوتاه کردن درد زایمان» بوده است، تفسیر تازه‌ای از تئوری او به‌عمل می‌آورد و با حفظ مبانی، راه را برای شکل‌گیری سوسیالیسم همواره می‌کند. به این ترتیب که: اگرچه نیروهای مولده در چارچوب سرمایه‌داری هنوز آن‌قدر رشد نکرده‌اند که روابط سرمایه‌داری را به‌مثابه‌ی مانعی در برابر خود احساس کنند، اما خودِ بورژوازی به‌مثابه‌ی طبقه، قدرت پیش‌برد آن‌ها را ندارد. پس پرولتاریا به‌وسیله‌ی حزب پیش‌گامش قدرت سیاسی را فتح می‌کند تا انکشاف نیروهای مولده را ممکن سازد و انکشاف نیروهای مولده نیز به‌خودی‌خود هم ثروت مادی به‌بار خواهد آورد، هم سازمان جامعه را آزادتر خواهد کرد و هم موجب شکوفایی ایدئولوژیک جامعه خواهد شد. به این ترتیب هدف کماکان بسط نیروهای مولده و از آن‌جا دستیابی به اهداف دیگر است.

در این صورت، هنگامی که پروژه‌ی این نوع سوسیالیسم با شکست روبرو شود، تحلیل علل شکست دشوار نیست. زیرا از آن‌جا که نتوانسته است زیربنا را آن‌طور که لازم است متحول کند، یعنی نتوانسته است نیروهای مولده را به حد لازم رشد دهد و در یک کلام نتوانسته به **اقتصاد** جامعه سر و سامان ببخشد، در نتیجه نظام سیاسی و اجتماعی‌اش از هم پاشیده شده است. هیچ حساب دو دو تا چهارتایی از این روشن‌تر نیست. اتفاقاً دیدگاه بورژوازی نیز که قبلاً لبه‌ی تیز انتقادات خود به جوامع نوع شوروی را بیش‌تر متوجه فقدان دموکراسی در این جوامع کرده بود و عمدتاً از نقض حقوق بشر در آن‌ها می‌نالید (کاری که فعلاً و هنوز درباره‌ی چین می‌کند)، امروز دیگر همه‌ی نیروهای خود را متوجه نمایش ناتوانی اقتصادی و عقب‌ماندگی فنی و مادی این جوامع کرده است. پیش از این، رقابت و چشم و هم‌چشمی شوروی با کشورهای غرب در زمینه‌ی تسلیحات نظامی و اتمی و نیز پروژه‌های فضایی، مانع ایدئولوژیکی جدی برای تأکید بر عقب‌ماندگی تکنولوژیک شوروی بود، امروز گرسنگی هزاران نفر کارگر معادن سیبری، جایی برای توهم باقی نمی‌گذارد.

اکنون باید دید که این دیدگاه از نیروهای مولد چه درکی دارد و چرا موفق نشده است آن‌ها را آن‌طور که می‌خواسته رشد دهد. مارکسیسم رسمی از همان آغاز رشد نیروهای مولده را رشد صنعت و تکنولوژی فهمیده است و الگویی که مقابل خود داشته، پیشرفت تکنولوژی در کشورهای سرمایه‌داری بوده است؛ الگویی که با تحولات شگرف تکنولوژیک (به‌ویژه پس از جنگ دوم جهانی) دائماً بارآوری اجتماعی نیروی کار را افزایش داده و هر لحظه بر ثروت مادی جوامع سرمایه‌داری افزوده است. اما آن‌چه مارکسیسم رسمی

هرگز درک نکرده است، علل و اسبابی است که پیشرفت تکنولوژیک محصول آن‌هاست. به عبارت دیگر، آن‌چه در روند افزایش ثروت کشورهای سرمایه‌داری دیده شده است، شرایط فنی تولید و نه روابط اجتماعی بانی و حامی این شرایط فنی است. افزایش مداوم بارآوری نیروی کار اجتماعی در سرمایه‌داری، ذاتی این شیوه‌ی تولید است، زیرا انباشت سرمایه تنها از طریق افزایش سهم اضافه ارزش و افزایش سهم اضافه ارزش از طریق کاهش حجم کار لازم در روزانه کار ثابت عملی است و برای کاهش حجم کار لازم، کم‌تر وسیله‌ای مؤثرتر از افزایش بارآوری نیروی کار است.

تلاش مداوم در جهت پیشرفت تکنولوژیک برای کاهش مقدار کار لازم، شرط بقای سرمایه است. به عبارت دیگر، پیش شرط اصلی پیشرفت تکنولوژیک در سرمایه‌داری، حفظ رابطه‌ی سرمایه، یعنی استثمار بیش از پیش کارگر است. چشم‌بندی‌ای که در این‌جا صورت می‌گیرد این است که از دید سرمایه‌دار، بارآوری نیروی کار، بارآوری سرمایه فهمیده می‌شود و از آن‌جا که سرمایه‌دار شرایط عینی تولید (ماشین‌آلات، مواد خام، ساختمان‌ها، تأسیسات ...) را به پروسه‌ی تولید عرضه می‌کند، بارآوری نیروی کار تماماً به حساب بارآوری تکنولوژی گذاشته می‌شود.

آشناسدن با رمز و راز این چشم‌بندی، درواقع کلید حل این معما را که چرا مارکسیسم رسمی حالا برای رشد نیروهای مولدهاش به سرمایه‌داری روی آورده است، به دست می‌دهد. واقعیت سرمایه‌داری این است که در آن نیروی کار هنگامی که هنوز به خدمت سرمایه در نیامده است، «آزاد» و پراکنده است و از آن‌جا که هنوز وارد پروسه‌ی تولید نشده است، از بارآوری آن در تولید نمی‌تواند سخنی در میان باشد. اما هنگامی که کار معامله بر سر نیروی کار بین کارگر و سرمایه‌دار به پایان رسید و نیروی کار به سرمایه‌دار تعلق یافت، یعنی هنگامی که دیگر نیروی کار به مثابه‌ی بخشی از سرمایه‌ی سرمایه‌دار (سرمایه‌ی متغیر) درآمد، کارگر وارد تولید می‌شود و می‌توان از بارآوری آن سخن گفت. در نتیجه بی‌هوده نیست که سرمایه‌دار به جای بارآوری کار از بارآوری شرایط کار و بارآوری سرمایه‌اش سخن می‌گوید. [۲] اکنون سرمایه‌دار ناگزیر است که هرچه بیش‌تر از سهم کار لازم در روزانه کار بکاهد تا سهم اضافه ارزش را افزایش دهد.

بنابراین اگرچه پیشرفت تکنولوژیک مولود شرایطی است که رابطه‌ی بین سرمایه و کار را تنظیم می‌کند، اما به صورت وارونه، به مثابه‌ی موتور و محرک اصلی افزایش ثروت مادی جلوه می‌کند. به عبارت دیگر، با پنهان شدن آن رابطه‌ی اجتماعی که محرک اصلی پیشرفت تکنولوژی در چارچوب شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است، تکنولوژی به مثابه‌ی زمینه‌ای که می‌تواند موجد روابط اجتماعی تازه باشد، پذیرفته می‌شود. در نتیجه، هنگامی که محرک اصلی پیشرفت تکنولوژیک سرمایه‌دارانه در جامعه‌ای غایب باشد و

رابطه‌ی اجتماعی دیگری — که پیشرفت تکنولوژیک ضروری را به مسئله‌ی انگیزه‌ای غیر از استثمار انسان از انسان ممکن می‌کند — جانشین آن نشده باشد، آن‌گاه پیشرفت تکنولوژیک به خودی خود به منزله‌ی معجزه‌ی سرمایه‌داری دیده می‌شود. پس اصلاً عجیب نیست که گرایش‌های مارکسیسم رسمی سابق، یک‌مرتبه طرفدار پروپاقرص بسط روابط سرمایه‌داری شده باشند؛ چه آن‌هایی که به مثابه‌ی مارکسیست «ارتدکس» می‌خواهند سوسیالیسم را بر پایه‌ی سطح پیشرفته‌ای از رشد نیروهای مولده بسازند و چه آن‌ها که اساساً از سوسیالیسم دست شسته‌اند و سرمایه‌داری را به مثابه‌ی معجزه‌گر تاریخ انسانی تازه کشف کرده‌اند. فرقی نمی‌کند.

این طرز تلقی را می‌توان در نمونه‌ای که مارکس در نقش مدیریت ناشی از سرشت کار و قلب آن به‌عنوان نقش سرمایه به دست می‌دهد، با روشنی بیش‌تری دید. روشن است که کار جمعی تعدادی انسان، به نسبت نوع کار، شکل معینی از هم‌کاری و در نتیجه شکل معینی از رابطه بین آن‌ها را ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، شکل کار حکم می‌کند که چگونه پروسه‌ی کار اداره شود. این که امر پیش‌برد پروسه‌ی کار به چه شیوه‌ای صورت پذیرد، چیزی از ضرورت این مدیریت نمی‌کاهد. در نتیجه هم می‌توان پیش‌برد کار را به نحوی سازمان داد که بین جایگاه مدیریت و جایگاه کارکنان شکافی ایجاد نشود و هم می‌توان آن را به شیوه‌ای سازمان داد که اساساً منشأ حقیقی آن ناپدید شود و ضرورت خود را از ضرورت وجود مدیر استنتاج کند.

در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، مادام که کارگر نیروی کار خود را به سرمایه‌دار فروخته است، با کارگران دیگر وارد رابطه‌ای جمعی نمی‌شود؛ و زمانی که وارد این رابطه‌ی جمعی شد، ناگزیر است طبق نقشه‌ی سرمایه‌دار عمل کند. به نظر مارکس «هم‌کاری کارگران مزدور تنها در اثر وجود سرمایه‌ای است که آن‌ها را هم‌زمان به کار می‌گیرد. همبستگی وظایف آن‌ها و وحدت‌شان مانند یک هیأت جمعی مولد، در خارج از آن‌ها، در سرمایه‌داری قرار گرفته که آن‌ها را مجتمع نموده و متحد نگاه می‌دارد. بنابراین همبستگی کارها از لحاظ ذهنی مانند نقشه‌ی سرمایه‌دار و از جهت عملی مانند فرمان‌روایی سرمایه‌دار ... تلقی می‌شود.» [۳]

حال اگر پروسه‌ی کار را به خودی خود و جدا از وجود سرمایه‌ای که زمینه‌ی فعلیت آن است مورد توجه قرار دهیم، می‌بینیم که نوع کار مسلماً نوعی معین از مدیریت را ایجاد می‌کند ولی اقتصاددان بورژوا «مدیریتی را که از ذات پروسه‌ی اجتماعی کار ناشی می‌شود با وظیفه‌ی مدیریتی که معلول خصلت سرمایه‌داری است و در نتیجه از تضاد آشتی‌ناپذیر این پروسه سرچشمه می‌گیرد، یکی می‌شمارد.» [۴]

۳ - در میان مدعیان تحلیل علل فروپاشی جوامع نوع شوروی می‌توان از گروه دیگری نیز یاد کرد که ولو جریان اجتماعی وسیعی را نمایندگی نمی‌کند، اما با ایجاد اغتشاش فکری در حرکت چپ رادیکال، سهمی مخرب ایفا می‌کند. این گروه عمدتاً مرکب از روشنفکرانی است که سابقاً وابسته‌ی گروه‌ها و جریان‌های مارکسیستی بوده‌اند و طی یک‌دوره به انتقاد چپ نو از مارکسیسم روسی، سوسیالیسم نوع شوروی و تئوری مارکس روی آورده‌اند و اکنون در متن بحران تئوری انتقادی، دوباره به سوی شیوه‌ی تحلیل مارکسیسم رسمی بازگشت می‌کنند. در این‌جا اشاره‌ی من به روشنفکرانی نیست که خود را در موضع دفاع ایدئولوژیک از جوامع نوع شوروی قرار داده‌اند (به این پدیده به‌زودی خواهیم پرداخت)، بلکه کسانی است که تا اندک زمانی پیش‌تر، انتقاد از منطق زیربنا/روینا را تا سرحد ایده‌آلیسمی غیرقابل دفاع یا تا مرز تفسیری ولنگارانه و دل‌بخواه پیش می‌بردند و اکنون ناگهان، در علل فروپاشی جوامع نوع شوروی هیچ چیز جز شکست اقتصادی پروژه‌ی «سوسیالیسم» نوع شوروی نمی‌بینند و آن‌قدر عقب می‌روند که از آن سوی بام به ورطه‌ی ژورنالیسمی سطحی‌نگر سقوط می‌کنند.

تأکید بر فقدان تحلیلی رادیکال از علل فروپاشی جوامع نوع شوروی، در عین حال تأکید بر ضرورت چنین تحلیلی برای چپ رادیکال و تئوری انتقادی نیز هست. به‌عبارت دیگر جریانی فکری و اجتماعی که هم‌چنان مدعی مبارزه در راه جامعه‌ای عاری از سلطه و استثمار است، نمی‌تواند از ارزیابی و نقد تلاش‌های تئوریک و پراتیکی که تحت این عنوان صورت گرفته‌اند و از توضیح علمی آن‌ها شانه خالی کند.

امروز هر **برنامه‌ی سیاسی** که بخواهد خود را پشت عناوین تعریف نشده‌ای مثل مارکسیسم انقلابی، مارکسیسم اصیل، کمونیسم کارگری، تئوری انتقادی، تئوری انقلابی و غیره پنهان کند، نه می‌تواند به‌لحاظ تئوریک سهمی در نقد بن‌بست کنونی ادا کند و نه منشأ حرکت سیاسی واقعاً اجتماعی، طبقاتی و انقلابی خواهد بود. مادام که یک برنامه‌ی سیاسی نتوانسته است تفسیری را که از منطق تغییر اجتماعی دارد در نیروهای عینی و واقعاً موجود یا بالقوه موجود، در شرایط کنونی ساخت و بافت جامعه نشان دهد، مادام که نتوانسته است تعریف نسبتاً دقیقی از این نیروهای عینی به‌دست دهد، به نحوی که با محاسبه‌ی مرزهای مشخص آن‌ها بتوان سمت و سوی حرکت اجتماعی‌شان را تشخیص داد و بالاخره مادام که نتوانسته است به‌نحوی مؤثر جایگاه خود را به‌مثابه‌ی عنصر سوژکتیو در متن این حرکت عینی (و نه خارج از آن) توضیح دهد، هر ادعا نسبت به حرکت سیاسی در جهت جامعه‌ی سوسیالیستی، یا تبلیغاتی مزورانه است و یا پوششی است که نومیدانه لاجلی شکست سیاسی را پنهان می‌کند.

امروز سهل انگاری تئوریک با چنان مشکلات لاعلاجی روبروست که تنها به طور مضحکی می توان در برابر آن ها شانه بالا انداخت. سوسیالیستی که امروز در تعریف مفهوم طبقه‌ی اجتماعی خود را با توضیح جایگاه افراد در تولید خلاص می کند و مصداق واقعی این مفهوم را در بین کارگران جوامع کنونی اروپا تحقق یافته می یابد، نمی داند که جنبش ضدحکومتی در رومانی را انقلاب باشکوه کارگران بنامد یا توطئه‌ی بورژوازی؛ نمی داند کارگران هوادار **ایلی یسکو** رئیس جمهور رومانی را مدافعان انقلاب و سوسیالیسم تلقی کند یا چماق داران سرکوبگر انقلاب. چنین کسی نمی داند که آیا حرکت سندیکاهای آلمان را برای افزایش دستمزد و کاهش ساعات کار، حرکتی سوسیالیستی بنامد یا توافق سندیکاهای فنلاندی را برای کاهش دستمزد. چنین کسی نمی داند که مرزهای طبقه‌ی کارگری که او جنبشش را جنبش سوسیالیستی تعریف می کند، از بیرون و از درون چگونه تعیین شده اند.

در چنین شرایطی، در حالی که بورژوازی پرمخترین حملات ایدئولوژیک خود را علیه سوسیالیسم و ایده‌ی رهایی پیروزمندانه پیش می برد، در حالی که مارکسیسم رسمی آخرین نفس هایش را می زند و چیزی جز شیر بی یال و دم و اشکمی از آن باقی نمانده، در حالی که مخالفان پر سروصدای چپ نو — آن ها که انتقاد چپ نو را انتقاد سوسیال دمکراتیک به مارکسیسم می نامیدند — حالا خود واقعاً به احزاب سوسیال دمکرات بدل شده و زبان چپ نو را با لهجه‌ی روسی حرف می زنند، در حالی که مدافعان جنجالی چپ نو، حالا خود به تحلیل روزنامه نگارانه از **وقایع** شوروی بازگشت کرده اند و بالاخره در حالی که بخشی از روشنفکران چپ علاج لاعلاجی سیاسی را در پسوندها و پیشوندهای کهنه یا تازه برای مارکسیسم و کمونیسم جستجو می کنند، چپ رادیکال با تلاش برای اثبات امکان یک تئوری انقلابی و کوشش در راه تدوین آن، وظیفه‌ی بسیار دشواری به عهده گرفته است.

۲

تهاجم ایدئولوژیک بورژوازی علیه سوسیالیسم در طیف چپ و در اردوگاه جریان‌هایی که خود را چپ می دانسته اند، واکنش‌های گوناگونی را برانگیخته است و پریشانی حاصل از این واکنش‌ها، راه‌یابی تئوریک و پراتیک را برای چپ رادیکال دشوارتر کرده است. اما پیش از آن که به انواع این واکنش‌ها و رابطه‌ی آن‌ها با یکدیگر بپردازیم، لازم است با دقت بیش‌تری این تهاجم ایدئولوژیک را مورد ملاحظه قرار دهیم. نکته‌ای که در بلبشوی تبلیغاتی حملات بورژوازی علیه سوسیالیسم ممکن است از دیده‌ها پنهان بماند این است که این تهاجم عمدتاً و با حجم و عمقی به مراتب بیش‌تر از گذشته جنبه‌ی ایدئولوژیک دارد و نه

تئوریک. به عبارت دیگر، بورژوازی کم‌تر از گذشته نیروی خود را متوجه مبارزه با تئوری‌های انقلابی و به‌ویژه تئوری مارکس در قلمرو تئوری می‌کند. علت این تغییر در تقسیم نیرو و سنگین‌تر شدن کفهی حملات بورژوازی در قلمرو ایدئولوژیک ناب را باید در این جستجو کرد که:

الف. بورژوازی هرگز نتوانسته است در قلمرو مبارزه‌ی تئوریک به پیروزی قطعی و مشخصی دست یابد و فقدان استدلال‌های قانع‌کننده، همواره بهترین متون «تئوریک» نویسندگان بورژوا را نهایتاً به دفاعیه‌ی ایدئولوژیکی از روابط سرمایه بدل کرده است. از طرف دیگر، هدف بورژوازی از مبارزه‌ی باصطلاح تئوریک با مارکسیسم، یا متأثرساختن قشر روشنفکرانی است که گرایش‌های ضدسرمایه‌داری دارند و یا گروه‌هایی (عمدتاً جوانان و دانشجویان) است که از پتانسیل گرایش به چپ برخوردارند. در این صورت، تبدیل اسناد «تئوریک» ایدئولوگ‌های بورژوا علیه مارکسیسم به تبلیغاتی عوامانه علیه سوسیالیسم (که البته در قالب مطمئن‌زبانی آکادمیک ریخته شده) باعث می‌شود که آن‌ها بُرد و بُرایی لازم و کافی را در تأمین هدف بورژوازی نداشته باشند. در مواردی نیز که حملات بورژوازی به دفاعیه‌های آشکارا ایدئولوژیک بدل نشده، معمولاً برانگیزاننده‌ی گرایش‌هایی بوده که گرچه از چپ رادیکال فاصله می‌گیرند، اما کماکان نگرش انتقادی خود را نسبت به سرمایه‌داری از زوایای مختلف، خواه از زاویه‌ی اعتراض به سرمایه‌داری به‌خاطر نابودکردن محیط زیست یا از جهت اعتراض به تأثیر بیگانه‌کننده و مسخ‌کننده‌ی این نظام، حفظ می‌کنند. این گرایش‌ها همچنان جنبه‌هایی از شیوه‌ی استدلال تئوری انقلابی و شالوده‌هایی از آن را در **تحلیل تئوریک خود** حفظ می‌کنند، به‌همین دلیل آن‌ها از **پتانسیلی** برخوردارند که در زمان تکان‌های اجتماعی شدید می‌تواند برانگیزاننده‌ی حرکت‌های اجتماعی چپ باشد و بیش‌تر به‌مثابه‌ی جریانی علیه نظم موجود سرمایه‌داری عمل می‌کند. در نتیجه، حمله‌ی تئوریک بورژوازی علیه تئوری‌های انقلابی همواره نتایج رضایت‌بخشی برای بورژوازی نداشته است.

ب. دقیقاً از آن‌رو که هدف بورژوازی از این حملات تئوریک متأثرساختن روشنفکران و از آن‌جا تأثیر گذاشتن بر جریان‌هایی اجتماعی است که تحت نفوذ این روشنفکران عمل می‌کنند، بورژوازی امروز کم‌تر خود را نیازمند مبارزه در این میدان می‌بیند. شکست اقتصادی، سیاسی و ایدئولوژیک جوامع نوع شوروی این امکان را فراهم آورده است که بورژوازی مستقیماً حرکت توده‌های وسیع را به‌لحاظ ایدئولوژیک و از طریق دستگاه‌های تبلیغاتی جهت بدهد و کم‌تر نیازمند راهبری مبارزه‌ی توده‌ها از مجرای روشنفکران باشد. امروز شرایطی پدید آمده است که روشنفکران یا عمده‌تاً دنباله‌روی توده‌ها شده‌اند و یا پرهیز از این دنباله‌روی را قاعدتاً به قیمت انزوا می‌توانند به‌دست آورند.

نمونه‌ی آشکار حالت اول وضع روشنفکرانی است که به بهانه‌ی مخالفت با سیادت و رهبری روشنفکران بر کارگران می‌خواهند سخن‌گوی حرکت روزمره‌ی کارگران باشند و در چندگانگی حرکت روزمره‌ی کارگران، گیج و مبهوت مانده‌اند و نمی‌دانند به دنبال کدام جریان روان شوند. اینان کسانی هستند که امر پیش‌برد سوسیالیستی و آگاهانه‌ی مبارزه را که جزء لایتجزای جنبش کارگری است، و دقیقاً به‌واسطه‌ی سوسیالیستی و آگاهانه بودنش می‌تواند نقش رهبری را **درون** جنبش کارگری ایفا کند، رها می‌کنند؛ امری که زمین تا آسمان با سیادت روشنفکران بر کارگران تفاوت دارد.

نمونه‌ی برجسته‌ی حالت دوم وضعیت روشنفکران آلمان شرقی است. کسانی که عمدتاً رهبری حرکت‌های اجتماعی و وسیع سال‌های ۸۹ و ۹۰ را برعهده داشتند (نویسندگان، شاعران، نقاشان، وکلا ...) و بخش غالب آن‌ها از نگرشی نقادانه نسبت به سرمایه‌داری برخوردار بودند، امروز شدیداً منزوی شده‌اند و آنچه برای‌شان از روزهای پرشور و هیجان تظاهرات عظیم لایپزیک و برلین برجای مانده این طعنه‌ی تلخ مبلغان بورژوا در آلمان غربی است که: انقلاب فرزندان خود را می‌بلعد. کنایه‌ای که از هر نظر منظور بورژوازی را تأمین می‌کند: هم ناسپاسی‌اش را نسبت به «انقلابی» که میوه‌اش به دامن خود او افتاده است؛ هم چاپلوسی مزورانه‌اش را نسبت به این روشنفکران و هم کینه‌ی دیرینه‌اش را نسبت به انقلاب. زیرا بورژوازی حتی در اشاره به «انقلابات سودمند» هم نمی‌خواهد نادیده بگیرد که انقلاب کار خطرناکی است.

موج تهاجم ایدئولوژیک بورژوازی در برخورد به کرانه‌ی چپ یا کرانه‌ای که خود را زمانی چپ می‌نامیده است، با واکنش‌های گوناگونی روبرو می‌شود. اغلب جریان‌های سردمدار جوامع نوع شوروی و هواداران پروپاقرص سوسیالیسم شوروی و اردوگاه سوسیالیسم، هم‌چون ساحلی شنی در این موج تهاجم فرو می‌روند و تنها واکنش آن‌ها، احساس شرمندگی از گذشته‌ی «سوسیالیستی» خویش است. در عوض برخی از جریان‌ها و روشنفکرانی که بر غیر سوسیالیستی بودن مناسبات اجتماعی در شوروی همواره پافشاری داشته‌اند، از این پدیده به هراس افتاده و چاره‌ی خود را در واکنشی ایدئولوژیک یافته‌اند. به این ترتیب که دست‌کم به‌لحاظ زبانی که در مقابله با حمله‌ی بورژوازی به کار می‌گیرند، درصدد جبران مافات‌اند و در «سوسیال امپریالیسم» شوروی، به‌تازگی رد و نشان‌هایی از سوسیالیسم کشف می‌کنند.

برخی دیگر، اساساً حساب خود را از همه‌ی روی‌دادهای جهان جدا کرده‌اند و نسبت به آنچه رخ می‌دهد شانه بالا می‌اندازند و به نمایندگی از طرف طبقه‌ی کارگر، آن‌را مسائل «طبقات دیگر» تلقی می‌کنند.

تأثیر حمله‌ی ایدئولوژی بورژوازی بر آن‌دسته از روشنفکرانی که در سوسیالیسم شوروی و اردوگاه سوسیالیستی تردید کرده‌اند و دست‌کم پس از جنگ جهانی دوم روشی انتقادی در برابر این جوامع اختیار نموده‌اند، بیش‌تر نوعی **عقب‌نشینی ایدئولوژیک** است. اعضای این گروه که خود را در طیف چپ نو تعریف می‌کنند، اندک‌اندک از زبان و مفاهیم سوسیالیستی یا مارکسیستی فاصله می‌گیرند و به این ترتیب می‌کوشند خود را در برابر اتهام «عقب‌ماندگی» حراست کنند. به‌عبارت دیگر، در ادبیات این گروه اندک‌اندک واژه‌ها و تعبیری چون انقلاب، مبارزه‌ی انقلابی، طبقه، مبارزه‌ی طبقاتی، استثمار، پرولتاریا، بورژوازی، سوسیالیسم و کمونیسم ناپدید می‌شوند. مشکل ناروشنی مفاهیم، که البته مشکلی واقعی برای چپ انقلابی و انتقادی است، بهانه‌ای موجه به‌دست این گروه می‌دهد و پرهیز از به‌کار بردن مفاهیمی چون طبقه یا مبارزه‌ی طبقاتی، آن‌هم به‌دلیل مشکلاتی که در حوزه‌ی اطلاق آن‌ها وجود دارد، به این گروه دو فایده می‌رساند. نخست این‌که از تیغ طعنه‌ی محیط روشنفکری «خیلی پیشرفته» در امان می‌مانند و مجبور نیستند نگاه‌های «تحقیرآمیز» انواع و اقسام روشنفکران «خیلی مدرن» را تحمل کنند و از سوی دیگر، با به‌کار بردن واژه‌ها و تعبیر دیگری به‌جای آن‌ها — که البته حوزه‌ی اطلاق آن‌ها به مراتب ناروشن‌تر است — خود را در «صف اول» حرکت فکری معاصر نگاه می‌دارند.

به نظر من، بزرگ‌ترین خطری که چپ رادیکال را دست‌کم در زمینه‌ی فعالیت تئوریکش تهدید می‌کند، دست‌شستن از فعالیت انتقادی از ترس هم‌راستا شدن با موج تهاجم ایدئولوژیک بورژوازی است. چپ رادیکال حتی یک لحظه هم نباید در تلاش خود برای تدوین یک تئوری انتقادی درباره‌ی جامعه، برای جستجوی راه‌ها و شیوه‌های سرنگونی وضع موجود، برای تدوین خطوط کلی یا حوزه‌ی مسائل جامعه‌ای عاری از سلطه، برای تحلیل و نقد تئوری مارکس، تحلیل و نقد جریان‌های گوناگون درون جنبش کارگری و انقلابی، نقد و تحلیل فرآیند شکل‌گیری جوامع نوع شوروی و علل فروپاشی آن‌ها از پای بنشیند.

چپ رادیکال باید در **نقد زمینه‌های امکان خود**، بورژوازی را به میدان مبارزه بکشد و با عقب‌راندن او در این میدان، یکی از راه‌های تهاجم ایدئولوژیکش را سد کند.

یادداشت‌ها:

[۱]. عنوان برنامه‌ی تبلیغاتی یکی از کانال‌های تلویزیونی آلمان برای جمع‌آوری کمک برای شوروی.

[۲]. «کارگران به‌مثابه‌ی شخصیت‌های مستقل^۱ افراد منفردی هستند که با ... سرمایه‌[ی واحدی] در ارتباط قرار می‌گیرند ولی با یک‌دیگر رابطه‌ای ندارند. هم‌کاری آنان تازه در پروسه‌ی کار آغاز می‌گردد، ولی در پروسه‌ی کار، آنان دیگر به‌خود تعلق ندارند. با ورود در روند کار آن‌ها در سرمایه مستحیل شده‌اند. به‌مثابه‌ی هم‌کاران و به‌عنوان عضو یک دستگاه فعال، آن‌ها فقط عبارت از نحوه‌ی وجودی سرمایه‌اند. بنابراین نیروی بارآوری که کارگر را به‌مثابه‌ی کارگر اجتماعی به‌وجود می‌آورد، نیروی بارآور سرمایه است. نیروی بارآور اجتماعی کار به‌محض آن که کارگران تحت شرایط مشخصی قرار گرفتند مجاناً تحول می‌یابد و سرمایه آن‌ها را تحت چنین شرایطی قرار می‌دهد. نظر به این که نیروی بارآور کار از طرفی برای سرمایه خرجی ندارد و از طرف دیگر، کارگر پیش از تعلق‌یافتن^۲ کارش به سرمایه این نیروی بارآور را به‌وجود نمی‌آورد، نیروی مزبور مانند نیروی بارآوری جلوه می‌کند، که گویا سرمایه طبعاً داراست و نیروی بارآوری است که به ذات سرمایه وابسته است.» (مارکس، کاپیتال جلد اول، ترجمه‌ی فارسی، ایرج اسکندری، ص ۳۱۶). «تقسیم کار مانوفاکتوری نه تنها نیروی بارآور اجتماعی کار را به‌جای کارگران، به‌نفع سرمایه‌داران توسعه می‌بخشد، بلکه آن‌را از راه ناقص کردن کارگر انفرادی عملی می‌سازد. وی شرایط جدیدی برای استیلای سرمایه بر کار به‌وجود می‌آورد. بنابراین اگر از طرفی تقسیم کار مانوفاکتوری مانند پیشرفت تاریخی و مرحله‌ی تحول ضروری در پروسه‌ی تکوین اقتصادی جامعه دیده می‌شود، از سوی دیگر وسیله‌ی متمدنانه و زیرکانه‌ی بهره‌کشی است.» (همان‌جا، ص ۳۴۳)

[۳]. مارکس، کاپیتال جلد اول، ترجمه‌ی فارسی، ص ۳۱۵.

[۴]. همان‌جا.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4kv>



مسیر گرامشی: از «شخم‌زن» به «کود» تاریخ

۱۶ اکتبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: فرانک روزن‌گارتن

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی

در این مقاله می‌خواهم به دگرگونی‌های اندیشه‌ی گرامشی در زمینه‌ی نقشی که در مبارزه‌ی انقلابی داشت پردازم. گرامشی پس از سه سال فعالیت در مقام نماینده‌ی ایتالیایی بین‌الملل کمونیستی در مسکو و وین، نماینده‌ی مجلس ایتالیا و دبیرکل حزب کمونیست ایتالیا از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶، زندانی سیاسی شد و تحت‌تأثیر آن «فرسایش خردکننده»ی زندگی در زندان قرار گرفت که آشکارا به تأثیرات ویران‌گرش اذعان می‌کرد. [۱] مسلماً چیزی در او در زندان تغییر کرده بود: اما تا جایی که از ما برمی‌آید باید مشخص و تعیین کنیم که این تغییر دقیقاً چه بود و چگونه بر فهم او از انگاره‌ی اراده‌ی سیاسی و رابطه‌ی آن با مبارزه برای یک نظم سوسیالیستی جدید تأثیر گذاشت.

در عنوان این مقاله به قطعه‌ای از **دفترهای زندان** اشاره کرده‌ام که در آن گرامشی از استعاره‌های شخم‌زن و کود استفاده می‌کند تا «تغییر تدریجی» شخصیتش را در زندان مجسم کند. [۲] ارتباط این قطعه با وضعیت روحی گرامشی در زندان روشن به نظر می‌رسد؛ او اینک به‌جای این که «شخم‌زن» تاریخ باشد، نقشی که پیش از زندانی شدنش ایفا می‌کرد، عامل «کوددهی» بود، وظیفه‌ای که می‌گوید به‌لحاظ «فلسفی» با آن سازگار شده است. شایسته است این قطعه را به‌طور کامل نقل کنیم. گرامشی لابد با اشاره به رفقای کمونیست خود با ضمیر «آن‌ها»، نظرش را با این واژه‌ها ابراز می‌کند:

«یک گفت‌وگو. چیزی اساساً تغییر کرده. واضح است. چه چیزی تغییر کرده؟ قبلاً همه‌ی آن‌ها می‌خواستند شخم‌زنان تاریخ باشند، نقش‌های فعالی ایفا کنند، هریک از آن‌ها می‌خواست نقش فعالی ایفا کند. هیچ کس نمی‌خواست «کود» تاریخ باشد. اما آیا می‌شود زمین را شخم زد بدون این که اول به آن کود داد؟ پس شخم‌زن و «کود» هر دو لازمند. روی کاغذ همه این نظر را تصدیق می‌کردند. اما در عمل؟ «کود دادن» برای «کود دادن» به واقع [برای بسیاری از ما] به معنای عقب‌نشینی، بازگشت به تاریکی و وادی نامشخص بود. بله چیزی تغییر کرده، چرا که افرادی هستند که خودشان را «به لحاظ فلسفی» با کود بودن وفق داده‌اند و می‌دانند باید کود باشند و خودشان را با آن وفق دهند. به قول معروف ماجرا مثل مسئله‌ی انسان مشرف به مرگ است. اما تفاوت بزرگی است، چرا که در لحظه‌ی مرگ ما با عمل تعیین‌کننده‌ای مواجه می‌شویم که فقط لحظه‌ای طول می‌کشد؛ در حالی که در مورد کود، مسئله درازمدت است و هر لحظه دوباره مطرح می‌شود. همان‌طور که می‌گویند تو فقط یک بار زندگی می‌کنی، شخصیت تو جای‌گزین‌ناپذیر است. ناگهان با انتخابی مواجه نمی‌شوی که مجبور باشی فوراً روی آن قمار کنی، انتخابی که باید در یک لحظه جای‌گزین‌ها را ارزیابی کنی و نتوانی تصمیم‌گیری خود را به تعویق بیندازی. این‌جا تعویق هر لحظه رخ می‌دهد و تصمیمت باید پیوسته تکرار شود. به همین دلیل است که می‌گوییم چیزی تغییر کرده. اصلاً بحث بر سر این نیست که یک روز مثل شیر زندگی کنیم یا صد روز مثل گوسفند. ما حتی یک دقیقه هم مثل شیر زندگی نمی‌کنیم، درست برعکس؛ سال‌های سال کم‌تر از یک گوسفند زندگی می‌کنیم و می‌دانیم که باید این‌طور زندگی کنیم. تصویر پرومته که به جای این که عقاب به او حمله کند، انگل‌ها می‌بلعندش. یهودیان می‌توانستند ایوب را تصور کنند؛ اما فقط یونانیان توانستند پرومته را به تصور درآورند؛ اما یهودیان واقع‌بین‌تر و بی‌رحم‌تر بودند و قهرمان خود را با ویژگی‌های بیش‌تری تجسم کردند.» [۳]

به دشواری می‌توان استعاره‌ی مناسب‌تر از این قطعه یافت که گرامشی در این «یادداشت خودزندگی‌نامه‌ای» در توصیف وضعیت روحی‌اش و نقشی که کار برد که در جریان ده سال زندانی‌اش ایفا کرده بود. گرامشی در این قطعه اظهار می‌کند که «هیچ کس نمی‌خواست کود تاریخ باشد. اما آیا می‌شود

زمین را شخم زد بدون این که اول به آن کود داد؟» در این جا با فرمول بندی ای مواجهیم که یادآور نظریه‌ی «جنگ موضعی» و «هژمونی» گرامشی هستیم که از حدود ۱۹۳۰ او آن را وظیفه‌ای درازدامن و دشواری می‌دید که باید پیش از پیروزی سوسیالیسم انجام شود، و نه پس از آن.

گرامشی در زندان دو راه پیدا کرد تا خود را به‌عنوان یک عامل «کوددهنده»ی انقلاب سوسیالیستی مطرح کند. یکی از این راه‌ها، از ۱۹۲۹ تا ۱۹۳۵، نوشتن دفترهای یادداشت بی‌نهایت غنی و نظری‌ای بود که در سلول خود نگه داشت و بعدها پس از جنگ جهانی دوم به **دفترهای زندان** معروف شدند. راه دیگر گفت‌وگوهای زنده و البته کوتاه‌مدتی بود که او با برخی از هم‌زمان کمونیست زندانی‌اش داشت. آتورلیو دل گوبو به یاد می‌آورد که وقتی گرامشی درباره‌ی نظریه‌ی مارکسیستی سخن می‌گفت، «همه به او گوش می‌دادند و هیچ‌کس سخنش را قطع نمی‌کرد.» [۴] و جیرولامو لی کائوسی بیان می‌کند که «گفت‌وگو با گرامشی منبع بی‌پایان غنای فکری و ایدئولوژیک بود.» [۵] آلفونسو لئونتی، به‌عنوان فردی سازمان‌دهنده و مردی اهل عمل، به یاد می‌آورد که «از گرامشی یاد می‌گرفتیم که چگونه خود را بی‌مهابا وارد مبارزه کنیم، جهان را تغییر دهیم و سرمایه‌داری را به خاک بسپاریم.» [۶] این شهادت‌ها به اندازه‌ی کافی نشان می‌دهند که گرامشی دست‌کم در دو یا سه سال نخست زندان، تا زمانی که دیدگاه‌هایش درباره‌ی انقلاب سوسیالیستی به‌عنوان یک پروژه‌ی درازمدت سیاسی باعث جدایی‌اش از رفقاییش شد، توانست راه‌هایی را برای دخالت نظری در مبارزه‌ی سیاسی بیابد. اما از ۱۹۳۰ چیزی در نگرش او نسبت به دنیای بیرون و نسبت به خودش، به‌عنوان فردی که مجبور بود افکارش را با قلمروی جدیدی از وجود تطبیق دهد، شروع به تغییر کرد. برای درک ماهیت این تغییر، بازبینی فعالیت‌های گرامشی در طول سه سالی که او واقعاً یک «شخم‌زن» تاریخ بود، مفید خواهد بود.

گرامشی در مقام رهبر حزب کمونیست ایتالیا (۱۹۲۶-۱۹۲۴)

گرامشی در ۱۴ اوت ۱۹۲۴ در مقام دبیرکل حزب کمونیست ایتالیا انتخاب شد، مسئولیتی که او با تعهدی خستگی‌ناپذیر به دوش گرفت. او فردی پرانرژی، قادر به توضیح ایده‌های انتزاعی برای رفقاییش، و به‌ویژه از نظر سیاسی و اخلاقی متعهد به مبارزه برای سوسیالیسم بود و در دوره‌ای سه ساله پیش از دستگیری با شور و شوق بی‌نظیری زندگی کرد.

حتی در میان ناامیدی گسترده‌ای که میان گروه‌های ضدفاشیستی در میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۲۰ وجود داشت، گرامشی هرگز به کارایی پراکسیس کمونیستی در مواجهه با چالش فاشیستی شک نکرد. اگرچه او با «بدبینی عقل خود» مهار شده بود، اما «خوش‌بینی اراده [ی سیاسی] او» هرگز پس از پذیرش مسئولیت‌های رهبری در حزب کمونیست ایتالیا کاهش نیافت. این خوش‌بینی مثلاً در خاطرات یک جوان

مبارز ضدفاشیست آن زمان، رناتو چیگارینی، که در ۱۹۲۴ هنوز در انتخاب‌های سیاسی خود مردد بود، بازتاب یافت. او از ملاقاتش با گرامشی به یاد می‌آورد:

«سال ۱۹۲۴ در واقع لحظه‌ی شکست طبقه‌ی کارگر ایتالیا بود، اتاق‌های کار به آتش کشیده می‌شدند، اتحادیه‌ها نابود می‌شدند. من مخالف کسانی بودم که پیروز شده بودند و خوش بین نبودم، بلکه بیش‌تر از گرامشی بدبین بودم؛ فکر می‌کردم که مبارزه درازمدت و دشوار خواهد بود. گرامشی قانعم کرد و به من گفت: "به خاطر تمام خطرات و قربانی‌هایی که با آن مواجه شده‌ای، اگر هنوز هم می‌خواهی در آن مسیر حرکت کنی، رنج و زحمتش می‌ارزد؛ اما در حزب کمونیست می‌توانی جایی را بیابی که بهتر مبارزه کنی، مؤثرتر، و با یقین بیش‌تری از آینده."» [۷]

قطعاً نباید بر اساس این خاطره و سایر ماجراهای مشابه نتیجه‌گیری کرد که گرامشی در این سال‌ها دچار تردید و نگرانی درباره‌ی آینده نشده بود. اما هر کسی که نوشته‌های گرامشی را در سال‌های ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۶ بخواند، تحت تأثیر لحن سرشار از اعتمادبه‌نفس او قرار خواهد گرفت و به امیدش — گیرم نه حتی به «یقین از آینده» — به امکان سازمان‌دهی اپوزیسیونی به رهبری کمونیست‌ها برای نه تنها سرنگونی دولت فاشیستی بلکه به دست آوردن هژمونی مؤثر بر سایر نیروهای سیاسی فعال آن زمان در سال‌های ۱۹۲۴ و ۱۹۲۵ پی خواهد برد. در همین بستر بود که مفهوم اراده‌ی سیاسی گرامشی از نوعی اراده‌باوری تکانشی و عمومی — مشخصه‌ی گرامشی در مقام سوسیالیستی جوان در تورینو در خلال جنگ جهانی اول و پس از آن [۸] — به یک عقیده‌ی کاملاً سنجیده و بررسی‌شده دگرگون شد. این عقیده علاوه بر این بر این باور گرامشی مبتنی بود که از حمایت کامل بین‌الملل سوم برخوردار است، که برخی از چهره‌های برجسته‌ی آن را در جریان اقامت یک سال و نیمه‌اش در اتحاد شوروی از مه ۱۹۲۲ تا نوامبر ۱۹۲۳ شناخته بود.

گرامشی در این سه سال از بحران‌های تنهایی، دل‌سردی و نگرانی در رنج برد، اما این بحران‌ها را پشت سر گذاشت و آن‌ها را در درکی از مبارزه گنجانده که باور داشت می‌تواند ضربه‌ای کشنده به قلب هیولای فاشیستی وارد کند، به شرطی — و این شرط اساسی هر موضع سیاسی بود که گرامشی در مقام رهبر و سپس رأس حزبش اتخاذ کرد — که اراده‌ی جمعی برای ضربه زدن به‌صورتی منسجم و قاطع وجود داشته باشد. او می‌گفت که مقاومت منفعلانه باید به اراده‌ای فعال بدل شود، واکاوی نقص‌های ساختاری فاشیسم باید به ابزاری برای تضعیف و سرنگونی رژیم در بنیان‌هایش بدل شود.

نوشته‌های ضدفاشیستی گرامشی در خلال این سه سال با لحنی به شدت قاطع مشخص می‌شوند. آن‌ها حسی از اعتمادبه‌نفس را القا می‌کنند که نشان می‌دهد دولت فاشیستی می‌تواند از طریق اقدامات هماهنگ

یک اپوزیسیون سیاسی متحد به رهبری حزب کمونیست سرنگون شود. گرامشی در ۱۹۲۲ به خط لنینیستی- تروتسکیستی جبهه‌ی واحد علیه ارتجاع فاشیستی و سرمایه‌داری پیوسته بود. این حس هم‌بستگی بین‌المللی به او اجازه داد شماری مواضع سرسختانه اتخاذ کند: درخواست او برای اعتصاب عمومی در روزهای پس از ترور ماتتوتی [۸-۱] در ۱۰ ژوئن ۱۹۲۴، که سپس خواسته‌های دیگری را به آن اضافه کرد: انحلال میلشای فاشیستی، استعفای دولت فاشیستی، تأسیس یک رهبری سیاسی جدید برای کشور. کامیلا راورا، رهبر کمونیست ایتالیایی، یادآور می‌شود که پس از ترور ماتتوتی، گرامشی «معتقد بود... که یک جنبش مردمی که مسئولیت حل و فصل مسئله را بر عهده بگیرد و اهدافی دقیق و قابل تحقق داشته باشد، واقعاً می‌توانست ایتالیا را از شر رژیم نجات دهد که عملاً مورد نفرت بسیاری از مردم بود.» [۹]

گرامشی در سه سال پیش از زندانی شدنش^۵ تعهد انقلابی نابی داشت که می‌خواست آن را با پراکسیسی تلفیق کند که به شدت منضبط بود و از لحاظ ایدئولوژیکی منسجم و یکپارچه. در مکاتباتش از وین که در ۱۹۲۳ و اوایل ۱۹۲۴ در آنجا مستقر بود، بر «نیاز به یک خط تاکتیکی که در کوتاه‌ترین زمان ممکن به یک گروه‌بندی ارگانیک از عناصر انقلابی پیرامون حزب کمونیست منجر شود» تأکید داشت. [۱۰]

او در ۱۰ ژانویه ۱۹۲۴، بار دیگر از وین، اظهار داشت که «وضعیت فعلی از نظر موفقیت انقلاب بهتر از سال‌های ۱۹۱۹-۱۹۲۰ است.» [۱۱] در نخستین ماه‌های سال ۱۹۲۴ گفت که حزب دیگر نمی‌تواند تحمل کند که حالت انفعال و کناره‌گیری باعث «زایش گروه‌های سیاسی شود که گرایش دارند از ایدئولوژی انقلابی جدا شوند و آن را تضعیف کنند.» همراه با واژه‌ی «انقلاب»، واژه‌های «اراده» و «هژمونی» نیز در نوشته‌هایش در این دوره ظاهر می‌شوند؛ واژه‌هایی که بعدها در **دفترهای زندان** به مفاهیم اساسی او بدل می‌شوند، اما با این تفاوت که از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶، گرامشی آن‌ها را به‌عنوان واژه‌هایی برای یک مبارزه که نتیجه‌اش در کوتاه‌مدت مشخص می‌شود، به کار می‌برد. حتی با اذعان به کاستی‌های کیفی و کمی حزبش، چشم‌انداز زمانی گرامشی که بر اساس آن مبارزه‌ی سیاسی قبل از زندان را ارزیابی می‌کرد، بر چند سال، یا حتی دهه‌ها استوار بود، نه یک دوره‌ی تاریخی کامل. در نامه‌ای که در ۹ فوریه ۱۹۲۴ از وین برای رفقاییش در رم ارسال کرد، این‌گونه می‌نویسد:

«باور عمومی این است که از سرگیری مبارزه‌ی پرولتاریا می‌تواند و باید فقط به نفع حزب ما باشد. با این حال، من معتقدم که در چنین حالتی حزب ما همچنان در اقلیت خواهد بود، اکثریت طبقه‌ی کارگر با فرمیست‌ها همراهی خواهد کرد و بورژوازی لیبرال دموکراتیک همچنان حرف‌های زیادی برای گفتن خواهد داشت. شک ندارم که وضعیت از نظر انقلابی فعال است و بنابراین در یک بازه‌ی زمانی محدود،

حزب ما اکثریت را با خود خواهد داشت؛ اما اگرچه ممکن است این دوره از نظر زمانی طولانی نباشد، مطمئناً از نظر مراحل پیاپی بسیار فشرده خواهد بود، مراحلی که ما باید با دقت معینی پیش‌بینی کنیم تا بتوانیم مانور دهیم و به دام اشتباهاتی نیفتیم که تجربه‌های پرولتاریا را طولانی کنند.» [۱۲]

به نظر گرامشی، یکی از وظایف حزب کمونیست ایتالیا همانا جذب «اکثریت غالب پرولتاریای میلان» بود که بدون آن حزب نمی‌توانست انقلاب را در تمام ایتالیا پیروز کند و حفظ نماید. [۱۳]

نباید به این گونه اظهارات خوش‌بینانه‌ی انقلابی گرامشی در خلال این «سال‌های آهن و آتش» اهمیت زیادی داد، استعاره‌ای که او برای نامیدن آن دوره به کار می‌برد. گرامشی قطعاً از دشواری‌هایی که بر سر راه تحقق نظم سوسیالیستی در ایتالیا وجود داشت، آگاه بود؛ می‌دانست که کسب نفوذ قاطع میان اکثریت توده‌هایی که تحت تأثیر حزب سوسیالیست ایتالیا بودند، چقدر دشوار است و شروع به شکل دادن ایده‌هایی کرد که او را در زندان به نظریه‌ی «جنگ موضعی» — نظریه‌ای شامل مبارزه‌ی درازدامن ایدئولوژیک و سیاسی پرولتاریا علیه دشمنان طبقاتی‌اش — سوق داد، تاکتیکی مناسب دوره‌ی از انتظار طولانی و کار آموزشی صبورانه و با دقت. او در اطراف خود «جهانی گسترده و وحشتناک» از تهدیدها و خطرات می‌دید. او میان امید و ناامیدی، میان لحظه‌هایی که واقعیت انقلاب سوسیالیستی در روسیه او را به این پرسش وا می‌داشت: «چرا کشور ما باید از این فرآیند نوسازی عمومی مستثنی باشد؟» [۱۴] و لحظه‌های دیگری که در برابر خود تنها هرج و مرج و ناشناخته‌ها، گردابی بدون پیامدهای پیش‌بینی‌پذیر می‌دید، در نوسان بود.

با این حال، به‌رغم این ملاحظات، منطقی به نظر نمی‌رسد که انکار کنیم، گرامشی، هم به‌عنوان نظریه‌پرداز و هم به‌عنوان مرد عمل، در خلال سال‌های ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶، به‌ویژه در نوشته‌های رسمی‌اش به‌عنوان رهبر حزب کمونیست ایتالیا، پیرو وفادار چیزی بود که آن را «تثبیت لنینیستی» پراتیک کمونیستی نه تنها در ایتالیا، بلکه در سراسر اروپا می‌نامید. معیارهای نظری و سازمانی که گرامشی به حزب خود اعمال می‌کرد، همان‌هایی بودند که رهبری کمونیست روسیه تعیین کرده بود. در گزارشی که گرامشی در مه ۱۹۲۵ نوشت (که تنها در ۱۹۳۱ منتشر شد)، می‌گوید که حزب باید سازمان خود را بهبود بخشد و سطح فکری اعضایش را افزایش دهد تا «انقلاب را هدایت و دولت پرولتاریا را اداره کنند.» او می‌گوید حزب «نماینده»‌ی منافع کل طبقه کارگر است، اما فقط «اراده»‌ی بخشی از توده‌ها را اجرا می‌کند، پیشرفته‌ترین بخش یعنی پرولتاریا، «که می‌خواهد رژیم موجود را با ابزارهای انقلابی سرنگون کند تا کمونیسم را پایه‌گذاری نماید.» حزب تلاش می‌کند تا اراده‌ی توده‌ها را در جهت سوسیالیستی متحد کند و «می‌داند که نمی‌تواند در این مبارزه که دقیقاً مبارزه‌ای علیه بورژوازی است، بورژوازی را متحد داشته باشد.» این مبارزه در دو جبهه، علیه فاشیسم و علیه «جدایی آونتین» است، [۱۶] [مبارزه‌ای] که هدف آن در هم شکستن ارتجاع و ایجاد حکومتی جدید از طریق برقراری دیکتاتوری آن است.

نکته‌ی مهم این است که در گزارش او درباره‌ی سومین کنگره حزب کمونیست ایتالیا که از ۲۰ تا ۲۶ ژانویه ۱۹۲۶ در لیون برگزار شد، گرامشی به اکثریت حزب خود به خاطر قرار گرفتن بر زمین بین‌الملل و لنینیسم تبریک گفت و از هم‌زمانش که برای سطح بالاتر «همگنی، انسجام و تثبیت ایدئولوژیک» کار می‌کردند، تمجید کرد. تقریباً همه‌ی موضوع‌ها و لحن اساسی این گزارش، پژوهاک اصطلاحات و ذهنیت بلشویک‌های روسی دهه‌ی ۱۹۲۰، پس از به دست گرفتن قدرت توسط گروهی پیرامون استالین است.

فضای اخراج‌ها و فرمول‌بندی‌های انعطاف‌ناپذیر و سرسختانه‌ای که گرامشی در نامه‌ی ۱۵ اکتبر ۱۹۲۶ خود به کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست روسیه علیه آن اعتراض کرد، برای مدتی که او آزاد بود، همان فضایی بود که او پذیرفت در آن کار کند و به همین دلیل پلاتفرم جناح راست حزب کمونیست ایتالیا را رد کرد، چنان‌که می‌توان در پایان گزارش او از کنگره‌ی لیون مشاهده کرد. سه نکته‌ی غیرقابل‌قبول در موضع جناح راست به رهبری آنجلو تاسکا از نظر گرامشی عبارت بودند از این که دولت کارگران و دهقانان می‌تواند بر اساس پارلمان بورژوازی تأسیس شود؛ این که سوسیال دموکراسی جناح راست پرولتاریا تلقی شود و نه نباید جناح چپ بورژوازی؛ و این که در ارزیابی از دولت بورژوایی باید بین نقش گروه فشار یک طبقه بر طبقه‌ی دیگر و وظیفه‌ی اقتصادی آن در تولید کالاهایی که نیازهای عمومی جامعه را برآورده می‌کند، تمایز قائل شد. در حالی که نکته‌های اول و دوم بر خلاف تصمیمات سومین کنگره بود، سومین نکته از نظر گرامشی بی‌چون و چرا «خارج از برداشت مارکسیستی دولت» بود. [۱۸] اظهارات جزمی و معیارهای سخت‌گیرانه عمل کمونیستی نظیر این‌ها، اگرچه در نوشته‌های زندان گرامشی کاملاً غایب نیستند، اما او در زندان از آن‌ها فراتر رفت، و این امر تنها به دلایل آشکار سانسور و احتیاط سیاسی نبود.

گرامشی در زندان

ارتباطی ارگانیک بین تجربه‌ی زندان گرامشی، که از ۸ نوامبر ۱۹۲۶ آغاز شد و با مرگ او در ۲۷ آوریل ۱۹۳۷ به پایان رسید، و شیوه‌ی متفاوتی — متفاوت از مواضعی که از ۱۹۲۳ تا ۱۹۲۶ اتخاذ کرده بود — وجود دارد که به بازاندرشی مفهوم اراده سیاسی در ارتباط با چشم‌اندازش از مبارزه برای سوسیالیسم پرداخت.

این بدان معنا نیست که گرامشی تمام اندیشه‌هایی را انکار کرد که پیش از زندان مصرانه از آن‌ها دفاع کرده بود. یافتن پیش‌گمانه‌های ایده‌هایی که در **دفترهای زندان** و نامه‌هایش بسط بیش‌تری یافتند، در نوشته‌های پیش از زندان او چندان دشوار نیست. اما ویژگی متمایز یادداشت‌های زندان او در مقایسه با اطمینان‌ها، باورهای تزلزل‌ناپذیر و اظهارات قاطعانه‌ای که در نوشته‌های قبلی‌اش دیده می‌شود، برجسته است. گرامشی به‌رغم درد جسمی و روحی شدید در زندان، تمامیت شخصیت خود را تا لحظه‌ی مرگ حفظ

کرد، اما در عین حال — و این ممکن است متناقض به نظر برسد — «فرسایش خردکننده»ی زندگی زندان، به‌ویژه پس از اینکه او در ژوئیه‌ی ۱۹۲۸ به‌عنوان زندانی شماره ۷۰۴۷ به زندان توری منتقل شد، فرآیند روانی دگرگونی‌ای را در او به جریان انداخت که به شکل‌گیری شالوده‌های جدیدی در اندیشه‌ی سیاسی او در زندان یاری رساند.

من فکر می‌کنم که والتینو جراتانا درست می‌گفت که اشاره کرد گرامشی پس از شکست جنبش شوراهای کارخانه‌ای در اوایل دهه‌ی ۱۹۲۰، و پس از «نتیجه‌ی نامطلوب ابتکار جدید [حزب کمونیست ایتالیا] از ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶ برای مقابله با گرایش‌های پریپچوتاب وضعیت سیاسی ایتالیا»، تلاش کرد تا در زندان به بازاندیشی شرایط مبارزه برای سوسیالیسم در زمان پراکندگی و فروپاشی جنبش کارگری بپردازد. [۱۹] این قضاوت درستی است، اما در تبیین دلایل بازاندیشی گرامشی کفایت نمی‌کند. باید به یاد داشت که زندانی شماره‌ی ۷۰۴۷ پیش از این دبیرکل حزب کمونیست ایتالیا، نماینده‌ی مجلس ایتالیا، روزنامه‌نگاری محترمی که بسیاری از او واهمه داشتند و نماینده‌ی بین‌الملل کمونیست بود. ناگهان همه‌ی این مسیرهای عمل سیاسی از دست‌رس او خارج شدند؛ فضای زندگی او به اندازه‌ی سلول و حیاط زندان کاهش یافت؛ زمان اکنون بر اساس روالی سنجیده می‌شد که کاملاً به او تحمیل شده بود، همان‌گونه که به همه‌ی زندانیان تحمیل می‌شد؛ اما شاید برای او دردناک‌تر بود چرا که زندگی گرامشی تا آن زمان به بهای قربانی‌های عظیمی تقریباً یک‌سر وقف مبارزه‌ای شد که اکنون بدفرجام و دور از دست‌رس می‌نمود.

غالب افرادی که شناخت زیادی از گرامشی دارند، با جمله‌هایی که او برای توضیح وضعیت ذهنی زندانی به تانیا شوخت بیان کرده، آشنا هستند، اما این جمله‌ها ارزش تکرار دارد تا تفاوت دیدگاه او در دوران قبل و بعد از زندان برجسته شود:

«سبیل افکاری به ذهنم هجوم آورده (گمان می‌کنم این پدیده در میان زندانیان رایج باشد): این فکر که بنا به مفهوم بگرنج گوته که یادم هست شاعر ما، پاسکولی، را سخت پریشان کرده بود کاری برای ابد بکنم. به عبارتی طبق طرحی مشخص، به طور متمرکز و منظم به چند موضوع بپردازم که زندگی درونی‌ام بر آن‌ها استوار شده و مجذوبم کرده است.» [۲۰]

این قطعه از نامه‌ای که از زندان سن ویتوره در میلان در ۱۹ مارس ۱۹۲۷ نوشته شده، بسیاری از عناصر زندگی درونی گرامشی را به‌عنوان یک زندانی سیاسی در خود دارد: فرایندهای فکری اغلب پروسواس او، تلاش برای درک وضعیتش به‌عنوان یک زندانی، نگرانی‌اش درباره‌ی زمان مادی در مقابل مفهوم ابدیت، هم‌سان دانستن خود با انسان‌های هم‌نظر در فضا و زمان (گوته و پاسکولی)، و در نهایت نیاز او به تنظیم زندگی درونی‌اش بر اساس یک برنامه‌ی منسجم مطالعاتی. در این‌جا جنبه‌ای از شخصیت گرامشی نمایان

می‌شود که به ندرت در دنیای سیاست فعال خود را نشان داده بود؛ جنبه‌ای که اصل اساسی آن از حدود زمانی که برای یک مرد اهل عمل معنا دارد فراتر می‌رفت. در واقع، این نامه باید همراه با نامه‌های ۱۴ ژانویه و ۹ فوریه ۱۹۲۹ خوانده شود، جایی که گرامشی مفهوم جدیدی از نوشتن را بیان می‌کند: دیگر نوشتن وسیله‌ای برای روزنامه‌نگاری مبارزه‌جویانه نبود، بلکه به «بزرگ‌ترین آرمان» او تبدیل شده بود و ابزاری بود که از طریق آن می‌خواست از فقدان آزادی خود رهایی یابد. [۲۱]

ادراک زمان برای گرامشی در زندان، محروم از هر فرصتی برای گذاشتن تأثیری مستقیم بر روند امور انسانی، به‌نحو متناقضی، هم شخصی‌تر و سوژکتیو تر شد و هم به افق‌های دورتر گرایش پیدا کرد. هنگامی که برای تانیا توضیح می‌داد که چرا «هر کتابی، به‌ویژه اگر کتاب تاریخی باشد، غنیمت است»، اظهار کرد که حتی «در هر کتاب کم‌ارزشی می‌توان چیز به دردبخوری یافت... به‌ویژه اگر کسی در شرایطی مانند شرایط ما به سر ببرد و نتواند زمان را با واحدهای اندازه‌گیری رایج بسنجد.» [۲۲] گرامشی در نامه‌ای به همسرش در ۲۰ مه ۱۹۲۹، پس از اشاره به رنج خود در دو سال اول زندانی شدنش به دلیل تأخیر در مکاتبات و عدم پاسخ به سوالاتی که مطرح کرده بود، این کلمات روشنگر را درباره وضعیت فعلی ذهنی‌اش اضافه می‌کند:

«بعد با گذر زمان چشم‌انداز دوره‌ی قبلی دور و دورتر شد. هر آنچه در حیطه‌ی احساسات و تمایلاتم اتفاقی و گذرا بود به تدریج محو شد و فقط انگیزه‌ها و محرک‌های اصلی و دائمی زندگی باقی ماندند.» [۲۳]

به نظر من، این همان حسی است که گرامشی به‌عنوان یک تاریخ‌نگار از عبارت گوتته‌ای «für ewig» به معنای «برای ابد» استفاده کرد؛ اما احتمالاً این عبارت چیزی نزدیک‌تر همانند «در درازمدت» یا «در آینده‌ای دور» را نشان می‌دهد.

در نامه‌ای به خواهرش ترزینا، که آن را در فصل چهارم نیز نقل کردم، گرامشی درباره‌ی دشواری‌ای که در توضیح اعتقادهای سیاسی و اخلاقی خود برای مادرش داشت، صحبت می‌کند:

«احساسات و طرز فکر ما به قدری متفاوت است که مگای عمیق بین ما گشوده است. در نظر او زندانی شدن من مصیبت وحشتناکی است که سلسله‌ی علت‌ها و معلول‌های آن برایش درک‌ناپذیر است؛ اما از نظر من این اسارت حادثه‌ای است از یک مبارزه‌ی سیاسی که نه تنها در ایتالیا بلکه در سراسر جهان ادامه دارد و چه کسی می‌داند تا چند وقت ادامه خواهد داشت.» [۲۴]

سه سال و نیم بعد، در ۲۴ اوت ۱۹۳۱، در نامه‌ای به مادرش، گرامشی بین «مبارزه‌ی فوری» که او طبیعتاً بازنده‌ی آن بود و تلویحاً «مبارزه در درازمدت»، که به نحو مبهمی به آینده‌ای دور گسترش می‌یافت اما حقانیت نهایی‌اش نویدبخش بود، تمایز قائل می‌شود:

«من هرگز درباره جنبه‌ی منفی زندگی‌ام [با تو] حرف نمی‌زنم، اولاً به این دلیل که نمی‌خواهم کسی دلش به حالم بسوزد؛ سربازی بودم که در مبارزه‌ی فوری موفق نشدم، و رزمندگان نمی‌توانند و نباید مورد ترحم قرار بگیرند، اگر آن‌ها جنگیده‌اند، نه به‌خاطر اجبار بلکه به این خاطر بود که آگاهانه این راه را انتخاب کرده‌اند.» [۲۵]

گرامشی در زندان از ایده‌ی اراده‌ی سیاسی و انرژی‌های سیاسی و اخلاقی که به هدفی انقلابی معطوف شده بودند دست نکشید؛ آن‌چه در او تغییر کرد، همان‌طور که چندین بار گفته شد، چشم‌انداز او درباره‌ی ابزارها و شکل‌های مبارزه در دورانی بود که ارتجاع ضدسوسیالیستی مسلط بود. او در جست‌وجوی تعادل جدیدی بود بین انگیزه‌های اراده و اهدافی که باید به آن‌ها رسید؛ تعادل و دلیل وجودی که به مداخلات سریع و قاطع وابسته نبود، بلکه به واکاوی‌های عمیق‌تر و عینی‌تر نیاز داشت که باید هم در جبهه‌های ایدئولوژیکی، فرهنگی، و فلسفی و هم در سازمان‌دهی سیاسی، اما به‌گونه‌ای متفاوت از آن‌چه تا ۱۹۲۶ از آن طرف‌داری می‌کرد، انجام می‌شد.

گرامشی در نامه‌ای به تاریخ ۲ نوامبر ۱۹۳۱، به خلاصه‌ای از سخن‌رانی خود در کنگره‌ی لیون اشاره می‌کند و با توجه به اتهام‌های مطرح شده علیه او در دادگاه ویژه فاشیستی در ۱۹۲۸، اصرار می‌کند که در آن سخن‌رانی با لحنی «آمرانه» بیان کرده بود که در ایتالیا «کاری که باید انجام شود، "سازمان‌دهی سیاسی" است، نه "تلاش‌های شورش‌گرانه"». [۲۶] با این حال، به رغم انکار هدف‌های «شورش‌گرانه»، آن‌چه گرامشی در آن سخن‌رانی مطرح کرد، تغییر تأکید بود، نه تغییر حقیقی مسیر حزب کمونیست ایتالیا، و حتی نه انکار کامل مبارزه‌ی مسلحانه. دیدگاه و ذهنیت گرامشی از ۱۹۳۱ تا ۱۹۳۶ به‌طور چشم‌گیری با لحن «آمرانه» و مبارزه‌جویانه و تهاجمی سخن‌رانی او در لیون متفاوت است که احساس می‌کرد از سوی کمینترن حمایت می‌شود و به امکان فروپاشی یا سرنگونی فاشیسم در آینده‌ای نزدیک اعتقاد داشت.

جنبه‌ی دیگری از حالت ذهنی گرامشی در زندان وجود دارد که باید به اجمال در قطعات گوناگون **دفترها** به آن توجه کرد. بار دیگر به مسئله‌ی اراده اشاره می‌کنم که در زندان به‌طور ریشه‌ای به مسئله‌ای بغرنج بدل شد. گرامشی گاهی اوقات احساس می‌کرد که از هر گونه انگیزه‌ی اراده محروم است، و عمیق‌تر و عمیق‌تر در قلمروی اعماق اقیانوس‌ها فرو می‌رود، جایی که «بی‌حرکتی مطلق» حکم‌فرما بود و «حتی شدیدترین طوفان‌ها نیز دیگر احساس نمی‌شدند.» [۲۷] اما بیش‌تر اوقات، او از زبانی روشن‌تر و صریح‌تر استفاده می‌کرد، زیرا اراده برای او قوه‌ی بنیادی شخصیت انسانی و مفهوم اساسی در بینش او از جهان سیاسی و اخلاقی بود. این‌که گرامشی عملاً از آن محروم شده بود و خود را در برابر اقداماتی ناتوان می‌دید که عزیزانش بدون تأیید او انجام می‌دادند بسیار دردناک بود؛ مانعی عبورناپذیر که به نظر من، به تعدیل

برداشت او از رابطه‌ی بین اراده‌ی سوپژکتیو و اوضاع و احوال عینی کمک کرد. در این‌جا نمونه‌ای از نحوه‌ی فرمول‌بندی گرامشی درباره‌ی مسئله‌ی اراده در نامه‌ای از زندان به تانیا در ۲۵ ژانویه ۱۹۳۲ آمده است (نامه‌ای که در «واکاوی گرامشی از بند دهم دوزخ» نیز به آن اشاره می‌کنم):

«تو هنوز به‌خوبی درک نکرده‌ای که روان‌شناسی واقعی فرد زندانی چگونه است. آن‌چه بیش‌تر باعث رنج می‌شود، حالت عدم اطمینان، نامعین بودن چیزی است که قرار است از سوی افرادی رخ دهد که نگهبان زندان نیستند؛ زیرا این وضعیت (اما با تأثیری بسیار متفاوت) به حالت عدم اطمینان و نامعین بودن اضافه می‌شود که در ذات زندانی بودن وجود دارد. آدم پس از رنج زیاد و تلاش فراوان برای خویشتن‌داری به این وضعیت عادت می‌کند که در مقابل ماشین اداری که در هر لحظه می‌تواند به هر سمت و سویی بکشاندت و ترا مجبور به تغییر عادت‌های ریشه‌دارت کند، شی‌ای هستی بدون اراده و بدون سوپژکتیویته؛ و بنابراین اگر به این ماشین و حرکات و توقف‌های غیرعقلانی آن فعالیت‌های غیرمنطقی و آشفته‌ی خویشاوندان نیز اضافه شود، فرد زندانی احساس می‌کند که کاملاً خرد و نابود شده.» [۲۸]

گرامشی در **دفترهای زندان**، و در گفت‌وگوها و «درس‌ها»ی او با رفقاییش در زندان — که در دو جلد مفید برای بازسازی تجربه‌های زندان او جمع‌آوری شده‌اند [۲۹] — به چند جنبه‌ی اصلی از بینش خود از جهان وفادار ماند، اما این بینش‌ها با زبانی بسیار پیچیده‌تر از گذشته بیان می‌شدند و با تحلیلی از چشم‌اندازهای سوسیالیسم که واقعیت‌های جدید سیاسی جهانی را در نظر می‌گرفت، تلفیق شدند. نقد گرامشی از حزب سوسیالیست ایتالیا و احزاب جدایی‌خواه آونتین هم‌چنان همان چیزی بود که همیشه بود، که گرامشی آن را در تمثیل سگ آبیای خلاصه می‌کند که «برای نجات جان خویش خود را اخته می‌کند تا گیر شکارچی‌هایی نیفتد که برای مصارف پزشکی دنبال بیضه‌اش بودند.» [۳۰] او همانند گذشته بر انضباط، دقت و اراده‌ی متحد حزب تأکید داشت. اما سپس، در میان چنین تأملات و مشاهداتی، نکته‌ای را مطرح می‌کند که هسته‌ی اصلی فکر آن با شجاعت و وضوح بیش‌تری نسبت به گذشته بیان شده است:

«برداشت تاریخی — سیاسی مدرسی و آکادمیک: یگانه جنبش واقعی و شایسته، جنبشی است که صد درصد آگاه باشد و علاوه بر این، با برنامه‌ای از پیش تعیین‌شده، با جزئیات دقیق، هدایت شود، یا (به معنای دیگر که همان است) با طرح‌واره‌ی انتزاعی منطبق باشد. اما واقعیت سرشار از عجیب‌ترین تصادف‌هاست و وظیفه‌ی نظریه‌پرداز این است که در این عجایب شواهد جدیدی برای نظریه‌اش بیابد، تا عناصر زندگی تاریخی را به زبان نظری ترجمه کند، اما نه برعکس، یعنی واقعیت را با یک طرح‌واره‌ی انتزاعی سازگار کند. واقعیت هرگز با یک طرح‌واره‌ی انتزاعی منطبق نخواهد شد، و بنابراین چنین برداشتی چیزی جز بیان

انفعال نیست. (لئوناردو می دانست چگونه عدد را در همه‌ی مظاهر زندگی کیهانی کشف کند، حتی زمانی که چشمان نادانان فقط اتفاق و هرج و مرج را می‌دیدند.)» [۳۱]

ما در این‌جا در قطب مخالفِ شکلی از جبرباوری و اعتماد به «قوانین» عینی «توسعه» هستیم که قرار بود ذاتی روند تاریخی دگرگونی سرمایه‌داری به سوسیالیسم جهانی باشند. هنگامی که گرامشی گفت لازم است نظریه با رویدادها تطبیق یابد و نه رویدادها با نظریه، به‌طور ضمنی در مخالفت با گرایش چپ مارکسیستی راست‌آیین بین‌الملل سوم موضع گرفت که از این نوع صورت‌بندی‌های خوشش نمی‌آمد.

این برداشت از واقعیت که فضای زیادی برای «عجیب‌ترین تصادف‌ها» قائل می‌شود، باید کنار مفهوم پیش‌بینی‌پذیری که در **دفت‌های زندان** غالب است قرار گیرد؛ مفهومی که مطابق با فلسفه‌ی غیرتقلیلی ماتریالیسم تاریخی گرامشی، تنها عام‌ترین پیش‌بینی‌ها را مجاز می‌داند، مانند اجتناب‌ناپذیری کشمکش‌های طبقاتی، اما هرگز پیش‌بینی درباره‌ی نتایج و پیامدهای این کشمکش‌ها را مجاز نمی‌داند.

مسئله‌ی پیش‌بینی‌پذیری رویدادهای تاریخی را گرامشی تحت مقوله‌ی عام «مفهوم علم» بررسی می‌کند، که در شکل‌های پوزیتیویستی آن، یکی از هدف‌های اصلی نقد فرهنگی و سیاسی اوست. یادداشت شماره‌ی ۱۵ از دفتر ۱۱ درباره‌ی **جستار [جامعه‌شناختی] مردم‌پسند** نوشته‌ی نیکلای بوخارین حاوی جوهر استدلال گرامشی در این زمینه است؛ بینش تاریخی نهفته در آن نباید از پروبلماتیک جدید اراده و از دغدغه‌های مربوط به زمان که پیش‌تر ذکر شد، جدا شود. در اینجا ما وارد گفتار جدیدی می‌شویم که در آن معنای امر ناشناخته و پیش‌بینی‌ناپذیر که اغلب در نامه‌های زندان او ظاهر می‌شود، جایگاه بس مهمی دارد. علاوه بر این، ما در این گفتار با برداشتی از تاریخ روبه‌رو هستیم که برای آن «وجوه مشخص» واقعیت «ناگزیر نتایج نیروهای متضاد در حرکت مداومی است که نمی‌تواند به مقادیر ثابت تقلیل داده شود، زیرا کمیت در آن‌ها پیوسته به کیفیت تبدیل می‌شود.» [۳۲]

این اظهارنظر در ادامه در صفحاتی که به اثر بوخارین می‌پردازد به دو قضاوت دیگر منجر می‌شود که به نظر من در زمینه‌ی جزم‌گرایی «علمی» جدیدی که در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ در اتحاد جماهیر شوروی و متعاقباً در احزاب کمونیستی وفادار به کمینترن ظهور کرد، کاملاً ناراست‌آیین به نظر می‌رسند. اول از همه، گرامشی مجموعه‌ای از شرایط را برای علم، یا بهتر بگوییم برای دانشمند منفرد، تعیین می‌کند که اساساً بخشی از یک روش‌شناسی است که من آن را «باز» و «لیبرال» می‌نامم، به این معنا که عاری از قضاوت‌های پیشینی و پیش‌فرض‌های جزمی است. گرامشی می‌نویسد که می‌توان گفت کسی دانشمند نیست که

«کنترل ناچیزی بر معیارهای خاص خود داشته باشد، که مفاهیمی را که به کار می‌برد کاملاً درک نمی‌کند، که اطلاعات و درک اندکی از وضعیت قبلی مسائل درگیر داشته باشد، که در اظهارات خود محتاط نباشد، که به‌جای حرکت در مسیری منطقی، به‌طور دل‌بخوایی و گسسته پیش برود، که شکاف‌های موجود در دانش به‌دست‌آمده را نادیده بگیرد و به‌جای اعلام این‌که موضوعات مورد بحث، موقعیت‌های موقتی هستند که می‌توانند دوباره مورد بازنگری و توسعه قرار گیرند، به راه‌حل‌های صرفاً کلامی یا پیوندهای ظاهری اکتفا کند و غیره. (هر یک از این نکات را می‌توان با نمونه‌های مناسب بسط داد)» [۳۳]

نقدی که گرامشی به ذهنیتی وارد می‌کند که به‌طور غیرانتقادی به شکل پوزیتیویستی از علم گره خورده، با تأکید جدید او در یادداشت‌ها و نامه‌های زندان بر موضوع انقلاب سوسیالیستی (و اراده‌ی سیاسی) به‌عنوان بخشی از یک روند تاریخی و نه به‌عنوان رویدادهایی که یک‌بار و برای همیشه اتفاق می‌افتند، هم‌خوانی دارد. چشم‌انداز زمانی نهفته در نظریه‌ی جنگ موضعی گرامشی سپس او را به همان طرح «غیرمنتظره»ی معروف — یا بدنام، بسته به دیدگاه فرد — مجلس مؤسسان سوق داد که جای‌گزین نظریه‌ای می‌شود که کمینترن در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ مطرح کرده بود یعنی نظریه‌ای که خواستار هجوم فوری برای کسب قدرت بود، بدون تلاش‌های بینابینی برای همکاری و ائتلاف با دیگر گروه‌ها و احزاب ضدفاشیست.

بیش‌تر زندانیان کمونیست و هم‌رزم گرامشی در زندان توری به موضع کمینترن در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ پایبند بودند، به این معنا که زمان را برای تصرف قاطع قدرت توسط احزاب کمونیستی وفادار به بین‌الملل سوم مناسب می‌دیدند. اختلاف ناشی از این بحث به اخراج یا انزوای هزاران کمونیست منجر شد که اکنون به‌عنوان منحرفان اصلاح‌ناپذیر در نظر گرفته می‌شدند. این یکی از مسائلی بود که حزب روسیه را به جناح‌های آشتی‌ناپذیر تقسیم کرد و منجر به تبعید لئون تروتسکی و تأسیس بین‌الملل چهارم شد. اگرچه گرامشی با برخی از اصول تروتسکیسم هم‌سو نبود، اما با تروتسکی پیرامون نیاز مبرم چپ کمونیست به اتحاد با متحدان طبقاتی و سیاسی برای دفاع از خود در برابر افراط‌گرایی راست در ایتالیا، آلمان و جاهای دیگر هم‌نظر بود.

دو ویژگی نوین در اندیشه‌ی گرامشی در زندان عبارت‌اند از تأکید او بر وضعیت بین‌المللی که نیروهای سوسیالیستی با آن روبه‌رو بودند — که در صفحات مشهور **دفترهای زندان** درباره‌ی «روابط نیروها» که باید در تدوین سیاستی مؤثر برای جنبش کمونیستی در نظر گرفته شود، بازتاب یافته است — و توسعه‌ی هم‌زمان نظریه‌ی هژمونی او که در آن ایده‌هایش درباره‌ی نقش روشن‌فکران اهمیت زیادی پیدا می‌کند. بررسی کامل این نوآوری‌ها در اندیشه‌ی گرامشی در زندان در اینجا امکان‌پذیر نیست؛ من خود را به چند

استدلال که او از ۱۹۲۸ تا اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ ارائه کرد و توسط هم‌زمان حزبی و زندانی‌اش گزارش شده است، محدود می‌کنم.

نکات روشن‌گرانه‌ای که شوستاک ساسون درباره‌ی سیاست‌های گرامشی در زندان مطرح کرد می‌تواند به عنوان چارچوبی برای این ارجاع‌ها به کار برده شود، به‌ویژه در رابطه با نظریه‌ی جنگ موضعی، یعنی نظریه‌ای که تعمیق و غنای درون‌مایه‌ای است که گرامشی پیش از زندانی‌شدنش تنها به‌طور سطحی مطرح کرده بود. ساسون استدلال می‌کند که «این یک دوگانگی نادرست است که جنگ جنبشی را یک مبارزه‌ی تهاجمی و جنگ موضعی را یک مبارزه‌ی دفاعی شناسایی کنیم». این دو جنگ «دو لحظه‌ی جداگانه» نیستند، بلکه بخشی از «یک فرآیند دیالکتیکی واحد» هستند. [۳۴] آنچه در اینجا مطرح است، تغییر در چشم‌انداز تاریخی است که تفکر گرامشی را تحت تأثیر قرار داد، نه انکار مطلق و دائمی ایده‌هایی که او در سال‌های ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۶ بیان کرده بود.

از این دیدگاه، روشن می‌شود که گرامشی در ترسیم نظریه‌ی جنگ موضعی خود و پیشنهاد برگزاری مجلس مؤسسان، در تلاش بود نظریه‌ی خود را با رویدادهای تاریخی تطبیق دهد و نه اینکه رویدادهای تاریخی را با نظریه‌ی خود سازگار سازد. این مسئله‌ی پیچیده، اغلب گرامشی و هم‌زمان زندانی‌اش را در برخی بحث‌های داغ درون زندان مشغول می‌کرد.

فاصله رو به افزایش بین گرامشی و خط رسمی حزب کمونیست ایتالیا به‌صورت جمعی توسط مردانی که سرنوشت او را در زندان توری به اشتراک گذاشتند، به یاد آورده می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، گرامشی مجموعه‌ای از گفت‌وگوها و «درس‌ها» را برگزار کرد که به‌گفته‌ی جوانی لای، به موضوع‌هایی هم‌چون ماهیت طبقاتی فاشیسم، روشن‌فکران در جامعه‌ی مدرن، مسئله‌ی جنوب، نقش حزب در مبارزه برای سوسیالیسم، فرضیه‌ی یک دوره‌ی انتقال دموکراتیک پس از سقوط فاشیسم، و نیروهای محرکه‌ی انقلاب در ایتالیا می‌پرداخت که نیاز به دعوت به برگزاری مجلس مؤسسانی داشت که در آن تمامی نیروهای ضد فاشیست شرکت کنند.

توجه جدی به این پرسش فراتر از حیطه‌ی این مقاله است. هدف من ساده‌تر است؛ آن هم نشان دادن راه‌های جدید تفکر و ایده‌های جدید یک زندانی سیاسی که می‌خواست به بحث درباره‌ی مسائل، تحلیل و ارزیابی مواضع مختلف احزاب بپردازد و در ذهن هم‌زمان راست‌آیین خود جا بیندازد که

«باید با دشمنان خود عادلانه رفتار کرد؛ به این معنا که باید درک کرد که آن‌ها واقعاً چه می‌گویند و نه اینکه به صورت بدخواهانه بر معانی سطحی و فوری اظهارات آن‌ها تمرکز کرد. اگر هدف ما ارتقاء سطح

فکری طرفداران مان است و نه صرفاً ایجاد یک بیابان اطراف خود، با هر وسیله و روشی [که در دسترس است]، این‌گونه باید رفتار کرد.[۳۵]

این آخرین بخش، که از دفتر ۱۱ به تاریخ ۱۹۳۲-۱۹۳۳ نقل شده، احتمالاً بازتابی است از جدال‌ها و اتهام‌هایی که برخی از هم‌زمانش در توری به او نسبت می‌دادند؛ آن‌ها به هر قیمتی می‌خواستند «شخم‌زن» تاریخ باشند، در زمانی که گرامشی به لحاظ «فلسفی» با وضعیت «کوددهندگی» به تاریخ سازگار شده بود.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ی فصل شش از کتاب *The Revolutionary Marxism of Antonio Gramsci* اثر Frank Rosengarten است.

یادداشت‌ها

[۱]. گرامشی ۱۹۷۵، جلد ۲، ص. ۱۱۲۶. اگر دفترچه‌ای که از آن نقل‌قول‌ها برگرفته شده هنوز به زبان انگلیسی منتشر نشده باشد، من ویرایش ایتالیایی ۱۹۷۵ را با شماره جلد مربوطه، همانند این مورد، ذکر کرده‌ام.

- [2]. Gramsci 1975, Vol. III, pp. 1762-4.
- [3]. Gramsci 1975, Vol. II, p. 1128.
- [4]. Mammucari and Misericocchi (eds.) 1979, p. 50.
- [5]. Quercioli ed. 1977, p. 152.
- [6]. Mammucari and Misericocchi (eds.) 1979, p. 56.
- [7]. Quercioli (ed.) 1979, p. 139.

[۸]. نوشته‌های اولیه گرامشی، مانند «انقلاب علیه سرمایه» در ۲۴ دسامبر ۱۹۱۷، اغلب با دیدگاهی «ارادابورانه» مشخص می‌شود.

[۸-۱]. جاکومو ماتئوتی (۱۸۸۵-۱۹۲۴) سیاستمدار سوسیالیست ایتالیایی و دبیر حزب سوسیالیست یونیتاریو. در ۳۰ مه ۱۹۲۴، او آشکارا در پارلمان ایتالیا سخن‌رانی کرد و مدعی شد فاشیست‌های ایتالیایی در انتخابات عمومی ۱۹۲۴ تقلب کرده بودند و خشونت‌شان را محکوم کرد. روز بعد، پلیس مخفی سیاسی بنیتو موسولینی او را ربود و به قتل رساند - م.

- [9]. Quercioli (ed.) 1977, p. 167.
- [10]. Gramsci 1992, p. 137.
- [11]. Gramsci 1992, p. 172.
- [12]. Gramsci 1992, p. 236.
- [13]. Ibid.
- [14]. Gramsci 1992, p. 312.

[۱۵]. این گزارش در نسخه انگلیسی‌زبان نوشته‌های گرامشی در ۱۹۲۵ گنجانده نشده است. بنابراین، منبع من، نسخه ایتالیایی، Gramsci 1967, Vol II. صص. ۵۹۸-۶۰۳ است.

[۱۶]. آونتین نمادین ۱۹۲۴-۱۹۲۴ بخشی از اپوزیسیون ضد فاشیست بود که در ۲۷ ژوئن ۱۹۲۴، در اعتراض به ترور فاشیست جاکومو ماتتوتی، رهبر حزب سوسیالیست واحد، کرسی های پارلمان خود را رها کردند. «اصطلاح آونتین به رویدادی در حدود ۵۰۰ سال قبل از میلاد اشاره دارد، "زمانی که مردم روم به نشانه اعتراض به تپه‌ی آونتین عقب‌نشینی کردند. بنگرید به. 5-24. See Coppa (ed.) 1985, pp.

[17]. See 'The Italian Situation and the Tasks of the PCI (Lyons Theses)' in Gramsci 1978, Vol. II, pp. 340-75.

[18]. Gramsci 1967, Vol. II, p. 663.

[19]. Santucci (ed.) 1987, p. 233.

[20]. Gramsci 1994, Vol. I, p. 83.

برای تجزیه و تحلیل ادراکی عبارت für ewig همان‌طور که توسط گرامشی استفاده می‌شود، بنگرید به
Francesse 2009.

[21]. Gramsci 1994, Vol. I, pp. 241, 245-6.

[22]. Gramsci 1994, Vol. I, p. 263.

[23]. Gramsci 1994, Vol. I, pp. 265-6.

[24]. Gramsci 1994, Vol. I, p. 177.

[25]. Gramsci 1994, Vol. II, p. 58.

[26]. Gramsci 1994, Vol. II, pp. 96-7.

[27]. Gramsci 1994, Vol. I, p. 229.

[28]. Gramsci 1994, Vol. II, p. 133.

[29]. Quercioli (ed.) 1977, and Mammucari and Misericocchi (eds.) 1979.

[30]. Gramsci 1996, Vol. II, p. 40.

[31]. Gramsci 1996, Vol. II, p. 52.

[32]. Gramsci 1975, Vol. II, p. 1403.

[33]. Gramsci 1975, Vol. II, pp. 1404-5.

[34]. Showstack Sassoon 1987, p. 193.

[35]. Gramsci 1975, Vol. II, p. 1405.

منابع

Coppa, Frank (ed.) 1985, *Dictionary of Modern Italian History*, Westport, CT: Greenwood Press

Francesse, Joseph 2009, 'Thoughts on Gramsci's Need 'To Do Something fur ewig,' *Rethinking Marxism*, Vol. 21, No. 1: 54-66.

Gramsci, Antonio 1967, *Scritti politici*, edited by Paolo Spriano, Rome: Editori Riuniti.

— 1975, *Quaderni del carcere*, 4 Vols., edited by Valentino Gerratana, Turin: Einaudi.

— 1977, *Selections from Political Writings 1910-1920*, edited by Quintin Hoare, translated by John Mathews, Minneapolis: University of Minnesota Press.

— 1977, *Selections from Political Writings 1910–1920*, edited by Quintin Hoare, translated

— 1978, *Selections from Political Writings (1921–1926)*, edited and translated by Quintin Hoare, New York: International Publishers.

— 1992, *Lettere dal carcere 1908–1926*, edited by Antonio Santucci, Turin: Einaudi.

— 1992–2007, *Prison Notebooks*, edited and translated by Joseph A. Buttigieg, New York:

— 1994 *Letters from Prison*, 1994, 2 Vols., edited by Frank Rosengarten, translated by Raymond Rosenthal, New York: Columbia University Press.

— 1996, *Lettere dal carcere*, 2 Vols., edited by Antonio Santucci, Palermo: Sellerio Editore. by John Mathews, Minneapolis: University of Minnesota Press. Columbia University Press.

Mammucari, Mario and Anna Miserocchi (eds.), *Gramsci a Roma, 1924–1926*, Milan: La Pietra.

Quercioli, Mimma Paulesu (ed.) 1977, *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, Milan: Feltrinelli.

Santucci, Antonio (ed.) 1987, *Lecture di Gramsci*, Rome: Editori Riuniti.

Showstack Sassoon, Anne 1987, *Gramsci's Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

<https://wp.me/p9vUft-4lc>: لینک مقاله در سایت «نقد»



حقیقتی جهان شمول

۲۰ اکتبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: ن. ناجی

شاید این منطق پرورانده و رایج را شنیده باشید که ذات دیکتاتوری و استبداد باور به حقیقتی است یگانه، یا تکینگی حقیقت ایجاب می‌کند که هر دگر اندیشه‌ای را ناراست و ناحق بدانیم و شایسته‌ی تاراندن و سرکوب. کثرت‌باوری حاصل این خواست دوری جستن از ذات یگانه‌ی حقیقت و دیکتاتورپرور است و نسخه‌پیچی آن همانا تعامل و گنجانده شدن. اما کثرت‌باوری هم‌هنگام در عمل از رویکرد طبقاتی می‌پرهیزد و هیبتی «مجرد» و به اصطلاح «فراجناحی»، یا «ملی» پیشه می‌کند و عملاً پی‌گیری حقیقت یا بهترین توضیح ممکن را وا می‌نهد و به ساده‌ترین امکان یا «در دسترس‌ترین» راه برای ذهن و شعور تن می‌دهد و حقیقت را در پیش‌گاه امکان «قابل دسترس» فدا می‌کند.

اساساً فهم رایج و روزمره از مدنیت، آزادی، فردیت و عدالت در قالب همین منطق و روایت شکل گرفته و عادی شده است: نمونه‌ی بارز آن یگانه روایت بین‌المللی تبیین و توصیف جهان‌شمول از حقوق «بشر» است

که تصویب و پذیرفته و باور شده و به زبان‌های زنده‌ی دنیا ترجمه شده است. تک حقیقتی یگانه — حقیقتی «جهان‌شمول» — نقض‌غرض یا مصادره‌ی حقیقت به میل؟

در همین راستا، رفیقانه یا حکیمانه — در هر دو صورت مسیح‌وار — در پرهیز از «قضاوت» اندرز و تذکر می‌دهند. چرا؟ چون «حقیقتی جهان‌شمول وجود ندارد که بر اساس آن بتوان به قضاوت نشست.» پس به زبان «بی‌زبانی» و به روایت ایدئولوژی مدعی نایدئولوژی، «عقل و خرد» منطقاً حکم می‌کند که باید «فراجناحی» بود! یعنی هستی را آن‌گونه که «هست»، آن‌گونه که روایت شده و می‌شود، بدون قضاوت باید پذیرفت. زندگی همین است که هست. قدر نعمت را بدان. خوش‌رو و پذیرا باش. با زندگی بساز؛ این سازش بن‌مایه‌ی «آسایش» زندگی است و به غیر از این فرسایش. چک‌وچانه‌ی بی‌اساس و بیهوده. پس منطق فقط عقل پذیرش یا همان آرامش است — بر هم نزدن «صلح» و کنارآمدنی شایسته و بایسته. و این خود یکی از راه‌هایی است که سلطه‌ی حاکم و باور رایج نسل به نسل و دهان به دهان و سینه به سینه تداوم می‌یابد، بازتولید و پایدار می‌شود، هم‌چون سنت.

«دانش» هم از این سنت مبرا نیست. تجربه‌ی موروثی و ناآشنا با منطق از خودبیگانگی انسان، هم‌چنان «معتبر» است و با سماجت جان‌سختی می‌کند و ممد حیات و «مفرح» ذات است. و البته بی‌نیاز از گسست با از خودبیگانگی انسان؛ خودبیگانگی از انسان در هیئت نایدئولوژی، «فراجناحی»، فراطبقاتی، هم‌چون دولتی «ملی»؛ هم‌چون حقیقتی جهان‌شمول و قائم به ذات. هم‌چون دانش، هم‌چون باور — هرچند کاذب اما باور — هم‌چون ایمان؛ هم‌چون مذهب، نه هم‌چون دست‌پرورده‌ی انسان تاریخی و تاریخ انسانی.

همین ردپا را می‌توان در داستان «علم» اقتصاد نیز دنبال کرد که حقیقتی قائم به ذات، در ردای «علم» با مدرک مهر و امضاء شده‌ی رسمی دانشگاه‌های معتبر جهان و در پوشش نایدئولوژی، به شمار می‌آید و بی‌نیاز از داوری. هم‌چون امری طبیعی، البته با تعاریف و زبانی انسانی در حجاب امری طبیعی [۱] و نه انسانی. انسان تاریخی فقط به توصیف آن چه هست، خارج از انسان، نشسته است. در همان روندی که فیزیوکرات‌ها، یعنی پایه‌گذاران اقتصاد سیاسی به این سؤال از زاویه‌ی «طبیعی» و «فیزیکی» پاسخ می‌دادند. مشابه تجربه‌ی مکرر مشاهده‌ی «عینی» رویش خوشه‌ی گندم از تک دانه‌ی بذر گندم در خاک — خودبه‌خود و طبیعی. «سرمایه» را بسان «بذر» فهمیدن و توصیف کردن. در این تعبیر منشاء سود و ثروت در طبیعت جست‌وجو می‌شود. طبیعت است که ثروت و محصول مازاد می‌آفریند، نه انسان. و بنابراین، کار مولد کاری است که با طبیعت کنش و واکنش می‌کند. و در همین راستا سرمایه است که هم‌چون طبیعت منشاء و منبع هر قدرت بارآور قلمداد می‌شود و اساساً بارآوری کار انسان زنده را در گرو سرمایه‌ی مرده می‌فهمند و توضیح می‌دهند (سرمایه‌ی کارآفرین و نه کار سرمایه‌آفرین: این است جهان وارونه). و اساساً از لحاظ تولید ارزش، تفاوتی مابین انواع

سرمایه‌ها اعم از صنعتی، تجاری یا اعتباری قائل نمی‌شوند. بی‌جهت نیست که در این وارونگی منطق عرضه و تقاضا، منشاء سود، منشاء ارزش اضافی توضیح داده می‌شود و نه کار انسان زنده. گویی سرمایه قائم‌به‌ذات است و منفک از انسان و روابط اجتماعی، هم‌چون امری قائم‌به‌ذات در طبیعت، گونه‌ای حقیقت فرانسائی — فراتاریخی. پس چرا «سرمایه» را مثل بذر چال نمی‌کنند تا خوشه دهد؟ اما روابط انسانی را چال می‌کنند! «منطق» موروثی و حکمت رایج چنین حکم می‌کند!

آدام اسمیت، این پدرخوانده‌ی سرشناس اقتصاد سرمایه‌دارانه، با جای‌گزینی «سرمایه» به جای «طبیعت»، نتیجه‌ی «طبیعی» و «فیزیکی» کار مولد را با توصیف «کمی» و «ارزشی» برای سرمایه توضیح می‌دهد. یعنی فقط کاری را مولد توصیف می‌کند که با سرمایه مبادله شود و ارزشی قابل‌اندازه‌گیری تولید کرده باشد (داستان حساب و کتاب دارد! الکی که نیست. سرمایه مدعی است و شاهد می‌آورد که مزد کارگرنش را تمام و کمال پرداخت کرده است؛ منت کارآفرینی هم دارد و پُرش را هم می‌دهد و منزلت آبرومندانه‌ی اجتماعی هم نصیبش می‌شود). و کار نامولد را کاری می‌داند که فقط با پول (فقط درآمد — فاقد تولید سود) مبادله شده و نه با سرمایه‌ی ارزش‌زا (سودآور). نفس «سودآوری» سرمایه را، ولو سرمایه‌ی تجاری یا بانکی، با «قدرت بارآوری» یکی می‌گیرد و قانون وضع می‌کند. بدین ترتیب، تعبیرهای ایدئولوژیک اقتصاد سرمایه‌دارانه مسلط می‌شوند و منشاء واقعی سود و ثروت را پنهان می‌سازند. عرضه و تقاضا را به عنوان منشاء سود — در پس پشت از خودبیگانگی — در حجاب مذهب سکولاریسم «دست نخورده» می‌پوشانند و مادیت بدنه‌ی سود را از چشم نامحرمان پنهان می‌کنند.

روایتی اسطوره‌ایی در قالب واقعیت امر. باوری رایج، روزمره و حاکم — سمج و «فراجناحی» — «ملی» و «فراطبقاتی». «علم» اقتصاد، و نه ایدئولوژی سرمایه‌داری! نه عمود خیمه و خیمه‌شب‌بازی دموکراسی و فهم آزادی. با پوشیده نگاه داشتن خطای فهمش با تعریف‌هایی ناراست؛ با به محاق بردن مرزهای تصنعی آن، با حجاب کشیدن ساختگی بودن آن در پوشش طبیعی بودن، نفی خطای «حقیقت» آن. هم‌چون مرزگذاری مابین حیطه‌ی سازه از حیطه‌ی بازده (طبیعی؟)، دیوار چین کشیدن مابین حوزه‌ی تولید و حوزه‌ی توزیع (باز هم طبیعی؟)، با تقسیم کار به «مولد» و «نامولد» (شکستن کار — طبیعی یا اجتماعی؟)، منفک کردن حوزه‌ی عرضه از حوزه‌ی تقاضا به واسطه‌ی جدایی زمان و مکان و با میانجی‌گری روایتی آغشته به تنگ‌نظری موروثی و توصیفی ناقص و تبیینی قاصر. نه با افق دیدی فراخ، هم‌چون روندی در هم تنیده — پیوسته، وابسته و هم‌بسته — بسان هیبتی اجتماعی-انسانی-تاریخی. و این سطحی‌نگری و حقارت نظری این منطق را ساخته و پرداخته که سود ماحصل عرضه و تقاضاست — بی‌هیچ ارتباطی با استثمار کار. حتی مکتب‌های اقتصادی معترف به آفرینندگی کار، که آن را فقط در حوزه‌ی تولید «کشف» و توصیف می‌کنند، کار را در هم می‌شکنند و در همان محدوده‌ی شکسته توضیح می‌دهند. آنان برای توضیح فهم ناقص خویش کار انسانی را می‌شکنند:

مولد و نامولد [۲]. غافل از آن که «آینه چون نقش تو بنمود راست، از خودیگانگی را شکن، آینه شکستن خطاست.» [۳] به جای راست آیین کردن فهم خویش، به جای پاک کردن ذهن خویش از این مرزهای عبورناپذیر، واقعیت را در «کشف» خود محصور می کنند و مطابق فهم خود و بنا به عادت و مطابق با تجربه‌ی موروثی، آن را در حکم امری «طبیعی» توصیف و تبیین می کنند. [۴] چنین فهمی ناتوان از گسست، ناتوان از ساختارشکنی، تحت فشار تناقض‌ها، در پناه اصلاح‌طلبی، در گذشته خانه می کند و به نوآوران و براندازان لعن و نفرین می فرستد.

«علم» اقتصاد بر اساس همین روایت‌ها و مرزهای کشیده‌شده، از فهم ذات کار در عصر سرمایه‌داری عاجز است، اما نه از بازگویی طوطی‌وار روایت سنتی‌اش. گویی نه پارادیم تغییر کرده و نه انقلابی صنعتی رخ داده. بنا به رسم مآلوف همان مقوله‌های اقتصادی موروثی و از پیش آماده (ماقبل تغییر پارادیم - ماقبل انقلاب صنعتی) را از همان متافیزیک موروثی و حی‌وحاضر استخراج می کند؛ همان پسماندها را به کار می گیرد و عملاً هم چون ضدانقلاب آن پس مانده‌ها را تثبیت می کند. از نظر بورژوازی تازه به دوران رسیده‌ی طبیعت‌گرا چیز دیگری ممکن نیست. انگار که سرمایه همان دانه‌ی بذر است که از طبیعت تغذیه می کند. وبه همین دلیل استثمار ذاتی کار را در روند تولید کالایی اصلاً به رسمیت نمی شناسد. [۵] پس چه الزامی به اندازه‌گیری آن دارد؟ (اندازه‌گیری هیچ؟ که پوچ است - آخر مدافعان «علم» اقتصاد پز ریاضیات و محاسبه‌های دقیق و آماری آن را خیلی می دهند، چرا که هیچ تردیدی نسبت به این مقوله‌های موروثی ندارند. این محاسبه‌های دقیق فقط در محدوده‌ی همین مرزهای از پیش تعریف‌شده و موروثی است. نه ارزیابی و بازیافت خود مضامین و مرزهای کشیده‌شده). اما محاسبه‌ی سود و زیان لازم است چرا که بدون آن مرگ جلوه‌گر می شود. بورژوازی استثمار را نه ذاتی ساختار و باورهای تاریخی روابط اجتماعی بلکه شادابی سرمایه می فهمد و به عنوان راهکار ترویج می کند و آموزش می دهد. [۶] این‌جا بورژوازی از گذشته‌ی فئودالی شکست می خورد (در پاسخ به سؤال چرا انقلاب‌ها شکست می خورند؟).

این مقوله‌های تاریخی و موروثی با فهم آزادی پیوندی ارگانیک دارند و از آن تفکیک‌ناپذیرند. دولت‌ها و دموکراسی‌ها نوسان‌های بازار را هم چون نبض «طبیعی» آدمی دنبال می کنند و با محاسبات دقیق ریاضی اندازه می گیرند. براساس آن برنامه‌ریزی می کنند و برای احاد ملت تصمیم می گیرند، سیاستی را پیش می کشند، قانون تصویب می کنند و به اجرا می گذارند و تنبیه و پاداش می دهند. این مقولات هم چون حقیقتی جهان‌شمول، قائم به ذات، فارغ از مرزبندی‌های توصیفی انسان، فارغ از تاریخ‌اند. هم چون علمی‌اند طبیعی، ابدی و ازلی. هم چون مذهب تا روز قیامت با کعبه و امامی غایب یا به قول آدم اسمیت «دستی از غیب» قبله‌ی بازار می شوند. با عادت به نشناختن مرزهایی جعلی و انسان ساخته، دیوار بلند حاشایی بنا کرده‌اند که بر نقش انسان تاریخی و تاریخ انسان سایه‌ی سنگین طبیعت افکنده است. و این «حقیقتی» است مشترک، واحد، رسمی و

مسلط و «جهان شمول» چه در شکل مذهبی (اسلامی) و یا در شکل سکولار (ملی، جمهوری یا سلطنتی و ...)، چه دیکتاتوری چه دموکراسی. این جا و در این زمان ارزش با آزادی پیوند دارد و تفکیک ناپذیر است، چنان که استثمار از سرمایه‌داری جدایی ناپذیر است.

پس **حقیقتی واحد و جهان شمول** در پس پشت این همه گونه‌گونگی و «کثرت‌باوری» فعال است که در بازار چک‌وچانه‌زدن بر سر قیمت در زندگی روزمره‌ی انسان‌ها را «منطقی» و عادی‌سازی کرده است. اما چک‌وچانه‌زدن بر سر این مرزها و مقولات ساخته‌شده و موروثی را بیهوده و خارج از حوصله‌ی تاریخی جلوه می‌دهد، پس منطقاً بحث موقوف است و این «ناگفته» یا پوشیده‌مانده هیچ ربطی هم به بند اول این نوشتار ندارد. زیرا دموکراسی است و بازار آزاد — نه دیکتاتوری سرمایه؛ اقتصادی است طبیعی — نه «دستوری». پس آن روی سکه آزادی است، جای‌گرفته در زبان. چنان‌چه حتی در موسیقی اعتراضی اقتصاد **باید** «آزاد» باشد (کار که اندازه گرفته و پرداخت شده — چه مولدش و چه نامولدش)؛ و اگر چنین نباشد «دستوری» است و غلط! اساساً یگانه فهم واحد و جهان شمول از «اقتصاد» و بازار «آزاد» همان عمود خیمه‌ی فهم از آزادی و دموکراسی نیز هست.

آزادی بازار و انسان دست در دست هم مکمل هم‌اند و توجیه‌گر تضمین یک‌دیگر. مثل بند هفدهم حقوق به تصویب‌رسیده‌ی بشر با مهر و امضای سازمان ملل — البته با حق وتوی بعضی از ما بهتران — موضوعی که هیچ وقت وتو نشده و به آن اعتراضی هم که نشده هیچ، تازه رهنمود راه‌بردی هم شده است! (این جا ظرفیتی نیز برای توضیح شکست انقلاب‌هایی از نوع روسیه‌ی شوروی نهفته است). گفته‌اند که «اقتصاد مال خر است.»

آشنایی با این مرزهای کشیده‌شده و مقوله‌های موروثی اصلاً مشکل نیست. امروزه بخشی از نظام آموزش‌های رسمی و جهانی و عادت و باور روزمره و ساختار «عادی» اجتماعی است؛ حوزه‌های مختلف مدیریت تخصصی و منابع «انسانی» و ... را شکل داده است. بسیاری در اقصی نقاط جهان با تلاش‌های فراوان و حتی جان‌کاه آزمون‌های دشوار و غربال‌گر دانشگاهی را پشت سر می‌گذارند تا مدارک مختلف دانشگاهی را برای تأمین زندگی و کسب موقعیت اجتماعی از آن خود کنند. حتی بعضی با توصیف، یا تبیینی نوین جوایز نوبل یا معتبر دیگری را از آن خود می‌کنند. این مرزها و مقوله‌ها نام و نشان و حد و مرز حقوقی دارند (دار و درفش نیز). آن‌ها جزیی از زبان روزانه‌اند. انسان‌های بسیاری در ممالک «آزاد» آزادانه برنامه‌ی روزانه‌ی خود را بر اساس بازار تنظیم و مرتب می‌کنند. از این راه ارتزاق می‌کنند و با سربلندی و منزلت اجتماعی نان «حلال» می‌خورند. چک‌وچانه‌زدن‌های «آزادانه» یا حتی سرکوب تشکل‌های صنفی نیز در چارچوب همین مرزهای موروثی مشروعیت یافته است. برنامه‌های خبری روزانه بخشی را به خبرهای اقتصاد اختصاص می‌دهند و رسماً اعلام می‌کنند که سرمایه‌ی کارآفرین (نه کار سرمایه‌آفرین) چند هزار کار (فارغ از استثمار) آفریده. دولت‌های «ملی»،

«مستقل» و «فراجحی»، با بوق و کرنا از «کارآفرینان» از صمیم قلب قدردانی اجتماعی می‌کنند. نامزدهای انتخاباتی در رقابت‌های «آزاد» با بوق و کرنا سرسپردگی خود را به این «حقیقت جهان‌شمول» به رخ می‌کشند و هر نامزد انتخاباتی را که سرسوزنی بر توزیع بیش‌تری از ثروت تأکید کند (و با این همه تولید و استثمار را دست‌نخورده سرچایش حفظ می‌کند) منحرف از تولید دانسته و او را در زمره‌ی گرایش‌های «سوسیالیستی» معرفی و طرد می‌کنند — و شکست‌هایش را نتیجه‌ی همان بی‌اعتباری سیاست‌های شکست‌خورده‌ی سوسیالیستی رده‌بندی می‌کنند — و رأی‌دهندگان هم باور می‌کنند، هم تشویق می‌کنند و هم رأی می‌دهند. اقتصاد ایدئولوژی نیست، «تخصصی» است.

تشخیص این مرزها و انطباق با آن‌ها امری است عادی، «عقلایی»، اجتماعی، هر روزه و تاریخی. اما شناختن و «نه» گفتن و به رسمیت نشناختن آن، یعنی تشخیص ساختگی و غیر «طبیعی» بودن آن کار هر کس نیست. جرأت اندیشیدن می‌طلبد. جرأت گسست می‌خواهد. نه هم‌چون طبیعت‌گران خام با خمیازه‌های طبیعی و خوابناک بلکه هم‌چون تهور به حرکت درآوردن ظرفیت انسان. لازم‌هاش نقد است.

نقد ماهیتاً نمی‌تواند به میراث پارادیم گذشته در حال بسنده کند و سر و ته قضیه را با تبیین و توصیف هم بیاورد. بلکه برعکس بر اساس پراتیک حاصل شده در گستره‌ی پارادیم نوین، بر اساس پراتیک مادی اجتماعی انسان تاریخی، با تشخیص نشانگان و جغرافیای موروثی، آن را در تاریخ پراتیک انسانی پشت سر گذاشته و گستره‌ی پارادیم نوین را مشخص کرده و در آن فضا و مکان و زمان و زبان احراز می‌کند. نشانگانی فراسوی بازتکرار گذشته و محدوده‌ی موروثی. البته بدون جایزه‌ی معتبر نوبل!

در واکاوی مادیت پارادیم جدید است که نقد «علم» اقتصاد شکل می‌گیرد. پیکر پنهان شده‌ی پراتیک روزمره‌ی انسان، فراسوی کار مولد و نامولد، از کار مشخص به کار مجرد، در زبانی اجتماعی — تاریخی تجسم می‌یابد. انتزاع از پنهان به آشکار، از مشخص به مجرد در زبان جان و جای می‌گیرد، و گسست و زایش را در تاریخ به زبان می‌کشد. گشایش ایجاد می‌کند. فضا، زمان و مکان اشغال می‌کند: انتزاعی علیه سلطه، علیه عادت، علیه زمان! [۷]

نقد است که انسان را قادر می‌سازد بر اهمیت فرایند کار، این پراتیک اجتماعی انسان، انگشت بگذارد و منشاء ارزش اضافی را که ایدئولوژی تبیین‌گر و اصلاح‌طلب سرمایه می‌پوشاند، برملا سازد. نقد برخلاف سلطه و زبان سرمایه فقط کاری را که با سرمایه مبادله شود مولد نمی‌داند. و منشاء ارزش را نه فقط در کار مشخص، بلکه در کار به معنای عام کلمه — یعنی کار مجرد — به معنای پراتیک اجتماعی انسان تشخیص می‌دهد و به زبان می‌کشد. در این زبان نقد است که با گسست از گذشته برای نخستین بار وجه «کمی» و «ارزشی» تولید را همراه با وجه «فیزیکی» و «فنی» آن به صورتی معتبر، سالم و نه ناقص‌الخلقه بلکه قابل‌اتکاء، آشکار می‌کند.

تناقض کار مشخص و کار عام حل می‌شود و برای نخستین بار به نظریه‌ی «کار زنده منشاء ارزش است» محتوایی روشن، صریح و بدون ابهام می‌بخشد و «حقیقتی» که منشاء ارزش اضافی را می‌پوشاند، به درستی رد می‌کند.

نقد است که پرده از راز «نیروی بارآور سرمایه» برمی‌دارد، و سلطه‌ی خطا و تکرار دروغ میراث اقتصاد را برملا می‌سازد که قدرت بارآور را به سرمایه نسبت می‌دهد، حال آنکه قدرت بارآور از آن نیروی کار انسان است. نقد است که فرمول «علم» اقتصاد را، که عملاً سرمایه را منبع ارزش و ثروت قلمداد می‌کند، به‌عنوان «منطق» ایدئولوژی سرمایه‌داری درهم می‌پیچد و برای نخستین بار وجوه کمی و کیفی تولید سرمایه‌داری را نه جدا جدا، متمایز، هم‌چون مدل عنصری جدول مندلیف، بلکه در هیئت وحدت، پیوسته و هم‌بسته، در روند، متصل به هم، هم‌چون هیئتی اجتماعی- انسانی و تاریخی به طرز درخشانی بررسی می‌کند. این نتیجه‌گیری‌ها و احکام استخراج شده خیالی، اخلاقی یا اختیاری و موروثی نیستند، بلکه برعکس مادی‌اند. اساس پراتیک مادی اجتماعی انسان است و این خود زایشی است هستی‌شناسانه.

این صعود از مشخص به مجرد روشی است که از طریق آن، اندیشه امر مشخص را قابل دریافت، قابل درک و بیان می‌کند. این نقطه‌ی عزیمت مجرد معرف وجوهی ساختاری از موقعیت انسان تاریخی است که بر مبنای آن می‌توان تعیین‌های دیگری را که به‌مثابه‌ی کلیتی غنی از تعیین‌ها و روابط بسیار درهم پیچیده و پیوسته هستند در هیئتی انسانی- تاریخی بازنمایی کرد؛ رویکرد انتقادی فرآیند برساختن کلیتی را عرضه کرده مبتنی بر واقعیت درهم‌تنیدگی و پیوستگی مناسبات اجتماعی تولید، نه انتزاعی مجرد از انسان بلکه بر اساس انسان، این موضوع رنسانس هستی.[۸]

نقد توان پی بردن به ظرفیت انسان و نقش انسانی است. نه تکیه به هیپروت آسایش — و نه پذیرش آنچه هست — بلکه آنچه می‌تواند باشد ولی نیست؛ فرسایش آنچه هست و آفرینش آنچه می‌تواند باشد و نادیده و مسکوت واگذاشته می‌شود. و این «دستور» نیست. فهم انسان است. فهم دخالت‌های نااندیشیدی انسانی است. کار نقد بیرون کشیدن، عیان و بیان کردن مقوله‌هایی است که پس پشت مقوله‌های دیگری قابل مشاهده‌اند، اما پیوسته پنهان و نادیده مانده‌اند. و بدین ترتیب گنجینه و چشم‌اندازی پرشور را در آستانه‌ی فهم فراهم می‌سازد، هم‌چون قیمت و ارزش که قابل تعریف و تمایزند اما تفکیک‌پذیر نیستند؛ همانند ارزشی که در پس پشت قیمت پنهان شده، ولی به حساب نمی‌آید، اما واقعیتی است مادی. همان‌طور که استثمار حقیقت دارد ولی به حساب «علم» اقتصاد نمی‌آید. تنها با نقد، و نه با تکرار، می‌توان کار مجرد و استثمار پنهان شده را به شکل جسمی و فیزیکی نشان داد و حتی اندازه گرفت و به حساب آورد. آری قیمت‌ها نوسان

می‌کنند، اما نه به دل‌بخواه — و نه با دستی غیب — بلکه حول شاخص‌های مادی یعنی پراتیک به هم پیوسته‌ی اجتماعی.

این امر اندیشیدنی بی‌هراس و بی‌امان طلب می‌کند. موضوع نه تنها تشخیص بلکه توان درهم‌نوردیدن مرزهای موروثی است. برش و گسستی تاریخی از گذشته با واکاوی هستی‌نوین. توان توضیح پارادیم نوین. با تجرید و انتزاع مشخص، ارائه‌ی سرشت‌نشان‌هایی قابل‌اتکاء و تاریخاً معتبر هم‌چون **کار مجرد**، هم‌چون ارزش، هم‌چون برملاکردن و به زبان جاری کردن **ارزش اضافی**، تعریف و تعیین استعمار و مقیاس دقیق آن، با **دقتی محاسباتی و قابل‌اندازه‌گیری با ریاضیات**. لازمه‌اش نه بازتکرار تنبل‌وار و تکیه بر «تمرین» دموکراسی — این «حقیقت جهان‌شمول»، این زشت‌جهان واقعاً موجود — بلکه تمرین ظرفیت آفرینش است. باشد که هنر کنیم. ارائه‌ی این مقوله‌های نوین نه تنها مقوله‌های تاریخی را شامل می‌شود، بلکه فراسوی آن‌ها ظرفیت‌ها و چشم‌انداز نوینی را می‌گشاید، توضیح می‌دهد و طراحی می‌کند.

و این امر زمانی میسر است که وادادگی را با تاریخ، عادت تنبل «فهم» را با ظرفیت خلاقانه‌ی انسان و با توان زبانی جای‌گزین کنیم و به جای کار پاره پاره و گسسته، پیوستگی کار اجتماعی را هم‌چون **کار مجرد** در نظر بگیریم. زمانی ممکن است که به جای تفکیک عرصه‌ی تولید از عرصه‌ی مصرف هم‌بستگی نیاز انسانی و روابط اجتماعی را در نظر بگیریم و به جای سود «طبیعی» برای سرمایه (کار مرده) همانا درهم تنیدن سود و انسان اجتماعی (کارزنده) را به حساب آوریم: همانا با جای‌گزینی توصیف و تبیین با نقد. [۹]

یادداشت‌ها

- [۱]. **ثروت ملل**، آدام اسمیت، ترجمه‌ی سیروس ابراهیم زاده: کتاب یکم: «علل بهبود نیروی مولد کارگر و نظم و ترتیبی که بر طبق آن محصول وی، به‌طور طبیعی میان گروه‌ها و طبقات مختلف مردم توزیع می‌شود.»
- [۲]. **ثروت ملل**، بخش سوم: «درباره‌ی انباشتگی سرمایه، کار مولد و غیر مولد.»
- [۳]. ضرب‌المثل قدیمی: «آینه چون نقش تو بنمود راست، خود شکن، آینه شکستن خطاست»
- [۴]. **ثروت ملل**، بخش هشتم — درباره‌ی مزد کارگران: «تولید کارگر پاداش طبیعی یا مزد کارگر را تشکیل می‌دهد.»
- [۵]. **ثروت ملل**، بخش ششم: «در قیمت کالاها، سود یکی از عناصر متشکله است، که به‌طور کلی با مزد کار فرق دارد، و با اصول کاملاً متفاوتی تعیین می‌شود ... مسلم است، که مقدار اضافی باید برای سود سرمایه ای که توانسته است مزد کارگر را پردازد و مواد موردنیاز کارگر را خریداری کند در نظر گرفته شود.» تأکیدها از من است.
- [۶]. **ثروت ملل**، بخش دوم: «قیمت بیش‌تر کالاها از سه جزء تشکیل می‌شود، که یکی مزد کار را می‌پردازد، دیگری سود سرمایه است، و سومی اجاره‌ی زمینی است که برای تولید و به بازار آوردن آن به کار رفته است.»
- [۷]. [نقد زمان در کانون نقد مارکس از نظریه‌ی ارزش](#)، زهره نجفی

- [۸]. انسان؛ موضوع رنسانس هستی، ش. والامنش، ۱۳۶۴.
- [۹]. این نوشتار تحت تاثیر خوانش «بازاندیشی نظریه‌ی ارزش» اثر کمال خسروی به تحریر در آمد.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4lj>



«نظریه‌ی بازتولید اجتماعی»، بازتولید اجتماعی و تولید خانگی

۲۷ اکتبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: کریستین مونرو

ترجمه‌ی: فرزانه راجی

چکیده: نظریه‌ی بازتولید اجتماعی برای این که بازتعریفش از بازتولید اجتماعی صرفاً به معنای بازتولید نیروی کار باشد، بر بینش مرکزی فمینیسم مارکسیستی تأکید نکرده است، یعنی نقش ضروری‌ای که تولید خانگی در بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری ایفا می‌کند. مدلی از تولید سرمایه‌داری — که در آن خانوارها، شرکت‌های سرمایه‌داری و دولت به نهاده‌های سایر بخش‌ها در فرآیند تولیدشان برای تداوم وجود خود و نیز کل جامعه‌ی سرمایه‌داری متکی‌اند — نشان می‌دهد که لازم است خانوار و تولید خانگی را به پویای تولید و بازتولید در جامعه‌ی سرمایه‌داری گره بزنیم. هیچ بازتولید اجتماعی بدون «بازتولید جامعه‌گانی»^[۱] وجود ندارد، چرا که تمام تولید و بازتولید در جامعه‌ی سرمایه‌داری با انباشت شکل می‌گیرد. بنابراین، ارتقای رفاه انسان و محیط‌زیست مستلزم تغییر اساسی فرآیندهای تولیدی است که در خانوارها و جاهای دیگر اتفاق می‌افتد، نه صرفاً بازتوزیع هزینه‌ها و منافع آن تولید.

آورده‌ی مهم تفکر مارکسیستی در پنج دهه‌ی گذشته‌ی این بینش بوده که خانوار نقشی جدایی‌ناپذیر در بازتولید جامعه‌ی طبقاتی ایفا می‌کند. نظریه‌ی بازتولید اجتماعی جنبه‌هایی از پژوهش فمینیسم مارکسیستی را برای نظریه‌پردازی مبارزه‌ی طبقاتی در زمان معاصر ما وام می‌گیرد و بر موقعیت طبقه‌ی کارگر و ظرفیت انقلابی افرادِ خارج از اقتصادِ «تولیدی» تأکید می‌کند (Bhattacharya, 2017a; 2017b). نظریه‌ی بازتولید اجتماعی باتاچاریا در سال‌های اخیر موضوعی بسیار قابل توجه برای عموم و مورد علاقه‌ی دانشگاه بوده است. با این حال، با پیروی از (Brenner and Laslett (1991) و Brenner (2000) در تعریف مجدد «بازتولید اجتماعی» به معنای بازتولید کل جامعه‌ی سرمایه‌داری که فقط به معنای بازتولید نیروی کار است (Bhattacharya, 2017a, 6-7)، برداشت باتاچاریا از نظریه‌ی بازتولید اجتماعی دیگر بر رهیافت مرکزی فمینیسم مارکسیستی تأکید نمی‌کند — یعنی نقش ضروری تولید خانگی در بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری — بنابراین ضرورت بحث علمی در مورد معانی چندگانه‌ی «بازتولید» دوباره مطرح می‌شود (Barrett, 1980, 19-29).

نظریه‌ی بازتولید اجتماعی باتاچاریا (2017a; 2017b) نقدی از توزیع از دیدگاهی فراتاریخی از کار مولد و بازتولیدی ارائه می‌کند. آن چه در این جا ارائه خواهیم کرد، نقد جامعه‌ی سرمایه‌داری از لحاظ سازمان تولید و بازتولید است. در حالی که باتاچاریا برای کار درگیر در تولید و بازتولید ارزش قائل است، من با بسط رهیافت مارکس، که کارگر مولد بودن «بخت و اقبال نیست، بلکه مصیبت است» (Marx, 644)، استدلال می‌کنم که همان مصیبت برای کارگران بازتولیدی نیز صادق است. از این جا نتیجه می‌شود که حتی اگر برداشت باتاچاریا از نظریه‌ی بازتولید اجتماعی شرحی از بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری ارائه دهد — که او در جاهایی بدون تحلیل کامل به آن اشاره می‌کند — شرحی خواهد بود سطحی خواهد بود که در آن استثمار و سلطه نسبت به سازمان تولید و بازتولید، و فعالیت‌های مربوط به آن امری فرعی و بیرونی است. مبنای بحث من در این جا این دیدگاه است که استثمار و سلطه در سازمان و فرآیندهای تولید و بازتولید سرمایه‌داری ذاتی‌اند، و بنابراین بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری با حفظ و تداوم این شکل‌های سازمان‌دهی، بدون توجه به نرخ استثمار یا میزان بازتوزیع پیش می‌رود.

کار اخیر کوئیک در این مجله (Quick, 2018) اهمیت تولید خانوار را برای جامعه‌ی طبقاتی به‌طور کلی و اقتصاد سرمایه‌داری به‌طور خاص نشان می‌دهد. این تازه‌ترین مورد از تلاش‌های طولانی کوئیک (1972, 2004, 1992) برای تدوین نظریه‌ی مارکسیستی درباره‌ی خانواده است که بیش تر بر فرآیند تولید خانوار تأکید می‌کند تا فقط کار خانگی. کوئیک (2018) نیز مانند باتاچاریا (2017a; 2017b) تعریف خود را از طبقه‌ی کارگر بسط می‌دهد تا کارگرانی را دربرگیرد که کارشان به بازتولید نیروی کار کمک می‌کند اما با کار مزدی برای بنگاه‌ی سرمایه‌داری در انباشت مشارکت ندارند. با این حال، کوئیک (2018) به نقش ویژه‌ی

فرآیندهای تولید خانوار در برآوردن نیازهای روزمره و بین‌نسلی طبقه‌ی کارگر در سرمایه‌داری اشاره می‌کند که یک ورودی آن کار بی‌مزد خانگی و یک خروجی آن بازتولید نیروی کار است. همان‌طور که کوئیک (1992, 1) اشاره می‌کند، «مطالعه‌ی کار خانگی باید با درک کل تولید آغاز شود.» کوئیک به‌جای تمرکز بر کار خانگی زنان به‌منزله‌ی تنها ورودی در بازتولید نیروی کار، بر این کار بی‌مزد به‌عنوان یکی از ورودی‌های فرآیند تولید خانوار تأکید می‌کند که هم‌چنین متکی بر کالاهایی است که با پول حاصل از کار مزدی خریداری می‌شوند، که هر دو برای بقای خانوار در سرمایه‌داری ضروری هستند. کار کوئیک، با تغییر موضوع پژوهش فمینیسم مارکسیستی از کار خانگی به‌منزله‌ی یک کل مستقل به ارزیابی نقش آن در تولید خانگی، دریچه‌ای برای نظریه‌ی دقیق‌تری از سازوکارها، پویاها و وابستگی‌های متقابل فرآیندهای تولید خانگی و غیرخانگی در سرمایه‌داری فراهم می‌کند.

با این حال، تفاوتی اساسی بین نظریه‌ای که من در این جا ارائه می‌کنم و نظریه‌های کوئیک و باتاچاریا در درک از جامعه‌ی سرمایه‌داری وجود دارد. در نظریه‌های مارکسیسم سنتی آنان [۲]، مبارزه‌ی طبقاتی مستلزم تلاش کارگران برای بازپس‌گیری بخشی از ارزش ایجاد شده از طریق کارشان، برای استفاده و تمتع خودشان است، در حالی که طبقه‌ی سرمایه‌دار دولت را به‌عنوان ابزاری برای صدور مجوز ادامه‌ی «سرقت» مازاد بکار می‌گیرد (Postone, 1993). برای کوئیک و باتاچاریا، اصلاح کوتاه‌مدت این سرقت می‌تواند از طریق بازتوزیع ثروت مادی و قدرت سیاسی سرمایه به نفع کارگران حاصل شود. به نظر می‌رسد که این توزیع مجدد سکویی به‌سوی هدف نهایی کارگران — که اکنون به‌طور گسترده تعریف می‌شود و کسانی را که در کار بازتولید نیروی کار مشغول هستند نیز دربرمی‌گیرد — برای به‌دست گرفتن قدرت و برنامه‌ریزی متمرکز برای شکلی عادلانه از توزیع تلقی می‌شود، در حالی که فرآیندهای تولید موجود را دست‌نخورده باقی می‌گذارد. این تعریف بسط‌یافته از طبقه‌ی کارگر که شامل افرادی می‌شود که کار مزدی و بی‌مزدشان به بازتولید نیروی کار کمک می‌کند، در بی‌اعتبار کردن کلیشه‌ی آیین «بد» مارکسیستی ارتباط انحصاری کار مولد با کارگر مرد کارخانه نقش داشته است. با این حال، کوئیک و باتاچاریا در بررسی سرمایه‌داری از منظر کار مزدی و بی‌مزد، به این امر نپرداخته‌اند که این کار چگونه با کل بزرگ‌تر ارتباط دارد و در نتیجه چگونه خود خانوار و وسعت تولید خانوار با کل جامعه‌ی سرمایه‌داری ارتباط دارد.

درک زیربنایی از تولید خانگی که در اینجا به‌کار گرفته شده، متکی است بر نقدی بزرگ‌تر از کار و تولید در سرمایه‌داری. می‌توان آن را از دیگر رشته‌های مطالعات مارکسیستی-فمینیستی متمایز کرد که به‌دنبال نظریه‌پردازی ستم بر زنان ضمن ستایش و ارزش‌گذاری وظایف مرتبط به تولید خانگی هستند. کار در سرمایه‌داری — چه مزدی و چه بی‌مزد — نباید منبع خوب و اخلاقی توسعه‌ی همه‌ی ثروت تلقی شود، بلکه باید ورودی اساسی در بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری و فلاکت اجتماعی و تخریب محیط‌زیست ناشی از آن در

نظر گرفته شود. بنابراین، موضوع مورد بحث تخصیص صحیح «اعتبار» به تولید و بازتولید اجتماعی و طراحی سیاست‌های بازتوزیعی بر این اساس نیست، گرچه چنین مطالعاتی درک ما را از نابرابری و اهمیت کار بی‌مزد زنان در کل اقتصاد ارتقا داده است. در عوض، جهت‌گیری نظری به کار گرفته شده در این جا به روش‌های مرتبط و هم‌پوشانی‌هایی اشاره دارد که سرمایه‌داری تولید و بازتولید اجتماعی را در زندگی روزمره‌ی ما سازمان می‌دهد (Glazer, 1993, 38). گلایزر اشاره می‌کند که وقتی همه‌ی وظایف مفید اجتماعی را به‌عنوان «کارکردن» یا «کار» مفهوم‌سازی می‌کنیم، این مفاهیم را از قدرت نظری‌شان در اقتصاد سیاسی تهی می‌کنیم. در نظرات برخی از پژوهش‌گران فمینیست گرایش تولیدگرایی نگران‌کننده‌ای وجود دارد که تمام فعالیت‌های مفید اجتماعی را «کار» معرفی می‌کنند، با این فرض ضمنی که «کار» قابل احترام و برتر از «بی‌کاری» است (Glaser, 1993, 37). اگر بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری برای تداوم تولید خانگی، تولید سرمایه‌داری و دولت ناگزیر باشد، آن‌گاه فعالیت‌هایی که دیگران به‌عنوان شکل‌های «کار» ارزش‌گذاری می‌کنند — چه مزدی و چه بی‌مزد — جزء لاینفک این فرآیند منفی هستند.

در نظریه‌ی ارائه شده در این جا (هم‌چنین بنگرید به: Munro, 2018)، خانواده و فرآیندهای تولید آن در بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری نقش دارند. دولت، بنگاه‌های سرمایه‌داری و خانوارها [۳] از طریق فرآیندهای تولید و بازتولید خود به‌طور جدایی‌ناپذیری با یک‌دیگر مرتبط هستند، فرآیندهایی که بر اساس ضرورت انباشت بی‌پایان شکل گرفته‌اند. در نهایت، خانوار در سرمایه‌داری مجبور است برای تضمین بقای اعضای خود، چه به‌صورت روزانه و چه بین نسلی، به بنگاه‌های سرمایه‌داری و دولت تکیه کند که به نوبه‌ی خود به تداوم جامعه‌ی سرمایه‌داری کمک می‌کنند. در بخش اول این مقاله، من تفاوت‌های کلیدی بین نظریه‌ی بازتولید اجتماعی باتاچاریا و این نظریه‌ی بازتولید اجتماعی و خانواده را با تشریح مدلی از تولید و بازتولید در جامعه‌ی سرمایه‌داری اثبات می‌کنم. در این مدل، تولید توسط خانوارها، بنگاه‌های سرمایه‌داری و دولت انجام می‌شود که هر بخش برای ورودی‌های لازم در فرآیند تولید آن بخش به بخش‌های دیگر متکی است. در پیروی از کار گلایزر (1993, 1984)، خیمه‌نس (1990)، و کالینز (1990) درباره‌ی رابطه‌ی بین کار بی‌مزد و جامعه‌ی سرمایه‌داری، استدلال می‌کنم که وابستگی متقابل بین خانوارها، بنگاه‌های سرمایه‌داری و دولت در این فرآیندهای تولید منجر به بازتولید کل جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌شود. در بخش دوم، مدل جدیدی از تولید خانوار ارائه می‌دهم که به‌طور انتقادی نظریه‌ی تولید خانوار از اقتصاد نئوکلاسیک (Becker, 1981, Reid, 1934) را با تحلیلی مارکسیستی-فمینیستی تطبیق می‌دهد که نشان‌دهنده‌ی نسبت‌های مختلف نهاده‌های مورد اتکای خانواده در فرآیند تولید خود است. خانوار طبقه‌ی کارگر می‌تواند نهاده‌های کار بی‌مزد، کالاهای خریداری شده با پول حاصل از کار مزدی و نهاده‌های دولتی را در فرآیند تولید خانوار خود جای‌گزین کند. برخلاف نظر باتاچاریا، توزیع مجدد مازاد که منجر به تغییر در نسبت این نهاده‌ها می‌شود، فرآیند اساسی تولید

را تغییر نمی‌دهد، چه رسد به سازمان‌دهی جامعه‌ی سرمایه‌داری. این تغییرات صرفاً شدت استفاده‌ی خانوار از این یا آن ورودی را تغییر می‌دهد (Collins, 1990, 17).

این الگوی نظام‌مند تولید در سرمایه‌داری که توسط خانوارها، بنگاه‌های سرمایه‌داری و دولت انجام می‌شود، نشان می‌دهد که لازم است خانوار و تولید خانوار را به پوشش تولید و بازتولید در جامعه‌ی سرمایه‌داری گره بزنیم. هیچ بازتولید اجتماعی‌ای بدون «بازتولید جامعه‌گانی» وجود ندارد، زیرا تمامی تولید و بازتولید در جامعه‌ی سرمایه‌داری به‌طور همیشگی با انباشت شکل می‌گیرد. با اینکه خطوط بین آن‌ها مبهم است، بنگاه‌های سرمایه‌داری، دولت و خانوارها در سرمایه‌داری هر کدام از نظر تاریخی پیکربندی خاصی از مردم و تولید هستند که به‌مثابه‌ی بخشی از روند توسعه‌ی تاریخی سرمایه‌داری به شکل کنونی خود ظهور کرده‌اند. استنتاج اصلی از این مدل این است که برخلاف ادعای باتاچاریا، نمی‌توان بازتولید نیروی کار را از بازتولید کل جامعه‌ی سرمایه‌داری جدا کرد. و برخلاف نتیجه‌گیری‌های باتاچاریا و کوئیک، بازتوزیع ثروت و قدرت از طبقه‌ی سرمایه‌دار به طبقه‌ی کارگر، تغییر چندانی در فرآیندهای زیربنایی تولید که کل جامعه‌ی سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهند، ایجاد نمی‌کند، فقط نسبت ورودی‌هایی را تغییر می‌دهد که در آن فرآیندها به آن‌ها تکیه می‌شود. این به مجموعه‌ی متفاوتی از استراتژی‌ها و مسیرهای رو به جلو برای ارتقای رفاه اشاره می‌کند — نشان می‌دهد که نه صرفاً بازتخصیص منافع و هزینه‌ها، بلکه لغو سازمان تولید و بازتولیدی که جامعه‌ی سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهند، ضروری است.

خانوارهای طبقه کارگر، بنگاه‌های اقتصادی و دولت در سرمایه‌داری

جامعه‌ی سرمایه‌داری در این‌جا نه تنها به‌مثابه‌ی تقسیم کاری سرمایه‌دارانه در درون به‌اصطلاح «اقتصاد رسمی»، بلکه به‌عنوان تقسیم کاری تعریف می‌شود که فعالیت‌های افراد در کل جامعه را اجباری و تحمیل می‌کند. این تقسیم کار نتیجه‌ی سازمان‌دهی خاص ظرفیت‌های تولیدی جامعه در سرمایه‌داری است که در آن الزامات انباشت سرمایه‌داری در نهایت نهادها را شکل می‌دهد و فعالیت‌های مردم را دیکته می‌کند. در تقسیم کار اجتماعی بزرگ‌تر در جامعه‌ی سرمایه‌داری، در هر بخشی که آن‌را تشکیل می‌دهد، تقسیم کار بیش‌تری وجود دارد. خانوارها باید کالاها را با استفاده از پول حاصل از کار مزدی بخرند و این کالاها را با کار بی‌مزد خود ترکیب کنند تا به بقای خود ادامه دهند و بنابراین هم برای این دستمزدها و هم برای کالاهایی که با این دستمزدها خریداری می‌شوند به بنگاه‌های اقتصادی متکی هستند. بنگاه‌های اقتصادی باید نیروی کار بخرند، هزینه‌ها را کاهش دهند تا از فروش کالاها سود کسب کنند و دائماً این سودها را بازسرمایه‌گذاری کنند تا دیگر بنگاه‌ها آن‌ها را از کسب‌وکار بیرون نرانند. دولت خدماتی را ارائه می‌دهد که برای کاهش زیان‌های رفاهی ناشی از تعارض بین خانوارها و بنگاه‌های اقتصادی و بین بازیگران در هر بخش طراحی شده است؛ هم‌چنین

کالاها و زیرساخت‌های عمومی را فراهم می‌کند. هر بخش توسط ساختار بزرگ‌تر مجبور است برای تضمین بقای خود به روش‌های خاصی عمل کند و با انجام این کار وجود کل را تداوم بخشد.

این را می‌توان از طریق یک مدل ساده از جامعه‌ی سرمایه‌داری متشکل از سه بخش، که هر یک باید خود را برای تداوم وجود بخش خود بازتولید کنند، روشن کرد: خانوارهای طبقه‌ی کارگر، بنگاه‌های سرمایه‌داری، و دولت سرمایه‌داری. این مدل، که در آن اقتصاد سرمایه‌داری نظامی با بخش‌های به هم پیوسته تصور می‌شود، از آداب اقتصاد سیاسی کلاسیک پیروی می‌کند که با فرانسوا کنه آغاز می‌شود و با نقد مارکس از اقتصاد سیاسی کلاسیک خاتمه می‌یابد. منظور من از «بخش» یک پایگاه تولید است که از نمونه‌های فردی تشکیل شده و از فرآیند تولید منحصر به آن بخش استفاده می‌کند. فرآیند تولید هر بخش را الزامات انباشت دیکته می‌کند. این الزام از فرآیند تاریخی انباشت اولیه برخاسته که مردم و تولید را به این بخش‌ها تقسیم می‌کند. این الزام انباشت قانون کلی است — نه الزامی برای این یا آن بخش و این یا آن طبقه — که در نهایت اقدامات احتمالی انجام شده توسط افراد، بنگاه‌های اقتصادی و مؤسسات را تجویز و محدود می‌کند. هر بخش در فرآیند تولید خود باید از نهاده‌های سایر بخش‌ها برای تولید خروجی‌هایی استفاده کند که به نوبه‌ی خود سایر بخش‌ها از آن استفاده می‌کنند. این بخش‌ها «حوزه‌های مجزا» نیستند، بلکه باید هم‌چون بخش‌های فرعی وابسته به هم با فرآیندهای تولید متمایز اما با مرزهایی سیال در نظر گرفته شوند (Glazer, 1984). روشی که هر بخش برای بازتولید خود پیش می‌گیرد، متضمن اتکای متقابل به بخش‌های دیگر، تداوم وجود آن‌ها، و به نوبه‌ی خود — البته در بیش‌تر موارد ناخواسته — کل جامعه‌ی سرمایه‌داری است. هم‌زمان که بخش‌ها به یک‌دیگر متکی هستند، هر بخش دارای منافعی است که با سایر بخش‌ها در تعارض است و در نتیجه تضاد ایجاد می‌کند. به علاوه، در هر بخش تنش‌هایی وجود دارد، زیرا بنگاه‌های اقتصادی باید برای بقای خود با سایر بنگاه‌های اقتصادی و کارگران برای بقای خود با سایر کارگران رقابت کنند.

بنگاه سرمایه‌داری باید با بنگاه‌های دیگر رقابت کند، هم برای تامین موجودی کارگران و هم در بازار فروش کالا. بنگاه اقتصادی این کار را با کاهش هزینه‌ها و بازسرمایه‌گذاری سود برای تداوم وجود خود انجام می‌دهد. بنگاه‌ها باید کارگرانی را برای تولید کالاها استخدام کنند و دستمزدهایی را به کارگران بپردازند که برابر با ارزش کالای نیروی کار است. از آنجایی که ارزش کالای نیروی کار کمتر از ارزش کالاهای تولیدشده توسط این کارگران در طول روزانه‌ی کاری است، بنگاه اقتصادی زمانی که کالاها فروخته می‌شوند ارزش اضافی را به صورت سود متحقق می‌کند. به نظر کنترا باتاچاریا (2017, 71) بهره‌کشی توصیف‌شده به این شیوه، «دزدی» ارزش اضافی توسط بنگاه‌های سرمایه‌داری نیست که حقا به کارگران تعلق دارد. بلکه، به کارگران، که برای مشاغل مجبور به رقابت با یک‌دیگر هستند، بهای بازار کالایی پرداخت می‌شود که مجبورند به سرمایه‌داران بفروشند (Heinrich, 2012). قیمت بازار نیروی کار برابر است با ارزش پولی کالاهایی که به‌عنوان نهاده

در عملکرد تولید خانوار استفاده می‌شوند، اگرچه این قیمت ممکن است بسته به بخشی از معیشت خانوار که نهاده‌های دولتی و کار بی‌مزد اعضای خانوار تأمین می‌کند، بیش‌تر یا کم‌تر باشد. بنگاه‌های اقتصادی با خرید کالاها از سایر بنگاه‌ها به‌عنوان ورودی در فرآیندهای تولید خود، به انباشت کمک می‌کنند. درعین حال با پرداخت‌هایی به دولت در قالب مالیات در بازتولید اجتماعی مشارکت دارند. آن‌ها همچنین با پرداخت دستمزدها و ارائه‌ی سایر مزایا به کارگران، که از پول دستمزدها برای خرید کالاها ی مورد نیاز برای نهاده‌های فرآیند تولید خانگی برای بازتولید نیروی کار استفاده می‌کنند، به بازتولید اجتماعی کمک می‌کنند.

جدول ۱

ورودی‌های هر بخش در فرآیندهای تولید

بخش	ورودی‌ها
دولت	مالیات از بنگاه‌های اقتصادی، مالیات از خانوارها، نیروی کار خانوارها، کالاها از بنگاه‌های اقتصادی
بنگاه‌های سرمایه‌داری	نیروی کار از خانوارها، زیرساخت‌های دولت، ابزارهای متعلق به بنگاه‌ها، کالاها ی دیگر بنگاه‌ها
خانوارها	کالاها ی بنگاه‌ها، زمان بی‌مزد خانوار، کالاها/خدمات رفاهی از جانب دولت، زیرساخت‌ها از سوی دولت

جدول ۲

خروجی‌های فرآیندهای تولید هر بخش

بخش	خروجی‌ها
دولت	قوانین و اجرای آن‌ها، زیرساخت‌ها، برنامه‌های رفاهی دولت
بنگاه‌های سرمایه‌داری	کالاها یی که برای تحقق سود باید فروخته شوند
خانوارها	نیروی کار که برای خرید کالا باید فروخته شود

دولت با خرید کالا از بنگاه‌ها به انباشت کمک می‌کند و با این کار ارزش اضافی به شکل سود محقق می‌شود. دولت زیرساخت‌هایی فراهم می‌کند که هم برای تولید خانگی و هم برای تولید کالاها توسط بنگاه‌های سرمایه‌داری ضروری است. دولت قوانین را وضع و اجرای آن‌ها را تضمین می‌کند، مانند حقوق مالکیت، قوانین قرارداد و حمایت از کارگران. دولت کالاها و خدمات رفاهی را به خانوارها ارائه می‌کند که به‌عنوان ورودی در فرآیند تولید خانوار عمل می‌کنند و در نتیجه میزان دستمزد پولی‌ای را که بنگاه‌ها باید به کارگران بپردازند

کاهش می‌دهد. با کوئیک (2018) در یک نکته اختلاف نظر دارم و آن این که دولت سرمایه‌داری تنها به‌سان ابزار طبقه‌ی سرمایه‌دار عمل می‌کند. استدلال کوئیک (2018, 401) این است که مداخله‌ی دولت به‌گونه‌ای است که برای تضمین بازتولید نیروی کار، از کل طبقه‌ی سرمایه‌دار در مقابل منافع سرمایه‌داران منفرد محافظت کند. در فرمول من، دولت رفاه و قوانین آن را برای حمایت از ایمنی کارگران یا محدود کردن طول روزانه‌ی کاری، نه تنها می‌توان به‌مثابه‌ی مداخله‌ای برای تضمین ادامه‌ی حیات طبقه‌ی سرمایه‌دار بلکه برای تضمین ادامه‌ی حیات کل جامعه‌ی سرمایه‌داری درک کرد (Clarke, 1988; Heinrich, 2012;) (Cockburn, 1977; Wilson, 1977).

خانوار طبقه‌ی کارگر در سرمایه‌داری به انباشت کمک می‌کند و بنابراین در بازتولید اجتماعی به چهار طریق اصلی دخیل است. اولاً، آن اعضای خانوار که مجبورند بخشی از وقت خود را برای دستمزد بفروشند به انباشت کمک می‌کنند، زیرا دستمزد آن‌ها کم‌تر از ارزش تولید شده با نیروی کارشان در طول روزانه‌ی کاری است. دوم، خانوار محل اصلی‌ای است که نسل بعدی کارگران در آن بزرگ می‌شوند و منبع آینده‌ی نیروی کار را فراهم می‌کند. ثالثاً، خانوار کالاها را به‌عنوان نهاده‌ای در فرآیند تولید خانوار خود خریداری می‌کند و با انجام این کار، ارزش اضافی به‌صورت سود محقق می‌شود. چهارم، ممکن است به اعضای خانوار کار بی‌مزد اضافی تحمیل شود: توسط دولت به شکل کار داوطلبانه، یا توسط بنگاه‌هایی که کالاها و خدمات را از آن‌ها خریداری می‌کنند، بدون کاهش قیمت خرید آن کالاها (Glazer, 1984, 1993). خانوار هم‌چنین با پرداخت‌هایی به دولت در قالب مالیات، ارائه‌ی نیروی کار به دولت در قالب خدمت سربازی و سایر مشاغل و با بازتولید جمعیت به بازتولید اجتماعی کمک می‌کند.

توزیع مجدد بین خانوارها در محدوده‌های تعیین‌شده‌ی الزامات انباشت در قالب دستمزدهای بالاتر یا کالاها و خدمات رفاهی بیشتر دولت ممکن است منجر به افزایش استاندارد زندگی برای خانوارهای طبقه‌ی کارگر شود. با این حال، وابستگی‌های متقابل بین دولت، بنگاه‌های سرمایه‌داری و خانوارها، که از طریق آن تداوم وجود یکی تضمین تداوم دیگران و این کار ضامن استمرار وجود جامعه‌ی سرمایه‌داری است — بدین معناست که چنین بازتوزیعی برای تغییر فرآیندهای تولید زیربنایی که با هم جامعه‌ی سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهند و بازتولید می‌کنند، کافی نیست. (Bonefeld, 2008, 70) به‌علاوه، بررسی نقش ویژه‌ی تولید خانوار و بازتولید اجتماعی در جامعه‌ی سرمایه‌داری نشان می‌دهد که این اصلاحات در برخی موارد ممکن است پیامدهای ناخواسته‌ی افزایش کار و زحمت خانگی و تخریب محیط‌زیست را به همراه داشته باشد، در حالی که هیچ کاری برای تغییر فرآیند اساسی تولید خانوار انجام ندهد.

تولید خانگی و نقش آن در بازتولید اجتماعی

براساس نظریه‌ی کلاسیک تعیین دستمزد «بهای طبیعی نیروی کار قیمتی است که برای توانمند ساختن کارگران، یکی با دیگری، برای ادامه‌ی حیات و تداوم نژادشان ضروری است» (Ricardo, 1951, 93 [1817]) یا از نظر مارکس «ارزش نیروی کار ارزش وسایل معیشتی‌ای است که برای حفظ مالک آن ضروری است» (Marx, 1976 [1867], 274). ریکاردو می‌نویسد دستمزد به قیمت پولی — اما نه دقیقاً برابر با — کالاهایی بستگی دارد که کارگر مزدی و خانواده‌اش برای زنده ماندن به آن نیاز دارند، و مارکس استدلال می‌کند در حداقل سطح معیشتی، ارزش کالای نیروی کار «متشکل از ارزش کالاهایی است که باید هر روز به حامل نیروی کار، یعنی انسان، عرضه شود، تا او بتواند روند زندگی خود را تجدید کند.» (Marx, 1976 [1867], 276) با این حال، هم ریکاردو و هم مارکس با ایجاد جهشی ساده از وسایل امرار معاش به‌طور کلی به ارزش ویژه‌ی کالاها، این واقعیت را دور می‌زنند که کالاها باید از طریق فرآیند تولید خانگی تغییر کنند تا استفاده‌کنندگان نهایی در خانوار از آن بهره‌مند شوند. (Reid, 1934, 14) مقدار کار بدون مزد صرف‌شده در تولیدات خانگی به‌عنوان جای‌گزین و مکمل کالاهای خریداری شده با پول حاصل از کار مزدی پویا است و بنابراین بر دامنه‌ی سطوح نهایی و حداقل ارزش نیروی کار بر حسب کالاها نیز تأثیر می‌گذارد.

به گفته‌ی کوئیک (2018)، به‌خاطر زمان بی‌مزدی که اعضای خانواده در تولید خانوار می‌گذرانند، مزد دقیقاً برابر با مقدار کامل زمان کار لازم برای تولید و بازتولید نیروی کار نیست. برنامه‌های دولتی هم‌چون آموزش عمومی، مراقبت‌های بهداشتی و سایر مزایای رفاهی دولت نیز در عدم برابری دستمزد و سطح معیشت کارگر سهیم است (Conference of Socialist Economists, 1977, 4). همان‌طور که مزد ثابت نیست، مقدار کار خانگی بی‌مزد و مقدار مزایای رفاهی دولت که در امرار معاش خانوارهای طبقه کارگر دخیل است نیز ثابت نیست. با این حال، تغییرات در این مقادیر، فرآیند اصلی تولید خانوار یا فرآیندهای تولید بنگاه‌های سرمایه‌داری را تغییر نمی‌دهد، اگرچه ممکن است استاندارد زندگی این خانوارها را در محدوده‌ی تعیین‌شده توسط الزام انباشت تغییر دهد. این بخش از مقاله به‌طور عمیق‌تر به فرآیندی می‌پردازد که از طریق آن خانوارها منابع را برای تولید کالاهای واسطه‌ای به‌کار می‌گیرند که به‌مثابه‌ی ورودی‌ها در تولید و بازتولید نیروی کار و در نهایت به بازتولید کل جامعه‌ی سرمایه‌داری خدمت می‌کنند.

خانوارها متشکل از یک فرد مجرد یا چند نفر هستند که با هم در خانه‌ای مشترک زندگی می‌کنند و مسئولیت برآوردن نیازهای یک‌دیگر را به‌طور روزانه به اشتراک انجام می‌دهند (Netting, et al., 1984). اعضای خانواده ممکن است خویشاوندی بیولوژیکی یا پیوند عاشقانه داشته یا نداشته باشند، و ممکن است از هر جنسیتی باشند یا اصلاً جنسیت نداشته باشند. خانوارها ممکن است شامل افرادی در مراحل مختلف زندگی باشند که با

هم زندگی می‌کنند، یا همه در یک مرحله از زندگی باشند. آن‌ها ممکن است در فعالیتهای داخل یا بین خانواده همکاری‌های متقابل داشته باشند، اما هم‌چنین ممکن است منافی غیرهمسو داشته باشند یا به گونه‌ای عمل کنند که به سایر اعضای خانواده آسیب برساند، مثلاً به واسطه‌ی درگیری بر سر منابع خانه، خشونت خانگی، یا تجاوز جنسی. اکثر خانوارهای طبقه‌ی کارگر دست‌کم یک عضو دارند که بخشی از وقت خود را در ازای مزد می‌فروشد، اما این خانوارها ممکن است متشکل از کارگران مزدی سابق یا افرادی باشند که مایلند با مزد کار کنند اما قادر به یافتن شغل مزدی نیستند. اکثر اعضای خانوار طبقه‌ی کارگر باید دست‌کم بخشی از وقت خود را صرف فعالیتهای بی‌مزد مرتبط با تولید خانگی کنند.

هرگونه تولیدی مستلزم تبدیل منابع به چیزی جدید است که خواسته‌ها یا نیازهای افراد را برآورده کند و این منابع باید به نوعی با هم ترکیب شوند تا تغییر و تبدیل مولد ورودی‌های اصلی رخ دهد. ظرفیت تولیدی خانوارها در سرمایه‌داری به واسطه‌ی مزدهای بازار، قیمت کالاها، ساعات کاری در روز و کالاها و خدمات ارائه شده توسط دولت محدود می‌شود. آثار نئوکلاسیک در مورد تولید خانوار معمولاً در قالب مدل‌های تعادل جزئی ارائه می‌شود که در آن مزدها و قیمت‌ها موضوع‌هایی برون‌زاد تلقی می‌شوند و نهادهای دولتی اصلاً لحاظ نمی‌شوند. این آثار فراتر از یک خانوار منفرد به فرآیندهای سطح سیستمی که سطوح قیمت‌ها، مزدها یا نهادهای دولتی را در تولید خانوار تعیین می‌کنند، نگاه نمی‌کند. به عکس، در اینجا سطوح این ورودی‌ها اموری ثابت و برون‌زاد تلقی نمی‌شوند، بلکه اموری تلقی می‌شوند که عمدتاً از طریق روند مداوم مبارزه تعیین می‌شوند. با تطبیق انتقادی نظر بکر (1981) با چارچوب فمینیسم مارکسیستی، ورودی‌ها در این مدل هم جای‌گزین و هم مکمل فرآیند تولید خانوار هستند و می‌توانند در نسبت‌های متفاوتی برای تولید خواسته‌ها و نیازهای خانوار استفاده شوند. برخلاف بکر، این نسبت‌های متغیر از طریق یک معادله‌ی بیشینه‌سازی محدود بر اساس قیمت‌های بازار و سایه تعیین نمی‌شوند. بلکه، نحوه‌ی انجام تولید خانگی — و این که چه کالاها و خدماتی در خانوار تولید می‌شوند — به آداب و رسوم، عادات، انتظارات، فرهنگ و دست‌رس‌پذیری منابع بستگی دارد. در سرمایه‌داری، خانوارها را می‌توان متکی بر سه نهاده‌ی اصلی در فرآیند تولید خانوارشان تصور کرد: تلاش‌های مولد بی‌مزد اعضای خانوار؛ کالاها — هم کالاها و هم خدمات — که از بازار با استفاده از پول حاصل از کار مزدی خریداری می‌شوند؛ و کالاها و خدمات ارائه شده از سوی دولت به صورت جمعی یا فردی.

برخلاف نظریه‌هایی که خانواده را اساساً محل مصرف می‌دانند، در این جا خانوارها نه کالاها و نه نهادهای دولتی را مستقیماً برای برآورده کردن خواسته‌ها و نیازهای خود مصرف نمی‌کنند. همان‌طور که رید (1934، 14) اشاره می‌کند، «درآمد پولی به‌خودی‌خود نیازهای قلیلی را برآورده می‌کند. کالاهای موجود در فروشگاه‌های خرده‌فروشی هنوز برای استفاده آماده نیستند.» بلکه، اعضای خانوار باید این کالاها را به اجناس و خدماتی تبدیل کنند که اعضای خانوار از طریق فرآیند تولید خانگی از آن بهره‌مند می‌شوند. در واقع، حتی

کارگردآوری کالاهایی که به منزله‌ی ورودی در تولید خانگی عمل می‌کنند نیز مستلزم زمان بی‌مزد اعضای خانوار است (Weinbaum and Bridges, 1979). کالاها و خدماتی که در خانوار برای اعضای آن تولید می‌شوند شامل آسایش، نظافت، تغذیه، ایمنی، بهداشت، آموزش، سرگرمی و آموزش فرهنگی یا مذهبی است. [۴] بدین ترتیب، کالاهایی که با پول حاصل از کار مزدی خریداری می‌شوند، تقاضای مشتق شده [۵] را نشان می‌دهند - آنها نه به خاطر خودشان، بلکه هم‌چون ورودی به فرآیند تولید خانگی جهت تولید کالاها و خدمات برای مصرف‌نمایی اعضای خانوار مورد نظر هستند. این کالاها و خدمات برای مصرف‌نمایی خود کالاهای واسطه‌ای هستند. به نظر کوئیک (2018)، خانوار فقط ارزش مصرفی تولید نمی‌کند، بلکه کالاها و خدمات واسطه‌ای نیز تولید می‌کند، مشابه کالاهای واسطه‌ای تولیدشده توسط یک شرکت که برای محصول نهایی‌ای که می‌فروشد، به‌عنوان ورودی عمل می‌کند. یکی از خروجی‌های نهایی این فرآیندهای تولید خانگی، بازتولید روزانه و بین‌نسلی کارگرانی است که مجبورند بخشی از زمان خود را - کالای نیروی کار - برای مزد بفرروشند.

کارهای مولد بی‌مزد اعضای خانوار ممکن است شامل فعالیت‌هایی مانند گردآوری ذخیره‌ها، حمل‌ونقل، مراقبت از اعضای غیرکارگر، تربیت کودکان (که برخی از آنها ممکن است نسل بعدی کارگران باشند)، تهیه‌ی غذا، انتقال دانش و مهارت‌ها، نظافت خود و محیط و نگهداری یا انجام تعمیرات باشد. اما هر یک از این فعالیت‌ها که مستلزم کار بی‌مزد است به ورودی‌های اضافی نیز نیاز دارد. کالاها و خدماتی که با دستمزد خریداری می‌شوند ممکن است شامل کالاهایی به شکل ابزار و تجهیزات بادوام مانند اتومبیل یا ماشین لباس‌شویی، کالاهای بی‌دوام که در فرآیند تولید مصرف می‌شوند مانند ماست یا صابون، و اوقاتِ مزدی اعضای غیرخانوار باشند که خدماتی مانند نگهداری از کودک یا جمع‌آوری زباله در کنار خیابان ارائه می‌کنند. ورودی‌های دولتی می‌تواند شامل زیرساخت‌هایی مانند جاده‌ها یا شبکه‌ی برق، بیمه‌ی درآمد، آموزش عمومی، مراقبت‌های بهداشتی و قوانین و اجرای آنها باشد.

این نهاده‌ها در فرآیند تولید خانگی هم‌جای‌گزین و هم‌مکمل هستند. آنها همیشه باید ترکیب شوند، اما می‌توان به نسبت‌های مختلف به آنها اعتماد کرد، زیرا خانواده منابع خود را برای برآوردن خواسته‌ها و نیازهای اعضای خود مدیریت می‌کند. کار بی‌مزد اضافی می‌تواند جای‌گزینی برای کالاهایی باشد که با دستمزد در فرآیند تولید خانوار خریداری می‌شوند، یا نهاده‌های دولتی جای‌گزینی برای کالاهای بازار یا برای کار بی‌مزد. برای مثال، می‌توانم بلغور جوی دوسر فوری مخلوط شده در مایکروویو را در ظرفی یک‌بارمصرف بخرم که جمع‌آوری، پختن، تمیز کردن و دور انداختن آن به زمان نسبتاً کمی نیاز دارد. از طرف دیگر، می‌توانم با هزینه بسیار کم‌تر، بلغور جوی دوسر فله‌ای سنتی خریداری کنم، که جمع‌آوری، پختن، تمیز کردن و دور انداختن آن به زمان بی‌مزد بیش‌تری نیاز دارد. می‌توانم از خویشاوند مسنی مبتلا به زوال عقل با استفاده از وقت بی‌مزد

خود مراقبت کنیم. می‌توانیم با استفاده از پولی که از کار مزدی به‌دست می‌آوریم برای این خدمات کارگری مزدی بگیریم. یا می‌توانیم برای ارائه‌ی خدماتِ مراقبت از سال‌مندان به دولت تکیه کنیم. در تولیدِ خانگی، اغلب بیش از یک راه برای انجام دادن بهینه‌ی کارها وجود دارد.

کالاها و خدماتی که خانوار برای رفع نیازهای اعضای خود تولید می‌کند نیز پویا است. اجزای آن چه باتاچاریا (2017, 73) «سبد کالا» می‌نامد و استاندارد معیشتی یک خانوار به شمار می‌آید، در طول زمان تغییر چشم‌گیری کرده. مزد را می‌توان نمایان‌گر قیمت پولی کالاها یا دانست که کارگر به‌عنوان نهاد در تولید این سبد، در کنار کار بی‌مزد و نهاده‌های ارائه‌شده‌ی دولتی، قرار می‌دهد. اجزای متغیر این سبد — و تغییرات در روش‌های خانواده برای تولید این سبد در طول زمان و در مکان‌های مختلف — لایه‌ای از پیچیدگی بیش‌تر را به نظریه‌ی تولید خانگی اضافه می‌کند. «نیازهای اساسی بقای» یک خانواده به آداب و رسوم، عادات، انتظارات، زمینه‌ی فرهنگی، زیرساخت‌ها، و فناوری‌های موجود یا در دسترس بستگی دارد (Marx, 1976) [1867], 275; Stirati, 1992.

این که خانواده چه چیزی تولید می‌کند و این تولید چگونه پیش می‌رود به این بستگی دارد که کدام کالاها یا واسطه‌ای از نظر فرهنگی ضروری، و چه فرآیندهای تولیدی‌ای از لحاظ فرهنگی قابل قبول تلقی شوند. در قرن هجدهم احتمالاً حتی آمریکایی‌های مرفه نیز هرگز حمام نمی‌کردند، اما در ۱۹۰۰ شیوه‌های حمام کردن به گونه‌ای تغییر کرد که اکثر آمریکایی‌ها به‌طور منظم حمام می‌کردند — البته هنوز بسیار کم‌تر از امروز ما — زمانی که دست‌شویی‌ها و وان‌ها به عنوان وسایل ضروری خانه ظاهر شدند و نظافت بدن معانی اجتماعی و اخلاقی جدیدی پیدا کرد (Bushman and Bushman, 1988). در حالی که سپردن نوزادان به دایه‌ها در فرانسه‌ی قرن هجدهم به‌طور گسترده‌ای به‌عنوان مناسب‌ترین راه برای بزرگ کردن نوزاد برای همه‌ی خانواده‌ها به جز فقیرترین آن‌ها تلقی می‌شد، در برخی زمینه‌ها ممکن است مهدکودک‌های دولتی بهترین مکان برای مراقبت از کودکان تلقی شوند، در حالی که مراقبت تمام‌وقت و شیردهی طولانی مدت از سوی مادرانی که در خانه می‌مانند و فرزندپروری را براساس نیازهای نوزاد انجام می‌دهند ممکن است بهترین راه برای تربیت کودک تلقی شود (Badinter, 1981). هر یک از این روش‌ها به نسبت‌های متفاوت به نیروی کار بدون دستمزد، نهاده‌های خریداری شده با پول از کار مزدی و نهاده‌های دولتی نیاز دارند.

پیش‌رفت فناوری و بزرگ شدن «سبد کالا» همیشه برای اعضای خانواده یا محیط‌زیست خوب نیست. ابزارها و فن‌آوری‌های جدیدی که ادعا دارند دستگاه‌های صرفه‌جویی بی‌مزد هستند، اغلب انواع جدیدی از کار بی‌مزد و انتظارات جدیدی ایجاد می‌کنند که چه کسی، در کدام محل، در چه مقیاسی و با چه تعداد دفعات باید آن را انجام دهد. به‌عنوان مثال، ابداع جاروبرقی‌ها انتظارات را پیرامون پاکیزگی کف زمین خانه‌ها تغییر داد، دفعات نظافت کف زمین را افزایش داد و این کار بی‌مزد را به زنان منتقل کرد، کاری (قالی-تکانی) که قبلاً به ندرت

و عمدتاً توسط مردان و کودکان انجام می‌شد (Cowan, 1983). «تغییر مصرف» [۶] یا تمایل به رشد «سبد کالا»ی خانوار در طول زمان پیامدهای زیست‌محیطی خاصی نیز دارد (بنگرید به Shove and Warde, 2002; Schnaiberg and Gould, 1994) که باید قبل از حمایت از افزایش مزد و گسترش «نیازهای» خانوار به‌عنوان هدف اولیه و کوتاه مدت مبارزه‌ی طبقاتی در نظر گرفته شود.

جمع‌بندی

باتاچاریا (2017a, 2017b) به جای نقد کار مولد و بازتولیدی در جامعه‌ی سرمایه‌داری، نقد سنتی مارکسیستی را از توزیع از منظر کار مولد و بازتولیدی ارائه می‌کند. اشاره‌ی او به نقش مهمی که کار خارج از اقتصاد «رسمی» در تولید و بازتولید کالای نیروی کار ایفا می‌کند، درست است. با این حال در نوشته‌ی باتاچاریا، تفکیک مسئله‌ی بازتولید اجتماعی، که به‌زعم او به‌معنای بازتولید نیروی کار به تنهایی است، از بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری، او را بر آن داشت تا بر سهم اصلی فمینیسم مارکسیستی تأکید نداشته باشد: نقش خانواده در بازتولید کل جامعه‌ی سرمایه‌داری. آورده‌های اساسی و خلاقانه‌ی کوئیک اهمیت تولید خانگی را در بازتولید نیروی کار در جامعه‌ی طبقاتی نشان داده است. من با تکیه بر نظر کوئیک، بر نقش ضروری تولید خانوار در بازتولید اجتماعی و وابستگی‌های متقابل و ضروری بین تولیدی که در خانواده‌ها، شرکت‌ها و دولت در سرمایه‌داری انجام می‌شود، تأکید کرده‌ام و کوشیده‌ام نشان دهم که بازتولید نیروی کار نمی‌تواند از بازتولید جامعه‌ی سرمایه‌داری و فجایع انسانی و محیط‌زیستی ذاتی آن جدا شود.

نظریه‌ی من راه‌بردهای کوتاه مدت ارائه شده‌ی باتاچاریا (2017b) را زیر سوال می‌برد، یعنی بازتوزیع مازاد از طبقه‌ی سرمایه‌دار به طبقه‌ی کارگر، از جمله کسانی که کار بازتولید اجتماعی را انجام می‌دهند، و/یا کالاها و خدمات رفاهی اضافی ارائه می‌کنند. بازتوزیع و گسترش دولت رفاه ممکن است به خانوارهای طبقه‌ی کارگر امکان دهد تا از طریق خرید کالاهای اضافی از استاندارد زندگی بالاتری برخوردار شوند، یا اگر این خانوارها بتوانند از خدمات بیشتر کارگران مزدی به‌عنوان جای‌گزینی برای زمان صرف‌شده بی‌مزد در تولید خانوار بهره‌مند شوند، ممکن است از اوقات فراغت بیشتری برخوردار شوند. [۷] با این حال، این روند شاید میزان کار بی‌مزد اعضای خانواده را نیز افزایش دهد. سرانجام، چنین بازتوزیعی با تغییر مرزهای سیال بین بخش‌های جامعه‌ی سرمایه‌داری صرفاً می‌تواند بهره‌مندان از آن را تغییر دهد. این بازتوزیع هیچ تأثیری در جهت تغییر واقعیت اساسی اجتماعی یا پیامدهای زیست‌محیطی فرآیندهای تولیدی سرمایه‌داری در خانواده‌ها و جاهای دیگر ندارد.

این نقد از تولید — از جمله تولید خانگی — در سرمایه‌داری مجموعه‌ای از پرسش‌ها را برای تحقیق و استراتژی‌هایی برای ارتقای شکوفایی انسان، متفاوت از آنچه در نظریه‌ی باتاچاریا از مفهوم بازتولید اجتماعی

مطرح شده، پیشنهاد می‌کند. «نیازها» چیست، نیازها چگونه تعیین می‌شوند، و چه چیزی اجزای «سبد کالا» را تعیین می‌کند که این نیازها را برآورده کند؟ چه روش‌ها، موقعیت‌ها و مقیاس‌های دیگری را می‌توان برای رفع نیازهای مردم به کار گرفت؟ آیا همان‌طور که باتاچاریا می‌گوید، کار مزدی و بی‌مزد منبع همه‌ی ثروت است؟ یا، این کار – و فرآیندهای تولیدی که از آن استفاده می‌کنند – صرفاً وسیله‌ای برای بازتولید واقعیت اجتماعی مذکور در بالاست که مانع رشد بیش‌تر همه‌ی آن انسان‌های زنده‌ی امروزی می‌شود و موجودیت کره‌ی زمین و نسل‌های آینده را تهدید می‌کند؟

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *“Social Reproduction Theory,” Social Reproduction, and Household Production* نوشته‌ی Kirstin Munro که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[۱]. بازتولید اجتماعی (Social Reproduction) در نظریه‌ی فمینیستی چیزی بیش از تولید به معنای مارکسیستی تعریف می‌شود. بازتولید جامعه‌گانی (Societal reproduction) ترکیبی است از سازمان تولید، سازمان بازتولید اجتماعی و تداوم روابط جنسیتی و طبقاتی - م.

[۲]. برای مروری بر نقد مارکسیسم سنتی بنگرید به: O’Kane, 2018.

[۳]. اصطلاح «خانوار» به‌جای خانواده در اینجا برای نشان‌دادن هم‌ظهور ایده‌ی نسبتاً جدید «خانواده» به‌عنوان خانواده‌ی هسته‌ای افراد مرتبط که با هم در یک خانه زندگی می‌کنند (Flandrin, 1979) و نیز برای برجسته کردن انبوهی دیگر از ترتیب‌های خویشاوندی و زندگی که در طول تاریخ وجود داشته و هم‌چنان وجود دارد، به کار رفته است.

[۴]. رید (1934) خاطرنشان می‌کند که همه‌ی کالاها و خدمات تولیدشده‌ی خانوار لزوماً برای اعضای آن یا کل خانوار «خوب» نیستند. برخی از نمونه‌ها عبارتند از درمان تبدیل همجنس‌گرایان، مصرف سیگار و مواد مخدر، الکل و غذای ناسالم، احتکار خطرناک و سایر رفتارهای وسواسی، و شکل‌هایی از سرگرمی که باعث آزار یا حتی آسیب رساندن به دیگر اعضای خانواده می‌شود. به همین ترتیب، نهادهای به‌دست‌آمده از بنگاه‌های سرمایه‌داری و دولت لزوماً برای همه‌ی خانوارهای طبقه‌ی کارگر یا تک‌تک اعضای آن‌ها «مناسب» نیستند.

[۵]. Derived demand تقاضا برای یک کالا، خدمات و غیره که نتیجه‌ی تقاضا برای چیز دیگری است - م.

[6] Consumption ratcheting

[۷]. اگر بازتوزیع به‌معنای افزایش مزدهای واقعی باشد، به عبارت دیگر، اگر با افزایش متقابل قیمت کالاها و خدمات خریداری شده‌ی خانوارها همراه نباشد. به علاوه مشخص نیست که جذب افراد اضافی به کار مزدی برای کار مزدی اضافی در ارائه‌ی خدمات مطلوب باشد.

Badinter, Elisabeth. 1981. *Mother Love: Myth and Reality: Motherhood in Modern History*. New York: Macmillan.

Barrett, Michele. 1980. *Women's Oppression Today: The Marxist/Feminist Encounter*. London: Verso.

Becker, Gary S. 1981. *A Treatise on the Family*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

Bhattacharya, Tithi. 2017a. "Introduction." In Tithi Bhattacharya, ed., *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press.

———. 2017b. "Skipping Class." In Tithi Bhattacharya, ed., *Social Reproduction Theory: Remapping Class, Recentering Oppression*. London: Pluto Press.

Bonefeld, Werner. 2008. "Global Capital, National State, and the International." *Critique*, 36:1, 63–72.

Brenner, Johanna. 2000. *Women and the Politics of Class*. New York: Monthly Review Press.

"SOCIAL REPRODUCTION THEORY"

Brenner, Johanna, and Barbara Laslett. 1991. "Gender, Social Reproduction, and Women's Self-Organization: Considering the US Welfare State." *Gender & Society*, 5:3, 311–333.

Bushman, Richard L., and Claudia L. Bushman. 1988. "The Early History of Cleanliness in America." *The Journal of American History*, 74:4, 1213–1238.

Clarke, Simon. 1988. *Keynesianism, Monetarism, and the Crisis of the State*. Hants, England: Edward Elgar.

Cockburn, Cynthia. 1977. *The Local State: Management of Cities and People*. London: Pluto Press.

Collins, Jane L. 1990. "Unwaged Labor in Comparative Perspective: Recent Theories and Unanswered Questions." In Jane L. Collins and Martha Gimenez, ed., *Work Without Wages: Comparative Studies of Domestic Labor and Self-Employment*. Albany, New York: State University of New York Press.

Conference of Socialist Economists. 1977. *On the Political Economy of Women*. CSE Pamphlet No. 2. London: Stage 1.

Cowan, Ruth. 1983. *More Work for Mother: The Ironies of Household Technology from the Open Hearth to the Microwave*. New York: Basic Books.

Flandrin, Jean-Louis. 1979. *Families in Former Times*. Trans. Richard Southern. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Gimenez, Martha. 1990. "Waged Work, Domestic Labor and Household Survival in the United States." Pp. 25–46 in Jane L. Collins and Martha Gimenez, eds., *Work Without Wages: Comparative Studies of Domestic Labor and Self-Employment Within Capitalism*. Albany, New York: State University of New York Press.

Glazer, Nona Y. 1984. "Servants to Capital: Unpaid Domestic Labor and Paid Work."

Review of Radical Political Economics, 16:1, 61–87.

———. 1993. *Women's Paid and Unpaid Labor: The Work Transfer in Health Care and Retailing*. Philadelphia, Pennsylvania: Temple University Press.

Heinrich, Michael. 2012. *An Introduction to the Three Volumes of Karl Marx's Capital*. New York: Monthly Review Press.

Marx, Karl. 1976. *Capital*. Volume I. Trans. Ben Fowkes. London: Penguin Books.

Munro, Kirstin. 2018. "Unwaged Work and the Production of Sustainability in Eco-Conscious Households." *Review of Radical Political Economics*, 50:4, 675–682.

Netting, Robert McC., Richard R. Wilk, and Eric J. Arnould. 1984. "Introduction." In Robert Netting, Richard R. Wilk, and Eric J. Arnould, eds., *Households: Comparative and Historical Studies of the Domestic Group*. Berkeley, California: University of California Press.

O'Kane, Chris. 2018. "Moishe Postone's New Reading of Marx: The Critique of Political Economy as a Critical Theory of the Historically Specific Social Form of Labor." *Consecutio Rerum*, 5.

Postone, Moishe. 1993. *Time, Labor, and Social Domination*. Cambridge, England: Cambridge University Press.

Quick, Paddy. 1972. "Women's Work." *Review of Radical Political Economics*, 4:3, 2–19.

———. 1977. "The Class Nature of Women's Oppression." *Review of Radical Political Economics*, 9:3, 42–53.

———. 1992. "Capitalism and the Origins of Domestic Labor." *Review of Radical Political Economics*, 24:2, 1–7.

SCIENCE & SOCIETY

———. 2004. “Subsistence Wages and Household Production: Clearing the Way for an Analysis of Class and Gender.” *Review of Radical Political Economics*, 36:1, 20–36.

———. 2018. “Labor Power: A ‘Peculiar’ Commodity.” *Science & Society*, 82:3, 386–412.

Reid, Margaret. 1934. *The Economics of Household Production*. New York: John Wiley & Sons.

Ricardo, David. 1951. *On the Principles of Political Economy and Taxation*. Indianapolis, Indiana: Liberty Fund.

Schnaiberg, Allan, and Kenneth Alan Gould. 1994. *Environment and Society: The Enduring Conflict*. Caldwell, New Jersey: The Blackburn Press.

Shove, Elizabeth, and Alan Warde. 2002. “Inconspicuous Consumption: The Sociology of Consumption, Lifestyles, and the Environment.” Pp. 230–251 in Riley E.

Dunlap, Frederick H. Buttell, Peter Dickens, and August Gijswijt, eds., *Sociological Theory and the Environment: Classical Foundations, Contemporary Insights*. Oxford, England: Rowman & Littlefield.

Stirati, Antonella. 1992. “Institutions, Unemployment and the Living Standard in the Classical Theory of Wages.” *Contributions to Political Economy*, 11, 41–66.

Weinbaum, Batya, and Amy Bridges. 1976. “The Other Side of the Paycheck: Monopoly Capital and the Structure of Consumption.” *Monthly Review*, 28:3, 88–101.

Wilson, Elizabeth. 1977. *Women and the Welfare State*. London: Tavistock Publications

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4mC>



پاسخی به منتقدان

۳ نوامبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی الن میکسینزوود

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی

توضیح نقد: با انتشار این مقاله، چهارمین بخش از پروژه‌ی امپریالیسم به پایان می‌رسد که معطوف به بررسی نظرات الن میکسینزوود، به‌ویژه کتابش *امپراتوری سرمایه* و منتقدان آن بود. در مقاله‌های بخش بعدی آرا و نظرات مایکل هارت و آنتونیو نگری، به‌ویژه کتابشان *امپراتوری* و منتقدان آن بررسی می‌شود.

چکیده: الن وود در این مقاله به سمپوزیوم کتاب خود، *امپراتوری سرمایه*، با طرح دیدگاه‌های درباره‌ی خاص‌بودگی سرمایه‌داری و امپریالیسم سرمایه‌دارانه، رابطه‌ی بین سرمایه‌ی جهانی و دولت‌های

سرزمینی، مفاهیم بگرنج «جهانی‌سازی» و «مالی‌گرایی» پاسخ می‌دهد. و این که درک ما از سرمایه‌داری چگونه بر برداشت‌مان از مبارزه‌ی اپوزیسیون تأثیر می‌گذارد.

زمانی که منتقدان به شما مواضعی نسبت می‌دهند که مخالف آن چیزی است که باور دارید و بارها گفته‌اید، همیشه گیج‌کننده است، نه ناراحت‌کننده. نمونه‌های برجسته‌ای در این سمپوزیوم به چشم می‌خورد که با توجه به این که در چارچوب نقدهای جدی و نسبتاً دل‌سوزانه، هر چند شدید، مطرح می‌شوند، نظرگیرتر است. [۱] مثلاً، دیوید هاروی رویکردی «سنخ‌شناختی» را به من نسبت می‌دهد که متمایز است از یک واکاوی پویا از فرآیندها و دگرگونی‌ها، در حالی که پراسنجیت بوز استدلال می‌کند که:

«مقایسه‌ی تاریخی او [میک‌سینزود] در خصوص امپراتوری‌ها از دوران باستان تا مدرن، برای یافتن برخی تضادهای اساسی مشترک، بسیار مسئله‌ساز است، زیرا اگرچه امپراتوری‌ها در دوره‌های تاریخی شباهت‌هایی دارند، فرآیندهای اقتصادی کاملاً متفاوتی آن‌ها را به پیش رانده‌اند.»

با این حال، اگر از من خواسته شود تا کارم را توصیف کنم، چه در **امپراتوری سرمایه** و چه تقریباً در همه‌ی آثار دیگرم، در درجه‌ی نخست باید بگویم که هدف آن جای‌گزین کردن رویکرد سنخ‌شناختی با تأکید بر فرآیند تاریخی است؛ به‌ویژه تلاش برای شناسایی خاص‌بودگی‌های سرمایه‌داری و دگرگونی‌های اجتماعی، که آن را ایجاد کرد، و به پویای بسیار منحصربه‌فرد آن در مقایسه با همه‌ی شکل‌ها و فرآیندهای اجتماعی دیگر انجامید و شکل‌های جدیدی از امپریالیسم را به وجود آورد که دقیقاً بر اساس «فرآیندهای اقتصادی کاملاً متفاوتی» هدایت می‌شوند.

پس چگونه ممکن است که هدف‌هایم تا این حد منحرف شده باشد؟ البته می‌توانستم این تحریف‌ها را در حکم بدخوانی‌های سهل‌انگارانه کنار بگذارم، اما تجربه نشان می‌دهد که زمانی که سوءتفاهم‌ها این قدر اساسی هستند، معمولاً چیزی نظام‌مندتر از سهل‌انگاری خواننده یا حتی کاستی‌های نویسنده در بیان شفاف مطالب وجود دارد.

۱. چه بر سر خاص‌بودگی سرمایه‌داری آمده است؟

فکر می‌کنم مشکل این است که این منتقدان با عدسی خاصی به استدلال‌های من نگاه می‌کنند. من این تحریف را اساساً ناشی از عدم‌درک خاص‌بودگی سرمایه‌داری می‌دانم، هرچند که این مسئله به شکل‌های

مختلف بر استدلال‌های‌شان تأثیر گذاشته است. با هاروی شروع می‌کنم. او در توضیح انتقادش از رویکرد «سنخ‌شناختی» ام، استدلالم را در مقابل استدلال جووانی آریگی قرار می‌دهد و مرا به خاطر «امتناع از اطلاق صفت سرمایه‌داری به ونیز و جنوا یا حتی هلند به هر معنایی» نکوهش می‌کند، در حالی که آریگی ظهور ونیز و جنوا، سپس انتقال هژمونی به هلندی‌ها و سپس انگلیسی‌ها و در نهایت آمریکا را یک جغرافیای تاریخی پیوسته از سرمایه‌داری می‌بیند. آریگی منکر دگرگونی‌های درونی نیست که موجب گذار سرمایه‌داری از شکل‌های تجاری به صنعتی شد، هرچند این امر در روایت او تا حدی کم‌رنگ است. اما او به نقش اساسی مالی‌گرایی نیز اشاره می‌کند که قبل از تغییرهای هژمونیک رخ داده و به تحولات رادیکال در مقیاس جغرافیایی انجامیده که ملازم هر گذاری بوده است.

هاروی سپس به تشریح این فرآیندها می‌پردازد:

«سرمایه‌داری از مزادهایی برهم‌انباشته‌ی گروه‌های محلی از تاجران و بازرگانانی که از سده‌ی شانزدهم به بعد بقیه‌ی جهان را به میل خود غارت کردند، پدید آمد (این همان چیزی است که وود با مهارت به عنوان امپریالیسم تجاری و بازرگانی واکاوی می‌کند). اما ناکامی در جذب این مزادها صرفاً باعث ایجاد تورم بزرگ اروپا شد. شکل‌های کشاورزی و صنعتی سرمایه‌داری که در سده‌ی هجدهم در بریتانیا پدید آمدند، هم‌زمان با گسترش آن از طریق درونی‌کردن تولید ارزش، این مزادها را با موفقیت جذب روش‌های تولید کردند (دوباره همان‌طور که وود توضیح می‌دهد، او کاملاً به درستی بر دگرگونی در مناسبات اجتماعی که این روند ایجاد می‌کرد تأکید می‌کند).»

مشکل این استدلال‌ها این است که هیچ مفهوم خاصی از سرمایه‌داری در آن‌ها وجود ندارد، هیچ نشانه‌ای دیده نمی‌شود که سرمایه‌داری شکل اجتماعی تاریخی خاصی است و منطق نظام‌مند خود را دارد که آن را اساساً از سایر شکل‌های اجتماعی متمایز می‌کند. هم‌چنین بدان معناست که مسئله‌ی خاستگاه‌ها به سادگی نادیده گرفته می‌شوند، همان‌طور که بارها از سوی کسانی نادیده گرفته شده که سرمایه‌داری را صرفاً افزایش کمی فعالیت‌های تجاری قدیمی می‌دانند. من صراحتاً اذعان می‌کنم که هیچ توافق کلی درباره‌ی معنای سرمایه‌داری یا پویای‌های اساسی آن وجود ندارد. اما اگر هیچ توضیحی درباره‌ی خاص‌بودگی سرمایه‌داری ارائه ندهیم، نمی‌توانیم درباره‌ی خاستگاه سرمایه‌داری سخن بگوییم؛ اگر ندانیم چه چیزی سرمایه‌داری را از غیرسرمایه‌داری متمایز می‌کند، چگونه می‌توانیم تشخیص دهیم که از منطق نظام‌مند غیرسرمایه‌داری به مجموعه‌ی جدیدی از «قواعد بازتولید» سرمایه‌داری گذر کرده‌ایم.

سرمایه‌داری از نظر من نظامی است که هم تصاحب‌کنندگان و هم تولیدکنندگان در آن تحت اجبارهای خاصی قرار می‌گیرند — اجبارهای سرمایه‌دارانه‌ای شامل رقابت، بیشینه‌سازی سود و انباشت — زیرا آن‌ها وابسته به بازار هستند. تصاحب‌کنندگان دیگر به آن چه مارکس «قدرت‌های فراقصدی» می‌نامید دسترسی ندارند، در حالی که تولیدکنندگان مستقیم نیز راه دیگری غیر از بازار برای دسترسی به شرایط معاش خود و به‌ویژه ابزار تولید ندارند. بدون این شرایط بنیادی، هیچ‌میزانی از تجارت منجر به ایجاد سرمایه‌داری نخواهد شد. جوامع بسیاری وجود داشته‌اند که دارای نظام تجاری پیش‌رفته و بازرگانی گسترده‌ای بوده‌اند اما هیچ‌گونه پویای سرمایه‌داری در آن‌ها شکل نگرفت. به‌عبارت دیگر، هیچ ناسازگاری بنیادی بین تجارت و مناسبات اجتماعی غیرسرمایه‌دارانه وجود نداشت و تجارت به‌تنهایی، هرچند گسترده، گذار به سرمایه‌داری را به وجود نیاورد. بنابراین، اگر بخواهیم سخنی مفید درباره‌ی خاستگاه سرمایه‌داری بگوییم، باید چیزی درباره‌ی ظهور پویای خاص آن و مناسبات مالکیت اجتماعی که آن‌ها را به حرکت درآورده است، بگوییم.

حال، روشن است که نمی‌توانم از هاروی انتظار داشته باشم که اساساً با تعریف من از سرمایه‌داری موافقت کند، اما فکر می‌کنم منصفانه است انتظار داشته باشم نوعی تعریفی ارائه دهد که ما را در جست‌وجوی وجوه تمایز سرمایه‌داری از غیرسرمایه‌داری آگاه کند یا گذار از یکی به دیگری را دنبال کند. چیزی که بلافاصله مرا پیرامون بخش‌هایی که به تازگی نقل کردم تحت تأثیر قرار داد، این بود که آن‌ها به‌طور اساسی مسئله را مصادره به مطلوب می‌کنند (و من از اصطلاح «مصادره به مطلوب کردن» (beg the question) دقیقاً به معنای فنی آن استفاده می‌کنم، که به مغالطه‌ای منطقی اشاره دارد حاکی از این که چیزی را که قصد دارید اثبات کنید، پیشاپیش مفروض می‌گیرید). خوانندگان نشریه‌ی **ماتریالیسم تاریخی** که سمپوزیوم مربوط به کتاب هاروی را دنبال کرده‌اند ممکن است متوجه شوند که او در این جا چیزی را تأیید می‌کند که من در آن بحث گفته بودم، یعنی این که فهم هاروی از «انباشت بدوی» بیش‌تر به آدام اسمیت شباهت دارد تا مارکس، به این معنا که سرمایه‌داری برای او صرفاً محصول ثروت انباشته است، و نه نتیجه‌ی یک دگرگونی اجتماعی خاص، آن‌گونه که مارکس در نظر داشت (در بخش‌هایی که نقل کرده‌ام، هاروی در بهترین حالت از دگرگونی‌های اجتماعی صحبت می‌کند، گویی آن‌ها بیش‌تر معلول بوده‌اند تا علت). به‌هرحال، فرآیند تاریخی در شرح هاروی عمدتاً واهی است. من استدلالم را علیه تفسیر او از «انباشت بدوی» تکرار نمی‌کنم، اما امیدوارم خوانندگان متوجه شوند که در شرح او هیچ توضیحی

درباره‌ی خاستگاه سرمایه‌داری وجود ندارد و هیچ فرآیند دگرگونی تاریخی از غیرسرمایه‌داری به سرمایه‌داری مطرح نشده، زیرا او سرمایه‌داری را به‌طور تقریبی همیشه امری مسلم می‌داند.

هاروی از این فرض آغاز می‌کند که سرمایه‌داری ثروت انباشته‌ی تاجران و بازرگانان است، و به نظر می‌رسد صرفاً هنگامی که انباشت ثروت توسط افرادی از این دست به میزان کافی می‌رسد، به نوعی تعیین‌کننده می‌شود. او می‌گوید مشکلات زمانی ایجاد شد که این ثروت نمی‌توانست به‌طور مولدی جذب شود و سپس شرایط باید تغییر می‌کرد تا جذب آن را ممکن سازد، شرایطی که با سرمایه‌داری صنعتی تحقق یافت.

اما این شرح نمی‌تواند ما را چندان به فهم خاستگاه سرمایه‌داری یا دگرگونی‌های اجتماعی که آن را به وجود آوردند، نزدیک کند، زیرا با این فرض آغاز می‌کند که ثروت انباشته‌ی بازرگانان و تاجران از پیش به‌طور مسلم سرمایه‌دارانه بوده است (یا دست‌کم نمونه‌ی اولیه‌ی سرمایه‌داری، یا دست‌کم سرمایه‌داری در گرایش اجتناب‌ناپذیر). اعتراض هاروی به رویکردم در سرمایه‌داری نبودن جنوا یا ونیز بی‌فایده است، مگر این که به‌طور دقیق توضیح داده شود که آن‌ها به چه معنایی سرمایه‌داری بوده‌اند، چگونه «قوانین حرکت» یا «قواعد بازتولید» اقتصادی آن‌ها با شکل‌های اجتماعی غیرسرمایه‌داری تفاوت دارد و چه چیزی آن‌ها را با سایر موارد بسیار متفاوت مانند سرمایه‌داری اولیه‌ی مدرن انگلیسی یا سرمایه‌داری معاصر آمریکا، به‌رغم همه‌ی تفاوت‌های دیگرشان، وحدت می‌بخشد. این چیزی است که نه هاروی و نه، به هر حال، آریگی، هرگز مطرح نمی‌کنند.

مثلاً، وقتی هاروی با نظری تایید‌آمیز ملاحظه‌ی آریگی را درباره‌ی «نقش اساسی مالی‌گرایی به‌عنوان پیشرو تغییرهای هژمونیک» نقل می‌کند، آیا واقعاً باید چنین درک کنیم که فرآیند «مالی‌گرایی» در جنوا یا ونیز اساساً همان فرآیندی است که امروزه امپریالیسم آمریکا را پیش می‌راند، با تفاوت‌هایی در کمیت یا گستره‌ی جغرافیایی؟ آیا واقعاً می‌توان تصور کرد که بانک‌های جنوایی همان وظیفه یا مطابق با همان اجبارها و منطق بانک‌های جهانی در سرمایه‌داری جهانی امروز عمل می‌کردند؟ آیا واقعاً کافی است بگوییم تفاوت صرفاً در اندازه و سازمان واحدهای سیاسی نهفته است، بدون توجه به تفاوت‌های عظیم در پویای اقتصادی در این موارد و مناسبات اجتماعی که آن‌ها را تعیین می‌کنند؟

وقتی بر خاص‌بودگی سرمایه‌داری و چگونگی تمایز آن از سایر شکل‌های اجتماعی اصرار می‌ورزم، هاروی ممکن است بخواهد این تلاش را «سنخ‌شناسی» بنامد. من آن را تلاشی برای تبیین یک فرآیند تاریخی تغییر می‌دانم.

۲. بار دیگر غیرتاریخی بودن سرمایه‌داری

از نظر هاروی، از آن‌جا که «سرمایه‌دار» صرفاً کسی است که پول را به گردش درمی‌آورد تا پول بیش‌تری تصاحب کند، سرمایه‌داری چیزی جز تکرار همان الگو نیست. از این منظر، هیچ تفاوتی میان تاجری که از طریق خرید ارزان و فروش گران سود می‌برد و سرمایه‌داری که سودش به شکل ارزش اضافی است، وجود ندارد. در واقع، کافی است که پول حتی بدون واسطه‌ی کالاها یا حتی خدمات کالایی‌شده پول بیش‌تری بیاورد، چنانکه قدیمی‌ترین شکل‌های ربا نیز این تعریف را برآورده می‌کنند.

تا جایی که آریگی تعریفی از سرمایه‌داری و امپریالیسم سرمایه‌دارانه به ما ارائه می‌دهد، خصیصه‌ی مشترک آن‌ها شکلی از سلطه است متکی بر کنترل سرمایه‌ی پولی و اعتبار. [۲] از نظر او، همه چیز از نمونه‌ی جنوایی تا برتری معاصر آمریکا سرمایه‌دارانه محسوب می‌شود، زیرا در همه‌ی این موارد نقش کارگزاران مالی و تاجران ثروت‌مند برجسته است — هرچند عامل‌های تجاری و شکل‌های تجارت در همه‌ی این موارد متفاوت بودند. مشکل این‌جاست که به‌نظر نمی‌رسد هیچ تفاوت اساسی میان سرمایه‌داری و هر نوع تجارت دیگری وجود داشته باشد، و دشوار است بفهمیم چرا نوعی سرمایه‌داری، یا نمونه‌ی اولیه سرمایه‌داری، نمی‌توانست مثلاً حداقل در نطفه در روم باستان وجود داشته باشد (همان‌طور که مثلاً ماکس وبر، به‌عنوان یک نمونه، مطرح می‌کند).

سرمایه‌داری در این برداشت فاقد منطق یا پویایی تعریف‌شده‌ای است که به‌وضوح آن را از سایر شکل‌های اجتماعی متمایز کند. به‌ویژه، اجبارهای خاص رقابت سرمایه‌دارانه، قواعد ویژه‌ی بازتولید آن — نیاز به استراتژی‌های بیشینه‌سازی، بیشینه‌سازی سود و نیاز به بهبود مداوم بارآوری نیروی کار — ظاهراً در تعریف سرمایه‌داری جایی ندارند. مثلاً، این اجبارها در خصوص نمونه‌ی جنوایی‌ها یا اسپانیایی‌ها و پرتغالی‌ها کارکردی نداشتند. هم‌چنین در استدلال آریگی یا هاروی روشن نیست که چرا و چگونه این اجبارهای جدید اصلاً به وجود آمدند، و چرا نه در جنوا یا شبه‌جزیره‌ی ایبریا، بلکه در انگلستان به وجود آمدند، آن هم در زمانی که ثروت تجاری آن‌جا بسیار کم‌تر از سایر نقاط اروپا بود.

آریگی معتقد است متغیر اساسی در تمایز مرحله‌های مختلف رشد و توسعه‌ی سرمایه‌داری ناشی از عاملان سیاسی خاصی است که استراتژی سرمایه‌دارانه‌ی کنترل را پیش می‌برند — بنابراین تفاوت بزرگی وجود دارد، مثلاً، میان پویش یک نظام که در آن دولت-شهر سرمایه‌ی پولی و اعتبار را کنترل می‌کند و یک نظام امپریالیستی که عامل اصلی آن دولت-ملت است. اما این استدلال، فارغ از نقاط قوتش، درباره‌ی آن

مناسبات اجتماعی که سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهند، تحولات اجتماعی که آن را پدید آورده‌اند، یا پویایی‌های خاصی که آن‌ها را به حرکت درآورده‌اند، چیزی به ما نمی‌گوید؛ پویایی اقتصادی‌ای که اساساً با هر چیزی که پیش از آن وجود داشته متفاوت است.

ما در این جا نمی‌فهمیم چرا، مثلاً، مارکس اصرار داشت که انباشت بدوی واقعی روند بسیار متمایزی است، به‌ویژه تحول مناسبات کشاورزی در مناطق روستایی انگلستان که آثاری اساساً متفاوت با انباشت ثروت توسط تاجران و بازرگانان جنوایی، اسپانیایی، پرتغالی، فرانسوی یا حتی هلندی به جا گذاشت. هیچ‌کس انکار نمی‌کند که پیدایش سرمایه‌داری مستلزم شبکه‌ی تجاری (غیرسرمایه‌دارانه) از پیش موجود بوده است. اما از روایت مارکس آشکار است که مسئله‌ی اساسی صرفاً انباشت ثروت کافی برای بازسرمایه‌گذاری نیست، یا مناسبات مالکیت اجتماعی که در آن‌ها تصاحب رخ می‌دهد اهمیت دارد، نه شکل کنترل سیاسی.

اگر انباشت ثروت تجاری عامل تعیین‌کننده است، چرا انگلستان سرمایه‌داری شد؟ چرا گذار انگلستان به سرمایه‌داری در زمانی رخ داد که انگلستان از ثروت‌مندترین کشورهای اروپایی یا حتی بزرگ‌ترین و قوی‌ترین آن‌ها فاصله‌ی زیادی داشت، آن هم هنگامی که انباشت ثروت تجاری در آن بسیار محدود بود؟ چه چیزی ظهور سرمایه‌داری زراعی در انگلستان را پیش از برتری تجاری بعدی‌اش آن، و در واقع به‌عنوان شرطی برای آن، توضیح می‌دهد؟ اگر این مسئله عمدتاً به استراتژی‌های سیاسی متفاوت کنترل مربوط می‌شود، به‌ویژه جای‌گزینی دولت‌شهرها با دولت‌های ملت بزرگ‌تر، چرا اسپانیایی‌ها یا فرانسوی‌ها نامزد مناسب این روند نبودند؟ هم‌چنین در شرح‌های آریگی و هاروی مشخص نیست که چرا فقط انگلستان از بحران سده‌ی هفدهم مصون ماند که سایر اقتصادهای اروپایی را درگیر کرد، چگونه یگانه اقتصادی بود که یک تحول اجتماعی در آن پویایی جدیدی ایجاد کرد که رشد خودپایدار را ترویج داد، در حالی که سایر اقتصادها این کار را نکردند. سرمایه‌داری صنعتی نتیجه‌ی این تحول تاریخی بود، نه علت آن.

اگر آن چه ما می‌خواهیم درک فرایند در تاریخ سرمایه‌داری است، به‌نظر می‌رسد که یک کاسه کردن صورت‌بندی متمایز سرمایه‌داری — چه در شکل‌های کشاورزی، تجاری یا صنعتی — با اقتصادهای تجاری که در آن‌ها هیچ پویایی مشابهی در کار نبود، بدون این که واقعاً توضیح دهیم چگونه از یکی به دیگری رسیدیم، کمکی نمی‌کند، گویی می‌توانیم بدیهی‌بینداریم که یک شکل از تجارت ذاتاً شکل دیگری را در خود جای داده و هیچ تحولی برای توضیح وجود ندارد. به‌جای توضیح یک تحول تاریخی، این رویکرد در واقع آن را از منظر مفهومی نادیده می‌گیرد.

۳. تعریف سرمایه‌داری و امپریالیسم سرمایه‌دارانه

اکنون احتمالاً زمان مناسبی است که به اعتراضی که فرانسوا شنه مطرح کرده و به تعریف من از سرمایه‌داری مربوط می‌شود، پاسخ بدهم. او در بررسی خود، که در مجموع با دیدگاهی است هم‌دلانه با استدلال‌هایم، به‌ویژه درباره‌ی تداوم اهمیت دولت در اقتصاد جهانی امروز (و اساساً در توافق با نظرم)، تأکید می‌کند که با تعریف بیش از حد محدود من از سرمایه‌داری مخالف است. او معتقد است که تعریف من «تقریباً منحصراً معطوف به خاص‌بودگی‌های مناسبات طبقاتی بین سرمایه‌داران و کارگران مزدبگیر و تصاحب ارزش اضافی، یا محصول اضافی کارگران به دست سرمایه‌داران از طریق تولید صنعتی» است و به این موضوع توجه نمی‌کند که سرمایه‌داری از شکل‌های دیگری از تصاحب ارزش اضافی نیز بهره‌مند می‌شود.

ابتدا بگویم که این برداشت از تعریف من از سرمایه‌داری کاملاً اشتباه است. بر اساس واقعیت‌های ساده باید روشن باشد که تأکید من بر اهمیت سرمایه‌داری زراعی این تفسیر را رد می‌کند. شاید لازم باشد این‌جا به خود یادآوری کنیم که کار می‌تواند برای سرمایه، نه تنها در تولید کالاهای مادی، بلکه در ارائه خدمات نیز، ارزش اضافی تولید کند؛ این بدان معناست که حتی در سرمایه‌داری صنعتی نیز کار «مولد» لزوماً به تولید صنعتی محدود نمی‌شود.

اما مسئله پیچیده‌تر از این است. نخست، باید دوباره تأکید کنم که از نظر من، هر تعریفی از سرمایه‌داری باید منطق خاص فرایند آن، اجبارهای ویژه‌ای که آن را از شکل‌های اجتماعی دیگر متمایز می‌سازد، مشخص سازد. عدم تعریف سرمایه‌داری به این شکل، معمولاً منجر به تلفیق‌ها و آشفتگی‌های نادرست می‌شود. اولاً، پذیرش این‌که سرمایه در شرایط مختلف و مرحله‌های گوناگون رشد و توسعه‌ی خود از شکل‌های گوناگون تصاحب ارزش اضافی، به غیر از استخراج ارزش اضافی، بهره می‌برد یک چیز است؛ و این‌که تمام این شکل‌های استثمار را سرمایه‌دارانه توصیف کنیم یک چیز دیگر. این امر، از جمله، بررسی این موضوع را غیرممکن می‌کند که خود این شکل‌ها چگونه از مناسبات اجتماعی خاص و شیوه‌ی استثمار که به سرمایه‌داری پویایی متمایز و اجبارهای ویژه‌اش را می‌بخشد، تأثیر می‌پذیرند. مثلاً، برده‌داری، که در دوره‌ای به شکلی سودآور در اقتصاد سرمایه‌داری ادغام شد (که به این معنا نیست که برای ظهور سرمایه‌داری لازم بود یا این‌که سرمایه‌داری بدون برده‌داری نمی‌توانست توسعه یابد)، در اقتصاد سرمایه‌داری کاملاً متفاوت با برده‌داری در یونان و روم باستان بود.

ما باید بین ظهور اولیه‌ی سرمایه‌داری، که به‌وضوح مناسبات اجتماعی موجود را یک ضرب از بین نبرد، و مواردی که در آن‌ها سرمایه‌داری از پیش موجود به قلمروهای وابسته گسترش یافته و اجبارهای خود را بر مناسبات اجتماعی موجود تحمیل کرده، چنانکه که معمولاً در «جهان سوم» رخ داده، نیز تمایز قائل شویم. [۳] این دو مورد نیز با مواردی متفاوت است که در آن‌ها سرمایه‌داری از طریق توسعه‌ی اقتصادی دولت‌محور گسترش یافته، چنان که در واکنش به قدرت‌های بزرگ غیرسرمایه‌داری به فشارهای تجاری و/یا ژئوپولیتیکی و نظامی نخستین جامعه‌ی سرمایه‌داری شاهدیم. در هر یک از این نمونه‌ها، سرمایه‌داری به شیوه‌های گوناگون با شکل‌های غیرسرمایه‌دارانه هم‌زیستی یا برهم‌کنش دارد. ما باید با دقت بررسی کنیم که آیا، یا چه هنگام، توسل سرمایه به شکل‌های غیرسرمایه‌داری تصاحب بر پایه‌ی اجبارهای اساساً سرمایه‌داری است، و از سوی دیگر آیا، یا چه هنگام، شکل‌های غیرسرمایه‌داری استثمار بر غیاب یا توسعه‌نیافتگی مناسبات و اجبارهای سرمایه‌داری دلالت می‌کند.

اگر با «انباشت بدوی» واقعی مارکس شروع کنیم، نقطه عطف حیاتی در ظهور سرمایه‌داری، ایجاد مناسبات زراعی جدید در انگلستان بود. نتیجه‌ی آن همانا نظامی از مناسبات اجتماعی-مالکیتی بود که در آن هم تصاحب‌کنندگان و هم تولیدکنندگان برای شرایط بازتولید خود به بازار وابسته بودند. مالکان زمین انگلیسی به‌جای تکیه بر آن‌چه مارکس «استثمار فراقضایی» (یا به گفته‌ی باب برنر «مالکیت برساخته به‌طریق سیاسی») می‌خواند — استخراج ارزش اضافی از طریق اجبار مستقیم، چه به شکل اجاره، مالیات یا خراج، با استفاده از قدرت سیاسی و نظامی، امتیاز قضایی، دستاوردهای حقوقی، و غیره — به‌طور فزاینده‌ای از شیوه‌های تصاحب صرفاً «اقتصادی» استفاده کردند که به این معنا نیز بود که هم مالکان و هم مستاجران به بهبود نظام‌مند بارآوری کار متکی شدند. این اتفاق پیش از پرولتاریاسازی گسترده‌ی تولیدکنندگان مستقیم رخ داد. مستاجران، اگرچه هنوز زمین را در تصرف داشتند، به شیوه‌هایی بی‌سابقه تحت شرایط تولید رقابتی قرار گرفتند. آن‌ها آزاد بودند عمل کنند و هم‌هنگام مجبور بودند در پاسخ به اجبارهای رقابت عمل کنند، در حالی که مالکان زمین برای ثروت خود بیش از پیش به مزیت صرفاً اقتصادی — رقابت‌پذیری مستاجران و تولید سودآورشان — تکیه کردند، و نه به قدرت‌ها یا امتیازات فراقضایی. نتیجه‌ی این امر، یک پویای اقتصادی کاملاً جدید از رشد خودپایدار و نیز سلب مالکیت فزاینده‌ی تولیدکنندگان غیراقتصادی بود.

به دلیل این پویای کاملاً جدید است که حتی پیش از پرولتاریایی‌سازی گسترده نیروی کار می‌توان از سرمایه‌داری زراعی سخن گفت؛ اما حتی کسانی که ترجیح می‌دهند اصطلاح «سرمایه‌داری» را برای

رابطه‌ی بالیده بین سرمایه و کارمزدی نگه دارند، باید در نظر داشته باشند که سلب مالکیت کامل تولیدکنندگان مستقیم که پرولتاریایی گسترده به وجود آورد، نتیجه‌ی این پویش اقتصادی جدید بود و نه علت آن. هم‌زمان، بی‌تردید درست است که پویش سرمایه‌داری صرفاً با کالایی شدن کامل نیروی کار به‌طور کامل انجام می‌شود.

وقتی که منطق اقتصادی جدید سرمایه‌داری را شناسایی کردیم، هم‌چنان می‌توانیم بپذیریم که سرمایه می‌تواند از شکل‌هایی از ارزش اضافی که از طرق اساساً مشابه با استثمار غیرسرمایه‌داری تصاحب شده‌اند، بهره‌مند شود. اما هم‌چنان مهم است که تفاوت‌های میان استثمار سرمایه‌داری با اجبارهای خاص آن و دیگر شکل‌های استثماری را در نظر داشته باشیم. هم‌چنین مهم است درک کنیم که مناسبات مالکیت سرمایه‌داری چگونه بر تصاحب غیرسرمایه‌داری که در خدمت سرمایه به کار گرفته می‌شود، تأثیر می‌گذارد.

شناخت این موارد نه تنها برای درک نحوه‌ی عملکرد سرمایه‌داری بلکه برای توصیف شکل‌های متمایز امپریالیسمی که خلق کرده، بسیار تعیین‌کننده است. امپریالیسم، همانند استثمار طبقاتی، می‌تواند شکل‌های اقتصادی یا «فرااقتصادی» به خود بگیرد، و تصاحب امپریالیستی از طریق ابزارهای فرااقتصادی باید از سلطه‌ی امپریالیستی که از طریق اجبارهای بازار اعمال می‌شود، متمایز گردد. هم‌چنین مهم است که بین مواردی که در آن‌ها تصاحب فرااقتصادی به نیازهای سرمایه‌داری توسعه‌یافته پاسخ می‌دهد و مواردی که حضور تصاحب غیرسرمایه‌داری نشان‌دهنده‌ی غیاب یا ضعف اجبارهای سرمایه‌داری است، تمایز قائل شویم.

فکر می‌کنم شنه خود را در مواجهه با این مشکل قرار می‌دهد که شکل‌های مختلف تصاحب ارزش اضافی را کمابیش با سرمایه‌داری معادل می‌داند و تفاوت‌های میان آن‌ها را مبهم می‌سازد. این امر او را وامی‌دارد که همه‌ی مرحله‌های امپریالیسم مدرن را، امروز هم‌چون دوران لنین و لوکزامبورگ، به یک‌سان سرمایه‌داری قلمداد می‌کند. نتیجه این است که توضیح جایی که امروز هستیم و چرایی آن دشوار می‌شود. اگر اوایل سده‌ی بیستم، آن‌گونه که لنین می‌دید، باز نمود سرمایه‌داری متأخر هم‌راه با اجبارها و تناقض‌های کاملاً توسعه‌یافته‌ی سرمایه‌داری بوده است، پس چگونه می‌توانیم ویژگی‌های سرمایه‌داری و امپریالیسم سرمایه‌دارانه را در اوایل سده‌ی بیست و یکم توضیح دهیم؟ اگر در عصر «کلاسیک» امپریالیسم، قدرت‌های استعماری بزرگ در رقابت‌های بین‌امپریالیستی برای تقسیم و بازتقسیم سرزمین‌های یک جهان عمدتاً غیرسرمایه‌داری بودند، چگونه باید آن را با امپریالیسم سرمایه‌دارانه‌ی امروز مقایسه کرد، زمانی که درگیری‌های قدرت‌های سرمایه‌داری به شکلی کاملاً متفاوت رخ می‌دهد؟ وغیره.

از آن جا که درونمایه‌ی محوری من خاص‌بودگی سرمایه‌داری و امپریالیسم سرمایه‌دارانه بوده است، باید تصدیق کنم که نظر پراسنجیت بوز درباره خطای بنیادی‌ام که می‌گوید من تلاش می‌کنم «تا تضاد اساسی مشترکی» را میان موارد تاریخی مختلفی بیابم که بررسی کرده‌ام، برایم به کلی گیج‌کننده بود و تا حدی هنوز هم گیج‌م می‌کند. او به ما می‌گوید که «اگرچه امپراتوری‌ها در دوره‌های تاریخی شباهت‌های مختلفی دارند، فرآیندهای اقتصادی کاملاً متفاوتی آن‌ها را پیش رانده‌اند.» اما مگر این دقیقاً همان نکته‌ی من نیست؟ مطمئناً روشن است که تضادی که من به دنبال آن بودم، نه تنها خاص بود بلکه منحصر به سرمایه‌داری است و رابطه‌ی خاصی که من بین نیروهای «اقتصادی» و «فرااقتصادی» بیان می‌کنم، فقط در سرمایه‌داری وجود دارد. به نظر می‌رسد ایراد بوز به‌خصوص عجیب است، زیرا او بحث خود را ظاهراً با موافقت با بسیاری از آن‌چه من درباره‌ی خاص‌بودگی‌های سرمایه‌داری و جدایی متمایز قدرت اقتصادی از قدرت فرااقتصادی گفته‌ام، آغاز می‌کند.

پس چرا بوز نتیجه می‌گیرد که در نهایت من می‌کوشم سرمایه‌داری را، با تمام خاص‌بودگی‌هایش، در یک چارچوب مفهومی جا بدهم که تضادی مشترک برای همه‌ی امپریالیسم‌ها را مشخص می‌کند، و این باعث می‌شود من خاص‌بودگی‌های امپریالیسم معاصر را نادیده بگیرم؟ اجازه دهید ابتدا پاسخ کوتاه خود را بدهم و سپس سعی کنم آن را توضیح دهم. به‌طور متناقضی، من می‌گویم که بوز، مانند هاروی، به شیوه‌ی خاص خود خاص‌بودگی سرمایه‌داری را محو می‌کند و به شیوه‌ای متفاوت از هاروی و آریگی، اما احتمالاً مرتبط با آن‌ها، سرمایه‌داری را به تاریخ پیشاسرمایه‌داری بازمی‌گرداند و تغییراتی را که از ظهور سرمایه‌داری ناشی شده‌اند، با تغییراتی درون سرمایه‌داری اشتباه می‌گیرد.

مثلاً، به این نظر او توجه کنید که به نظر نمی‌رسد «گسست میان وجوه اقتصادی و سیاسی سرمایه» به عنوان یک تضاد در مرحله‌های تاریخی اولیه‌ی سرمایه‌داری ظاهر شده باشد. او ادامه می‌دهد: «دولت-ملت‌های تحت سرمایه‌داری از نیازهای سرمایه‌داری زاده شده‌اند و تاریخاً نقشی حیاتی در روند انباشت سرمایه، گسترش سرزمینی و سلطه‌ی امپریالیستی داشته‌اند.» این ادعا از همان ابتدا مشکل‌آفرین است. اختلاف ما این نیست که آیا ملت-دولت‌ها در خدمت نیازهای سرمایه‌داری بوده‌اند و هم‌چنان خواهند بود. من کاملاً موافقم که هم دولت امروزه برای انباشت سرمایه ضروری است و هم این که دولت در اوایل ظهور سرمایه‌داری نقشی حیاتی ایفا کرده است. این گزاره‌ها جزئی اساسی از استدلال من هستند، همان‌طور که برای بوز به نظر می‌رسند. هم‌چنین من با این مسئله مخالف نیستم که تضادهای سرمایه‌داری متاخر یا «امپریالیسم جدید» با تضادهای سرمایه‌داری در مراحل اولیه آن متفاوت است. اما حتی اگر موافق

باشیم که دولت به سرمایه هم در مراحل اولیه و هم در مراحل متاخر امپریالیسم سرمایه‌دارانه خدمت کرده است، سؤال هم‌چنان باقی است: نقش دولت در تصاحب سرمایه‌دارانه چگونه با نقش آن در شکل‌های غیرسرمایه‌دارانه تفاوت دارد؟

بوز به نظر می‌رسد که فرض می‌کند امپریالیسم مدرن (یا حتی دولت-ملت‌ها؟) بنا به تعریف سرمایه‌داری‌اند، یا غارت امپریالیستی غیرسرمایه‌دارانه یا نمونه‌ی اولیه‌ی سرمایه‌داری اساساً و طبیعتاً با ایجاد انباشت مکفی ثروت باعث پیدایش سرمایه‌داری شده است — چنان‌که در دیدگاه غیرمارکسیستی کلاسیک از «انباشت بدوی» مشاهده می‌شود. اما این رویکرد ارزیابی رابطه بین سرمایه‌داری و امپریالیسم یا بررسی این‌که چگونه سرمایه‌داری (که در انگلستان پیش از آنکه به قدرت استعماری عمده‌ای تبدیل شود پدید آمده بود) امپریالیسم را با تحمیل اجبارهای کاملاً جدیدی دگرگون کرد، ناممکن می‌کند.

من اصلاً نمی‌دانم که بوز به کدام دولت-ملت‌ها اشاره می‌کند که از سرمایه‌داری زاده شده و در پاسخ به نیازهای آن شکل گرفته‌اند؛ و هم‌چنین درباره‌ی دیدگاه او درباره‌ی ارتباط‌های میان انباشت سرمایه، گسترش سرزمینی و سلطه‌ی امپریالیستی مطمئن نیستم. اگر در مورد ظهور اولیه‌ی دولت-ملت‌ها صحبت می‌کنیم، هیچ دولتی از سرمایه‌داری یا در پاسخ به نیازهای آن زاده نشده است. مثلاً فرانسه یا انگلستان قطعاً هر دو پیش از این‌که دگرگونی به مناسبات اجتماعی-مالی سرمایه‌داری را تجربه کنند، از فرآیند تشکیل دولت عبور کرده بودند. و نه تنها در مرحله‌های تاریخی اولیه بلکه حتی در دوران مدرن، که گسترش سرزمینی و سلطه‌ی امپریالیستی توسط انباشت سرمایه به معنای دقیق کلمه برانگیخته نشده، موارد بسیاری از این روند قابل مشاهده است.

هیچ تردیدی ندارم که همه‌ی شکل‌های گسترش سرزمینی و سلطه‌ی امپریالیستی در طول تاریخ به‌نوعی در پی کسب ثروت بوده‌اند و دولت در همه‌ی آن‌ها نقش محوری داشته است؛ اما مسئله این است که آیا، و چگونه، امپریالیسمی که توسط انباشت سرمایه‌داری هدایت می‌شود از دیگر شکل‌ها متمایز است، یا این‌که چه زمانی و چگونه سلطه‌ی امپریالیستی با سرمایه‌داری به‌عنوان شکلی خاص از تصاحب مرتبط شده است. حداقل بخشی از سوءتفاهم بوز نسبت به استدلال‌های من نتیجه‌ی محو تفاوت‌ها میان این موارد مختلف و عدم درک فرآیندهای تحولی است که امپریالیسم خاص سرمایه‌داری را پدید آورده‌اند.

۴. سرمایه‌ی جهانی و دولت‌های سرزمینی

این ناکامی در نقد ویلیام رابینسون به نحو آشکارتری دیده می‌شود. در واقع، به نظر می‌رسد او هیچ تصور روشنی از سرمایه‌داری ندارد؛ و زمانی که سه معضل اساسی در کتاب *امپراتوری سرمایه* را مطرح می‌کند، هر یک از انتقاداتش^۱ به دلیل این ابهام برجسته بی‌اثر می‌شود: او می‌گوید «یکی از این مشکلات» «مرزبندی او [میکسینز وود] بین امپریالیسم سرمایه‌دارانه و غیرسرمایه‌دارانه در عصر مدرن است. دوم، امتناع دیرینه و جزمی او در خصوص جدی‌گرفتن مفهوم جهانی شدن است. نکته‌ی سوم که به این بحث بسیار مرتبط است، اصرارش بر تحلیل پویای جهانی کنونی در چارچوبی دولت-ملت‌مدار و شی‌ءوارگی بی‌وقفه‌ی دولت است.»

امیدوارم که اکنون دیگر نیازی نباشد به دو نکته‌ی آخر بیش‌تر بپردازیم. باید کاملاً آشکار باشد که آنچه من از جدی‌گرفتنش سر باز می‌زنم، فرآیند جهانی‌سازی نیست — اگر منظور از آن فراملی‌سازی بازارها و سرمایه باشد. هم‌چنین ایده‌ای را رد نمی‌کنم که دولت‌های ملی مجبورند خود را با اجبارهای سرمایه‌ی فراملی تطبیق دهند، همان‌گونه که رابینسون مطرح می‌کند. آنچه من با آن مخالفم، برخی برداشت‌های متعارف از جهانی‌سازی است که شامل پیش‌فرض‌های غیرقابل‌دفاع درباره رابطه‌ی معکوس بین اقتصاد جهانی‌شده و اهمیت دولت‌های سرزمینی می‌شود. از آن‌جا که مفاهیم متعارف جهانی‌سازی معمولاً چنین پیش‌فرض‌هایی را در بر می‌گیرند، گاهی ترجیح داده‌ام از این اصطلاح اجتناب کنم. اما بدون شک مشخص است که استدلال من، چه درست باشد چه غلط، نه درباره‌ی رد جهانی‌سازی سرمایه است و نه درباره «شی‌ءوارگی» دولت، بلکه درباره پویایی‌های پیچیده و متناقض رابطه بین دولت و جهانی‌سازی است.

امیدوارم نکته‌ی دیگری نیز روشن باشد: وقتی استدلال می‌کنم که سرمایه‌ی جهانی امروز بیش از هر زمان دیگری به دولت سرزمینی نیاز دارد، یا این که شکل سیاسی جهانی‌سازی یک دولت جهانی نیست بلکه نظامی است متشکل از دولت‌های سرزمینی متعدد، منظورم آن نیست که، آن‌طور که رابینسون ادعا می‌کند، دولت-ملت را نه «پیامدی تاریخی» بلکه «امری درون‌ماندگار در توسعه‌ی سرمایه‌داری» می‌بینم. من بارها، حتی وسواس‌گونه، تأکید کرده‌ام که دولت-ملت محصول سرمایه‌داری نیست و در همراهی با سرمایه‌داری زاده نشده است. من بارها با نظریه‌هایی که دولت-ملت را با سرمایه‌داری یکی می‌دانند، مخالفت کرده‌ام؛ و بارها تأکید کرده‌ام که سرمایه‌داری درون نظامی دولتی که از پیش وجود داشت پدید آمد، نظامی که پیکربندی آن را مناسبات مالکیت اجتماعی سرمایه‌داری تعیین نکرده بود.

رابطه‌ی بین سرمایه‌داری و دولت-ملت، همان‌گونه که رابینسون نیز بیان می‌کند، قطعاً «تاریخی» است نه «درون‌ماندگار». در واقع، این رابطه به معنایی قوی‌تر از آنچه رابینسون اذعان می‌کند، «پیامدی تاریخی» است. از نظر او، دولت سرزمینی تقریباً به‌صورت مکانیکی در پاسخ به حرکت‌های سرمایه‌پدیدار و نابود می‌شود. دولت، در نهایت، صرفاً وجه سیاسی سرمایه‌داری است. بنابراین، همان‌طور که سرمایه‌داری جهانی به معنای فراملی‌سازی دولت است، به‌نظر می‌رسد دولت-ملت در پاسخ به نیازهای سرمایه به وجود آمده است — دقیقاً همان نوع استدلالی که من بارها در پی به چالش کشیدن آن بوده‌ام. همان‌طور که به‌زودی خواهیم دید، او قدمت سرمایه‌داری را به تاریخ اولیه‌ی دولت‌های ملی اروپایی بازمی‌گرداند، به گونه‌ای که کاملاً پوشش‌های غیراقتصادی نظام بین دولت‌ها را نادیده می‌گیرد، آن هم مدت‌ها پس از آن‌چه نقطه عطف توسعه سرمایه‌داری می‌داند. [۴] یکی از راه‌های توصیف رویکرد او ممکن است این باشد که بگوییم او رابطه بین دولت و سرمایه را «ذاتی» می‌داند، حتی اگر این ذاتی‌بودن شکل تاریخی‌اش را تغییر دهد. اما به هر حال، جسارتاً می‌گوییم که من نسبت به رابینسون تاریخی بودن رابطه‌ی میان سرمایه‌داری و دولت ملی را بسیار جدی‌تر در نظر می‌گیرم.

اما گفتن این‌که رابطه بین سرمایه‌داری و دولت سرزمینی «پیامدی تاریخی» است کافی نیست، دست‌کم به سه دلیل اصلی که بارها بیان کرده‌ام. نخست، به‌طور خلاصه، سرزمینی بودن و حاکمیت دولت، در حالی که توسط سرمایه‌داری ایجاد نشدند، به‌گونه‌ای تکمیل شدند. تنها جدایی بین سپهرهای سیاسی و اقتصادی بود که به دولت‌های حاکم اجازه داد بدون به چالش کشیده شدن توسط دیگر شکل‌های «مالکیت برساخته به لحاظ سیاسی» تداوم یابند. دوم، که به نکته‌ی قبلی مرتبط است، فقط در سرمایه‌داری است که شرایط تصاحب می‌تواند توسط قدرت‌های «فرااقتصادی» که با قدرت تصاحب همپوشانی ندارند، حفظ و تقویت شوند — به عبارت دیگر، انباشت جهانی توسط دولت‌های بسیار محلی محافظت می‌شود، بدون وجود دولتی جهانی که با آن انطباق یابد. سوم، همان‌گونه که بی‌پایان استدلال کرده‌ام (به‌ویژه در شماره‌ی اخیر **ماتریالیسم تاریخی** در سمپوزیوم هاروی)، این پیوند سرمایه جهانی و دولت سرزمینی تضادهای کاملاً جدید و عمیقی بین سرمایه و دولت نیز ایجاد کرده است. با این حال، همزمان، ویژگی‌های اساسی‌ای در سرمایه‌داری وجود دارند که به تداوم و بهره‌مندی از تجزیه‌ی فضای سیاسی و توسعه‌ی نابرابر کمک می‌کنند، به‌طوری که پیوند کنونی میان سرمایه‌داری و دولت سرزمینی — با تمام تضادهای هم‌راه آن — صرفاً یک یادگار تاریخی نیست، بلکه با پوشش‌های اساسی سرمایه‌داری تقویت می‌شود.

در توضیح نکته‌ی اجازه دهید به‌طور خلاصه استدلال‌هایی را که بارها پیش از این مطرح کرده‌ام، مرور کنم. اولاً، سرمایه‌داری نظامی است آنارشیک، نظامی که در آن طبقات تصاحب‌کننده مستقیماً قدرت‌های «فرااقتصادی» را که پشتوانه‌ی قدرت‌های اقتصادی تصاحب‌شان است اعمال نمی‌کنند. با این حال، نظامی است که بیش از هر شکل اجتماعی دیگر به ثبات پیش‌بینی‌پذیری و نظم اجتماعی، حقوقی و اداری نیاز دارد تا شرایط دشوار انباشت سرمایه را حفظ کند. نوع نظارت دقیقی که این نظام نیاز دارد تاکنون توسط دولت‌های سرزمینی تأمین شده است و هیچ نوعی از «حکمرانی جهانی» هنوز قابل تصور نیست که بتواند نظم قانونی و اداری لازم روزمره را فراهم کند. هم‌زمان، فرآیندهای انباشت سرمایه و حتی فرآیندهای یکپارچگی جهانی، نه تنها برای ایجاد پیوندهای جهانی عمل می‌کنند، بلکه به تقویت تقسیم‌بندی‌ها نیز می‌پردازند.

همان‌طور که چند سال پیش نوشتم (و از آن زمان به شکل‌های مختلف تکرار کرده‌ام)،

«توسعه‌ی یک جامعه‌ی جهانی ابتدایی بسیار عقب‌تر از اثر متضاد یکپارچگی سرمایه‌داری باقی می‌ماند و احتمالاً باقی خواهد ماند: شکل‌گیری اقتصادهای متعددی که به‌طور نامتوازن توسعه‌یافته‌اند، همراه با نظام‌های اجتماعی متنوع و درخودبسته که دولت‌های ملی آن‌ها را اداره می‌کنند. اقتصادهای ملی جوامع سرمایه‌داری پیش‌رفته به رقابت با یک‌دیگر ادامه خواهند داد، در حالی که «سرمایه‌ی جهانی» (که همواره در موجودیت‌های ملی مستقر است) هم‌چنان از توسعه‌ی ناموزون، تفاوت شرایط اجتماعی در میان اقتصادهای ملی، و حفظ رژیم‌های کار ارزان قابل‌بهره‌کشی، که شکاف فزاینده میان فقیر و غنی را که از ویژگی‌های «جهانی‌سازی» است گسترش داده، سود خواهد برد.» [۵]

و البته، حفظ مرزهای ملی برای کنترل حرکت نیروی کار در حالی که به حرکت سرمایه جهانی اجازه می‌دهد. هر قدر هم بتوان درباره‌ی نقش دولت در سرمایه‌داری جهانی امروز گفت، واضح است که دولت‌ها بیش‌تر، نه کم‌تر، اغلب از طریق مناسبات بین‌دولتی در سازماندهی مدارهای اقتصادی درگیر شده‌اند.

این به معنای آن نیست که هیچ شکل سیاسی دیگری برای سرمایه‌داری، دست‌کم از نظر اصولی، قابل تصور نیست. اما به نظر من اشتباه بزرگی است که پیوند مداوم میان سرمایه و دولت سرزمینی را صرفاً به‌عنوان بقایای تاریخی تلقی کنیم و به فشارهای ساختاری و نظام‌مندی که در سرمایه‌داری وجود دارند و این شکل سیاسی را بازتولید کرده و هم‌چنان بازتولید می‌کنند، بی‌توجهی نشان دهیم. با در نظر گرفتن خاص‌بودگی سرمایه‌داری، این امکان فراهم می‌شود که هم به منشأ غیراقتصادی دولت سرزمینی پی ببریم و هم به روش‌های خاصی که سرمایه‌داری آن را بازتولید می‌کند. این چیزی است که در شرح رابینسون

غایب است. عدم درک عوامل ساختاری که رابطه‌ی متناقض سرمایه با دولت سرزمینی را ادامه می‌دهند، با تمایلی هم‌راه است که فرض کنیم حرکت‌های سرمایه و دولت حتماً به صورت موازی پیش خواهند رفت، به طوری که جهانی شدن یکی هم‌راه با فراملی شدن دیگری است. حتی اگر رایبسنون به سختی اهمیت استمرار دولت سرزمینی را بپذیرد، او فراملی شدن آن را نسبتاً بی‌مسئله و به طور مؤثر خودکار تلقی می‌کند و اینجا نشانی از فرآیندی که عمیقاً متناقض است، دیده نمی‌شود.

اجازه دهید این‌گونه بیان کنم: اگر رابطه‌ی میان سپهرهای سیاسی و اقتصادی به شیوه‌ی پیش‌سرمایه‌داری برقرار بود، منطقی می‌بود که فرض کنیم آن‌ها همواره به نوعی با هم پیش خواهند رفت. اما جدایی سرمایه‌دارانه‌ی این سپهرها به این معناست که نمی‌توان چنین فرضی کرد، و بنابراین رابطه میان فرآیندهای توسعه‌ی اقتصادی و سیاسی در سرمایه‌داری به شکلی خاص مسئله‌ساز است. البته این به معنای انکار رابطه میان سرمایه و دولت نیست. اما به این معناست که باید اذعان کنیم که این رابطه به طور منحصر به فردی پیچیده و متناقض است. افرادی مانند رایبسنون به نظر می‌رسد که به طور پیشینی معتقدند که این دو فرآیند به هم متصل هستند و بار اثبات بر دوش طرف مقابل است. اما اگر از این‌جا شروع کنیم که سپهرهای سیاسی و اقتصادی در سرمایه‌داری به طور خاص جدا هستند، بار اثبات بر دوش رایبسنون و هم‌فکرانش است. آن‌ها باید این پیوندها را به مراتب قانع‌کننده‌تر از هر زمان دیگری توضیح دهند.

در حال حاضر، برداشتی که از طبقه سرمایه‌داری فراملی و دستگاه دولتی فراملی وجود دارد، بیش‌تر به آن فرض پیشینی درباره‌ی توسعه‌ی موازی سرمایه و دولت متکی است تا به هرگونه اثبات قانع‌کننده‌ای از نحوه‌ی عملکرد آن در عمل یا چگونگی گذر سرمایه از تضادهای موجود در رابطه‌اش با دولت، در رابطه میان سرمایه‌ها یا در بازتولید سرمایه از طریق توسعه‌ی ناموزون. دیدگاه‌های رایبسنون درباره‌ی «هماهنگ شدن» مناسبات میان سرمایه‌داری‌های ملی و حل تضادهای آن‌ها در «قلمرو فراملی» نه از طریق بررسی بلکه از طریق نادیده‌گرفتن تضادهای سرمایه‌داری برقرار شده‌اند. [۶]

این نادیده گرفتن در استدلال رایبسنون به اصطلاح «درونی» است، زیرا او از این فرض ناسنجیده شروع می‌کند که سرمایه‌داری و منطق فرآیند آن هیچ ویژگی خاصی ندارند. عجیب این‌که او مرا متهم می‌کند که به «بحث‌های دیرینه درباره‌ی گذار به سرمایه‌داری نمی‌پردازد، اگرچه این بحث‌ها ارتباط مستقیمی با درک ما از امپریالیسم دارند و برای مطرح‌ساختن یک امپریالیسم سرمایه‌دارانه و یک امپریالیسم غیر/پیش‌سرمایه‌دارانه در عصر مدرن ضروری به نظر می‌رسند.»

این سخن او برای من بسیار عجیب است، زیرا بسیاری از نوشته‌هایم در طول سال‌ها دقیقاً درباره‌ی گذار به سرمایه‌داری و مباحث پیرامون آن بوده است؛ و کتاب **امپراتوری سرمایه** تلاشی است برای واکاوی بر پایه‌ی همان کار، همراه با همه‌ی آن‌چه درباره‌ی خاص‌بودگی‌های سرمایه‌داری آموخته‌ام. اما بگذارید از این دفاع شخصی بگذریم و به جایی که رایینسون از این‌جا به بعد می‌رود نگاهی بیندازیم: او استدلال می‌کند، «اگر سرمایه‌داری»

«همانند تعریف وود، به نحو یکتایی به‌مثابه‌ی رابطه‌ای تولیدی تعریف می‌شود که فقط در دو سده‌ی گذشته به طور کامل در نواحی روستایی انگلستان ظهور کرده و متعاقباً به مناطق دیگر گسترش یافته، آن‌گاه بنا به تعریف امپریالیسم سرمایه‌دارانه یک پدیده‌ی متأخر است. اما، اگر سرمایه‌داری نظام گسترده‌تری است که تکوین و پیدایش آن قبلاً در تسخیر، غارت و تجارت نظامی رخ داده و در آن دگرگونی نواحی روستایی انگلستان بیش‌تر یک لحظه‌ی اوج است تا گذاری اولیه، پس امپریالیسم جهانی مدرن قطعاً یک امپریالیسم نظام سرمایه‌داری است که کل دوران مدرن فتح و استعمار را در بر می‌گیرد.»

رایینسون در بخش‌های دیگری از آثار خود، پیدایش سرمایه‌داری را پدیده‌ای در سطح اروپا توصیف کرده که تقریباً نیم‌هزاره پیش هم‌زمان با فتح آمریکای لاتین آغاز شده. این نوع استدلالی است که من و دیگران (به‌ویژه، البته، رابرت برنر) اغلب به چالش کشیده‌ایم، نه به این دلیل که نمی‌پذیریم سرمایه‌داری در انگلستان در بستری از شبکه‌ای تجاری، ژئوپولیتیکی و نظامی گسترده‌تر، در اروپا و فراتر از آن، به‌وجود آمد — که این خود بدیهی است — بلکه به این دلیل که این استدلال اساساً چیزی را که نیاز به توضیح دارد فرض می‌گیرد. این استدلال کاملاً بر اجتناب از خاص‌بودگی‌های سرمایه‌داری و حذف نیاز به توضیح منشأ آن متکی است، به‌گونه‌ای که استدلال چیزی را که باید توضیح داده شود، از پیش مفروض می‌گیرد.

من هیچ اعتراضی به این ندارم که سال ۱۴۹۲ را به‌نحوی به توسعه‌ی سرمایه‌داری مرتبط بدانیم. ما حتی می‌توانیم به زمان‌های دورتر برگردیم. فئودالیسم، در نهایت، دست‌کم به همان اندازه با توسعه‌ی سرمایه‌داری مرتبط است. در واقع، من بیش از حد خوشحال می‌شوم که مرزهای بررسی تاریخی را حتی فراتر ببریم تا عوامل مرتبط با پیدایش سرمایه‌داری را تا سرچشمه‌هایشان دنبال کنیم؛ و با خوشحالی حتی به دوران باستان یونان و روم بازگردیم تا برخی تحولات متمایز در شکل‌های مالکیت و فرآیندهای تشکیل دولت در غرب را ردیابی کنیم. اما حتی اگر بخواهیم استدلال کنیم که برخی از این تحولات به‌نحوی برای ظهور بعدی سرمایه‌داری مرتبط بودند، هیچ‌یک از این‌ها به این معنا نیست که یونان و روم دوران باستان سرمایه‌داری بودند، یا این‌که سرمایه‌داری ناگزیر از شکل‌های مالکیت و دولتی آن‌ها پیروی کرد.

هم‌چنین به این معنا نیست که حتی فئودالیسم اروپایی ناگزیر به سرمایه‌داری منجر شد. ما هنوز باید آن‌چه که سرمایه‌داری را از هر نظام دیگر از مناسبات اجتماعی-مالکیتی متمایز می‌کند، شناسایی کنیم و در نتیجه مجبوریم پرسش‌های واقعی تاریخی کنیم، این‌که چگونه، چرا و در کجا تحولی رخ داد که این مناسبات اجتماعی-مالکیتی را به‌وجود آورد و پویش تاریخی جدید و بی‌سابقه‌ای را به جریان انداخت. سرمایه‌داری انگلیسی و، برای مثال، نظام مطلقه‌ی فرانسه ممکن است اجداد مشترکی داشته و در یک فضای تاریخی مشترک با یک‌دیگر تعامل کرده باشند. اما این اطلاعات نکته‌های زیادی درباره‌ی این‌که چرا و چگونه فئودالیسم انگلیسی به سرمایه‌داری تبدیل شد و نوع فرانسوی آن نشد، به ما نمی‌گوید.

سخت است که استدلالی چرخه‌ای‌تر و غیرتاریخی‌تر از استدلال رابینسون تصور کنیم. بلکه، قطعاً نحوه‌ی تعریف امپریالیسم سرمایه‌دارانه به این بستگی دارد که چگونه سرمایه‌داری را تعریف می‌کنیم. من اساساً نمی‌توانم با این موضوع مخالفت کنم، زیرا کل استدلالم دقیقاً بر چنین فرضی متکی است. اما سپس چیزی که نیاز داریم دقیقاً تعریفی از سرمایه‌داری است. چیزی که نیاز داریم دقیقاً شرحی است از این‌که چگونه سرمایه‌داری از غیرسرمایه‌داری، هم بنا به تعریف و هم در عمل، متمایز می‌شود. و سپس ما باید فرآیندهای تاریخی دگرگونی را به‌طور جدی و نظام‌مند در نظر بگیریم. ما نمی‌توانیم با نپرسیدن سؤال، نیاز به پاسخ را نادیده بگیریم. ما نمی‌توانیم به واکاوی خود ادامه دهیم، گویی غیاب یک تعریف، یا غیاب هر گونه تلاشی برای توصیف شیوه‌ی خاص عملکرد سرمایه‌داری، به معنای ابطال هر شرحی است که خاص‌بودگی‌های آن را تشریح می‌کند. این دقیقاً روشی است که رابینسون به آن عمل می‌کند — به‌ویژه، مثلاً هنگامی که به شرح من از امپراتوری بریتانیا در هند اعتراض می‌کند. او به‌جای درگیر شدن با پیچیدگی‌ها و تضادهای یک نظام امپریالیستی که در آن هر دو شیوه‌های تصاحب سرمایه‌دارانه و غیرسرمایه‌دارانه با قواعد متفاوتی برای بازتولید و در تعاملی پیچیده با یک‌دیگر عمل می‌کردند، فقط استدلال‌های من را کمابیش بنا به تعریف (یا دقیق‌تر، بدون تعریف) رد می‌کند: امپراتوری بریتانیا در هند باید بدون تردید سرمایه‌داری بوده باشد، زیرا اروپا و امپراتوری‌هایش مدت درازی بود که سرمایه‌داری بوده‌اند.

من تلاش کرده‌ام، هم در این‌جا و هم در جای‌های دیگر، نشان دهم که بخش زیادی از آن‌چه به‌عنوان واکاوی سرمایه‌داری و امپریالیسم سرمایه‌دارانه مطرح می‌شود، بر پایه‌ی اجتناب آگاهانه از هرگونه پرسشی درباره‌ی خاص‌بودگی سرمایه‌داری به‌عنوان شکلی تاریخی استوار است. اگر هیچ کاری نکرده باشم، دست‌کم در تلاش‌های خود برای تعریف سرمایه‌داری، تشخیص پویش‌های خاص آن، توضیح این‌که چگونه «قواعد

بازتولید» و «منطق فرایندی» آن با دیگر مناسبات اجتماعی-مالکیتی تفاوت دارند و تشخیص شکل‌های جدید سلطه‌ای که سرمایه‌داری امکان‌پذیر می‌سازد، بسیار دقیق بوده‌ام؛ و کوشیده‌ام توسعه‌ی تاریخی آن را بررسی کنم. بر این اساس است که استدلال خود را درباره‌ی خاص‌بودگی امپریالیسم سرمایه‌دارانه مطرح کرده‌ام. رایینسون حق دارد با تعریف من یا روایت‌های تاریخی من درباره‌ی خاستگاه سرمایه‌داری، مناسبات اجتماعی-مالکیتی سرمایه‌داری، سلطه‌ی سرمایه‌داری و امپریالیسم سرمایه‌دارانه مخالفت کند. اما تا آن زمان، نمی‌دانم چه موردی برای پاسخ‌گویی باقی می‌ماند.

۵. دگرگونی‌ها در سرمایه‌داری

چند سال پیش، هنگامی که درباره‌ی برداشت‌ها از مدرنیته و پست‌مدرنیته می‌نوشتم، فرصتی پیش آمد تا به اثر مهم هاروی پیرامون این موضوع بپردازم. آن زمان مطرح کردم که دوره‌بندی او از سرمایه‌داری در نکته‌ای مهم با «نا-تبیین‌های» سنتی سرمایه‌داری و ظهور آن وجه اشتراک دارد، از این لحاظ که آن‌ها وجود پیشین سرمایه‌داری را مفروض می‌گرفتند تا پیدایش آن را توضیح دهند، گویی سرمایه‌داری محصول طبیعی فرآیندهای فراتاریخی است، به‌ویژه فرآیندهای ظاهراً اجتناب‌ناپذیر پیش‌رفت فناوریانه و گسترش تجاری. به نظر من آن زمان چنین آمد که ایده‌ی پست‌مدرنیته، همان‌گونه که او تشریح کرد، به دیدگاهی از تاریخ تعلق دارد که در آن گسست‌های درون سرمایه‌داری — به‌ویژه گسست میان مدرنیته و پست‌مدرنیته که ظاهراً حدود ۱۹۷۲ رخ داد — بسیار برجسته‌تر از گسست میان سرمایه‌داری و شکل‌های اجتماعی غیرسرمایه‌دارانه‌ای نمود می‌یابد که پیش از آن وجود داشتند. در واقع، در روایت هاروی، هیچ دگرگونی اجتماعی آشکاری وجود نداشت که سرمایه‌داری را از چیزی کاملاً غیرسرمایه‌دارانه پدید آورده باشد، و قطعاً هیچ چیز به‌اندازه‌ی گذار از مدرنیته به پست‌مدرنیته نمایانگر یک تغییر دراماتیک نبود. [۷] به بیان دیگر، این روایت نه تنها نیاز به توضیح پیدایش سرمایه‌داری را از میان می‌برد، بلکه هم‌چنین تمایل داشت که خاص‌بودگی خود سرمایه‌داری و «قوانین حرکت» بنیادین آن را مبهم کند. این امر ظاهراً متناقض باعث می‌شد که درک دگرگونی‌های درون سرمایه‌داری دشوارتر شود.

به‌نظر من، بی‌شک ضروری است که تغییرهای مستمر نظام سرمایه‌داری را بررسی کنیم، اما این کار نمی‌تواند بدون آن که ابتدا روشن شود سرمایه‌داری چیست، انجام‌پذیرد. آن منطق پایدار و بنیادی که یک جامعه را در سراسر این تغییرهای مستمر سرمایه‌دارانه می‌سازد، چیست؛ چه شرایط اساسی‌ای عملکرد این منطق منحصر به‌فرد را تعیین می‌کنند، و این منطق چگونه پدید آمده است؟ اگر به چنین پرسش‌هایی پاسخ ندهیم، نمی‌توانیم شرح روشنی از خاستگاه سرمایه‌داری یا تغییرهای درونی آن را ارائه کنیم.

نادیده گرفتن خاص بودگی های سرمایه‌داری نظریه‌پردازان امپریالیسم امروزی را مجبور می‌کند که بار تبیینی بیش از حد سنگینی بر گردهی تغییرهای درون سرمایه‌داری بگذارند، در حالی که هم‌هنگام ابزارهای لازم برای توصیف و تبیین واضح آن تغییرها را از ما می‌گیرد. برخی، مثلاً، دگرگونی‌های عظیمی را صرفاً به قابلیت‌های جدید فناورانه — به‌ویژه فناوری اطلاعات — نسبت می‌دهند. ما، برای نمونه، پیش‌تر درباره‌ی پسافوردیسم یا گذار از فوردیسم به «انباشت انعطاف‌پذیر» (به‌ویژه از دیوید هاروی) بسیار شنیده‌ایم. آن زمان به نظرم می‌آمد که در تبیین این تغییرها، هنگامی که به‌عنوان تغییرهای اساسی در منطق سرمایه‌داری تلقی می‌شوند، مشکلی جدی وجود دارد. زمانی نوشتیم: «فوردیسم قدیم»

«از خط مونتاز به‌عنوان جای‌گزینی برای کارگران ماهر پرهزینه و برای تشدید کنترل سرمایه بر فرایند کار، با هدف آشکار استخراج ارزشی بیش‌تر از کار استفاده می‌کرد. اکنون، فناوری‌های جدید برای همان هدف‌ها استفاده می‌شوند: ساختن محصولات محصولاتی که به‌راحتی و ارزان جمع شوند (مثلاً اگر این‌گونه نبود، برون‌سپاری چگونه ممکن بود؟)، کنترل فرایند کار، حذف یا ترکیب مهارت‌های مختلف در هر دو بخش تولید و خدمات، جای‌گزینی کارگران با دستمزدهای بالاتر با کارگران با دستمزدهای پایین‌تر، و در کل کاهش تعداد کارگران — و دوباره برای استخراج ارزش بیش‌تر از کار. پس، آن‌چه درباره‌ی این اقتصاد جدید کذایی جدید است، این نیست که فناوری‌های جدید نمایان‌گر نوعی تغییر یکه‌ی دوران‌ساز هستند. برعکس، این فناوری‌ها صرفاً به منطق اقتصاد تولید انبوه قدیم اجازه می‌دهند که متنوع و گسترده شود. اکنون، منطق قدیم می‌تواند به بخش‌های کاملاً جدیدی وارد شود و می‌تواند بر انواعی از کارگران که پیش‌تر تقریباً دست‌نخورده بودند تأثیر بگذارد.

برای آن‌که این تحولات را یک گسست دوران‌ساز اساسی ببینیم، باید بر منطق کم‌وبیش خودمختار فناوری تمرکز کنیم، خواه فناوری فرایند کار باشد یا فناوری بازاریابی. تأکید من در این‌جا بر منطق سرمایه‌داری است، نه فناوری خاص یا فرایند کار، بلکه منطق مناسبات خاص مالکیت اجتماعی. البته تغییرهای مداوم فناورانه و تغییر در استراتژی‌های بازاریابی وجود داشته است. اما این تغییرها یک تغییر دوران‌ساز اساسی در قوانین حرکت سرمایه‌داری را تشکیل نمی‌دهند.» [۹]

می‌توان نکته‌ی مشابهی را درباره نظریه‌هایی گفت که تلاش می‌کنند بیش از حد به مالی‌گرایی سرمایه‌داری — که معمولاً با فناوری‌های جدید همراه است یا به‌واسطه‌ی آن‌ها امکان‌پذیر می‌شود — استناد کنند. استدلال‌ها پیرامون مالی‌گرایی در ابتدا می‌توانند بسیار گمراه‌کننده باشند، زیرا نقش سرمایه‌ی مالی مدت‌هاست عاملی عمده در اقتصاد سرمایه‌داری بوده است (همان‌طور که از تحلیل لینین درباره

«بالا‌ترین» مرحله‌ی سرمایه‌داری در اوایل سده‌ی بیستم برمی‌آید، در حالی که تفاوت‌های بین سرمایه‌داری و مالیه‌ی پیشا‌سرمایه‌داری بسیار بیش‌تر از تفاوت‌های بین یک مرحله‌ی سرمایه‌داری و مرحله‌ای دیگر است. در نظریه‌های امروزی مالی‌گرایی، مالیه‌ی مالیه است — فقط گاهی بیش‌تر از آن وجود دارد. به‌نظر می‌رسد که مناسبات مسلط مالکیت اجتماعی هیچ تفاوتی در نحوه‌ی عملکرد ثروت مالی، شرایط گردش آن، یا اجبارهایی که به آن پاسخ می‌دهد، ایجاد نمی‌کند.

به‌زودی به موضوع مالیه بازخواهم گشت. اما ابتدا می‌خواهم تأکید کنم که وقتی به بار تبیینی‌ای که برخی نظریه‌پردازان بر مرحله‌های مختلف سرمایه‌داری می‌گذارند اعتراض می‌کنم، قطعاً منظورم این نیست که سرمایه‌داری هیچ تغییری نمی‌کند. برعکس، قوانین حرکت آن به تغییر مداوم دلالت دارد. اما به نظر من، گمراه‌کننده است که این تغییرها را به‌گونه‌ای بزرگ‌تر از دگرگونی‌هایی تلقی کنیم که منطق خاص سرمایه‌داری را به وجود آورد، درحالی‌که هم‌هنگام به‌طور متناقضی، توانایی ما را در تمایز واضح میان مرحله‌های سرمایه‌داری سلب می‌کند، به نحوی که، مثلاً، دیگر نمی‌توانیم به‌روشنی تفاوت بین «بالا‌ترین» مرحله‌ی سرمایه‌داری لنین و «امپریالیسم جدید» امروز را توضیح دهیم. اگر خود ماهیت منطق سرمایه‌داری را مبهم کنیم، می‌توانیم تا بی‌نهایت درباره‌ی مرحله‌های سرمایه‌داری سخن بگوییم، اما هرگز شرحی کافی از تغییرهای مرتبط ارائه نخواهیم داد. قطعاً نخواهیم توانست تغییرهایی را توضیح دهیم که باز نمود پویش جدیدی درون یک سرمایه‌داری نقداً پیش‌رفته نیستند بلکه بیان‌گر متمایز شدن پویش سرمایه‌دارانه از شکل‌های غیرسرمایه‌دارانه و سرانجام بالیدنش است، آن هم با تمام تناقض‌های درونی و مسیرهای فرار خارجی که پیوسته محدودتر می‌شوند.

استدلالم این است که سرمایه‌داری در جریان دگرگونی‌های اجتماعی درونی در مناسبات میان طبقات زراعی ظهور کرد و سپس — در فرایندی طولانی از توسعه و در بستر بین‌المللی مناسبات تجاری، ژئوپلیتیکی و نظامی — شکل خاص خود از امپریالیسم را ایجاد کرد. برهم‌کنش پیچیده‌ای میان سرمایه‌داری، با اجبارهای خاص خود و نیازهای تجاری، ژئوپلیتیکی و نظامی دولت‌های غیرسرمایه‌داری وجود داشت که سعی دارم آن را در کتاب خود ترسیم کنم. دوره‌ی امپریالیسم «کلاسیک» آشکارا با منطق سرمایه‌داری هدایت نمی‌شد و با هم‌گرایی مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری و شیوه‌های غیرسرمایه‌داری استثمار مازاد پیچیده شده بود.

هم‌چنین مطرح می‌کنم — و این نکته‌ای است کمی متفاوت — که حتی دولت‌های سرمایه‌داری تا اواسط سده‌ی بیستم نتوانستند از اجبارهای اقتصادی قدرت‌مند یا گسترده برای سلطه بر جهان مستعمراتی استفاده

کنند و تا حد زیادی به شیوه‌های سلطه‌ی «فرااقتصادی» وابسته بودند که با شکل‌های پیشاسرمایه‌داری تفاوت اساسی نداشت. امپراتوری بریتانیا در هند مثال بارزی از این مورد است. بریتانیا قطعاً یک اقتصاد سرمایه‌داری بود، در واقع پیش‌رفته‌ترین شکل سرمایه‌داری در جهان؛ اما حتی در این‌جا نیز یک امپراتوری تجاری جای خود را به دیکتاتوری نظامی با هدف اخذ خراج داد.

با این حال، سرمایه‌داری شکل خاص خود را از سلطه‌ی اقتصادی ایجاد کرده بود (یعنی سلطه‌ای که نه تنها از طریق اجبار فرااقتصادی بلکه از طریق تحمیل وابستگی به بازار اعمال می‌شد) که به توسعه‌ی خود ادامه داد و به تدریج شکل‌های غیرسرمایه‌داری را پشت سر گذاشت. با توسعه‌ی اقتصاد سرمایه‌داری، به‌ویژه در آمریکا، این شکل از سلطه در نهایت در سده‌ی بیستم و به‌ویژه پس از جنگ جهانی دوم به بلوغ خود رسید و یک جهان امپریالیستی جدیدی ایجاد کرد که هنوز هم در تلاش برای درک پویای آن هستیم.

۶. «مالی‌گرایی»

انگاره‌ی «مالی‌گرایی» (financialisation) به‌خوبی معضله‌های بسیاری از واکاوی‌های امپریالیسم جدید را نشان می‌دهد. همان‌طور که دیدیم، دیوید هاروی از درکی از مالی‌گرایی بهره می‌برد که بر اساس آن هیچ تمایز اساسی میان اقتصاد جهانی سرمایه‌داری کنونی و امپراتوری تجاری اولیه‌ی جنوا یا ونیز قائل نمی‌شود. در عین حال، او مالی‌گرایی را راهبردی توصیف کرده که آمریکا در دهه‌ی ۱۹۷۰ برای تقویت قدرت سرمایه‌ی مالی به‌جای سرمایه‌ی تولیدی و صنعتی اتخاذ کرد، آن هم در زمانی که سلطه‌ی آمریکا در تولید رو به افول بود، چرا که تولید به‌جای دیگر منتقل می‌شد، در حالی که قدرت مالی آن هم‌چنان قوی باقی مانده بود. حال، من قطعاً با هاروی پیرامون اهمیت درک واکنش آمریکا در دهه‌ی ۱۹۷۰ و پس از آن، به رکود جهانی پس از پایان رونق بلندمدت پساجنگ موافقم. تردیدی نیست که آمریکا از کنترل بی‌نظیر خود بر شبکه‌های مالی و تجاری استفاده کرد تا روز حسابرسی سرمایه‌ی داخلی خود را به تعویق اندازد، در حالی که سلطه‌ی آن بر تولید به نفع اقتصادهای رقیب از بین می‌رفت. اما باید بسیار مطمئن باشیم که این فرایند «مالی‌گرایی» را با چیزی که نیست اشتباه نگیریم.

تعریف هاروی لزوماً دلالت بر این ندارد که سرمایه‌ی مالی، با منطقی خاص و متفاوت از سایر شکل‌های سرمایه‌داری، به‌نوعی جای‌گزین سرمایه‌ی تولیدی در کل اقتصاد سرمایه‌داری شده باشد. در واقع، آثار خود هاروی اغلب بر نقش سرمایه‌ی مالی در پیشبرد تولید تأکید کرده است. اما هم‌سان گرفتن «مالی‌گرایی» سرمایه‌داری متأخر با رویه‌های تجاری گذشته، گرایش دارد که قطع کامل پیوند مالیه از تولید را القا کند

و می‌تواند به حمایت از آن دیدگاه‌هایی بپردازد که امروزه مالی‌گرایی را به معنای جدایی سرمایه‌ی مالی از سرمایه‌ی تولیدی می‌دانند. هرچند که شرح تجربی هاروی از این فرایند به نظر می‌رسد از این نوع لغزش دوری می‌کند، مطمئن نیستیم که سازوبرگ نظری او هیچ محافظتی در برابر آن ارائه دهد. با توجه به برداشت او از سرمایه‌داری، ما دوباره به راحتی می‌توانیم یک «سرمایه‌داری» معاصر را تصور کنیم که هیچ‌یک از اجبارهای تولید رقابتی را ندارد و با اجبارهای دیگری پیش می‌رود که اساساً تفاوتی با سود ناشی از فروش یا شیوه‌های رباخواری کهن ندارد. ما می‌توانیم شکلی از سرمایه‌ی مالی را تصور کنیم که عالی‌ترین شکل سود است، بدون واسطه‌ی تولید یا حتی ارائه‌ی خدمات — حتی نه روند خرید ارزان و فروش گران، بلکه فقط نسخه‌ای به‌روز شده از رباخواری باستانی.

در برداشت‌های متعارف از جهانی‌سازی در چپ اغلب به نظر می‌رسد که شاهد یک پویش کاملاً جدیدی هستیم که از طریق مالی‌گرایی به وجود آمده است. می‌گویند روزگار سرمایه‌ی تولیدی، شاید حتی خود سرمایه‌داری، به پایان رسیده، به‌ویژه اکنون که فناوری‌های نوین اطلاعاتی امکان گردش گسترده و سریع پول یا پول مجازی را بدون واسطه‌ی کالاهای مادی یا خدمات قابل فروش فراهم می‌کنند. به ما چنین القا می‌شود که بحران‌های اقتصادی اخیر صرفاً ناشی از نوسانات سوداگری در جست‌وجوی بی‌حدوحصر پول خالص بوده که از سرمایه‌ی تولیدی بی‌بهره است، آن هم به شیوه‌هایی که کاملاً متفاوت با شکل‌های قدیمی بحران سرمایه‌داری است.

اما مالیه طبق منطقی خاص عمل می‌کند که مناسبات مسلط اجتماعی-مالکیتی و شرایط حاکم بر بازتولید اجتماعی آن را تعیین می‌کند. مالیه در یک جامعه‌ی تجاری پیش‌سرمایه‌داری، در مقایسه با جامعه‌ای که مناسبات اجتماعی-مالکیتی در آن اجبارهای خاص سرمایه‌داری را به جریان انداخته، به‌طور متفاوتی عمل خواهد کرد و باید عمل کند. در نظریه‌های مالی‌گرایی کنونی، همان‌طور که دیوید مک‌نالی نوشته است:

«به نظر می‌رسد که گویی سرمایه‌ی شکل خالص خود را یافته: پول پول می‌زاید بدون آن که از میانجی‌کار و ارزش‌های مصرفی مشخص بگذرد. در واقع، این همان شکل سرمایه‌ای است که هم اقتصاد عامیانه و هم نظریه‌پردازان پست‌مدرن اقتصاد اطلاعاتی را مفتون می‌کند.»

اما، همان‌طور که او ادامه می‌دهد، «در واقع، سرمایه‌ی پولی بهره‌دار نمی‌تواند پیوندهای خود را با دنیای روزمره‌ی کار و تولید از هم بگسلد.» [۹]

تمام مسئله‌ی مربوط به بحران‌ها در آخرین دوره‌ی «مالی‌گرایی» این است که آن‌ها، مانند دیگر بحران‌های سرمایه‌داری، اما برخلاف بحران‌های اقتصادی در جهان پیشاسرمایه‌داری، با اجبارهای خاص تولید رقابتی مرتبط هستند، که به‌طور اجتناب‌ناپذیری منجر به اضافه‌ظرفیت تولیدی و اضافه‌انباشت می‌شود. این مسئله مهم است که سرمایه هم‌چنان به‌طور عمده به سرمایه‌داری‌های توسعه‌یافته سرازیر می‌شود. وقتی به جاهای دیگر می‌رود، معمولاً در پی سودهایی است که از طریق اقتصادهایی ایجاد می‌شوند که به نظر می‌رسد در حال رشد و توسعه‌ی تولیدی هستند. سرمایه‌ی مالی تمام تلاش خود را می‌کند تا از رونق‌های تولیدی هر جا که هستند یا احتمالاً به وقوع می‌پیوندند بهره‌برد؛ و با به دست آوردن سودهای سوداگرانه یا بیرون کشیدن سرمایه در لحظه‌ای که تولید سودآور کاهش می‌یابد، بحران را تشدید یا حتی ایجاد می‌کند. اما، در هر دو حالت، سرمایه‌ی مالی با پیروی از سرنوشت سرمایه‌ی تولیدی به اجبارهای معمول سرمایه‌داری پاسخ می‌دهد و تضادهای معمول سرمایه‌داری را تقویت می‌کند.

احتمالاً باید تأکید کرد که وقتی لنین مفهوم سرمایه‌ی مالی هیلفردینگ را پذیرفت، منظور او چیزی کاملاً متفاوت با بسیاری از برداشت‌های کنونی از مالی‌گرایی بود که گاه نام او را به میان می‌آورند. او قطعاً درباره‌ی جدایی سرمایه‌ی مالی از سرمایه‌ی تولیدی صحبت نمی‌کرد، بلکه در ذهن او نقش خاص بانک‌های آلمانی در ادغام تولید صنعتی در «کارتل‌ها» و در نتیجه، در این فرایند، ترکیب آن با سرمایه‌ی صنعتی بود. بیایید بحث کنیم که آیا این نوع ادغام به معنایی که او در ذهن داشت، هرگز در جای دیگری، به‌ویژه در بریتانیا یا آمریکا رخ داده است یا نه. قاعده‌ی او در تأیید برداشت‌هایی از مالی‌گرایی نیست که فرآیند تولید، یا به‌طور دقیق‌تر، تولید سرمایه‌ی راه، چه از طریق کالاهای مادی و چه از طریق خدمات قابل فروش، نادیده می‌گیرند. (شاید حتی وسوسه شوم که استدلال کنم مورد آلمان بیش‌تر به بقای شکل‌های پیشاسرمایه‌داری مرتبط می‌شد تا خود سرمایه‌داری، اما این‌جا جای آن بحث نیست.)

رویکرد دیگری که با آن مواجه شده‌ام مدعی است که هرچند لنین در زمانه‌ی متفاوتی زندگی می‌کرد، او ارتباط میان آن زمان و امروز را پیش‌بینی کرده بود. بر اساس این استدلال، لنین فقط ادعا کرده بود که در حال توصیف آغاز یک توسعه‌ی جدید در سرمایه‌داری است که به‌طور فزاینده‌ای تحت سلطه‌ی سرمایه‌داری مالی قرار می‌گیرد. در حالی که او می‌فهمید که این مرحله ممکن است زمان زیادی ببرد تا به‌طور کامل پیش برود، پیش‌بینی کرده بود که سرمایه‌داری هرگز بدون سلطه‌ی مالی دوباره وجود نخواهد داشت؛ و فقط از این لحاظ بود که او زمان خود را به‌عنوان «عالی‌ترین» مرحله توصیف می‌کرد. پس آن چه امروز می‌بینیم، تحقق پیش‌بینی لنین است. چنین تفسیری از لنین ممکن است بسیار پذیرفته شده باشد.

اما من با تحلیلی از امپریالیسم در زمانه‌ی لنین مشکل دارم که شیوه‌هایی را نادیده می‌گرفت که در آن امپریالیسم هنوز به‌طور قابل توجهی تحت تأثیر مناسبات و نیروهای غیرسرمایه‌داری قرار داشت. حتی با کنار گذاشتن این ایراد اساسی، فکر نمی‌کنم این تفسیر بتواند عدم درک کافی از پیوند سرمایه‌داری زمانه‌ی لنین با زمانه‌ی ما و نیز تمایز میان این دو را جبران کند.

۷. سرمایه‌داری جهان‌گیر

در کتاب *امپراتوری سرمایه* و آثار دیگرم استدلال کرده‌ام که آن‌چه دنیای امروز را از مرحله‌های پیشین سرمایه‌داری متمایز می‌کند، جهان‌گیر شدن اجبارهای سرمایه‌داری است؛ امری که نسبتاً به‌تازگی رخ داده. ما اکنون در دنیایی زندگی می‌کنیم که دیگر با مناسبات بیرونی میان قدرت‌های سرمایه‌داری و وابستگی‌های غیرسرمایه‌داری مشخص نمی‌شود، بلکه در نوع جدیدی از جهان به‌سر می‌بریم که به‌طور فراگیر تحت تأثیر اجبارها و تناقض‌های درونی نظام سرمایه‌داری قرار دارد. تلاش کرده‌ام پیامدهای این سرمایه‌داری «جهان‌گیر» را توضیح دهم. برخلاف نقد بوز، این بدین معنا نیست که سرمایه‌داری از پیش توسعه‌یافته صرفاً به‌لحاظ جغرافیایی گسترش یافته است؛ و همان‌طور که بارها تأکید کرده‌ام، به هیچ‌وجه بدین معنا نیست که اکنون جهان پر از اقتصادهای سرمایه‌داری توسعه‌یافته یا کم‌تر توسعه‌یافته است. حتی به این معنا نیست که تمام شکل‌های غیرسرمایه‌داری ناپدید شده‌اند.

آن‌چه استدلال کرده‌ام این است که اجبارهای سرمایه‌داری و شکل‌های جدیدی از سلطه‌ی اقتصادی خاص سرمایه‌داری اکنون سراسر جهان را دربر گرفته است. این اجبارها به‌طور فزاینده‌ای به هر جنبه‌ای از زندگی در اقتصادهای توسعه‌یافته نفوذ کرده‌اند، به‌طوری که هر حوزه‌ای از زندگی کالایی شده است؛ و قدرت‌های بزرگ سرمایه‌داری توانسته‌اند نه‌تنها با شیوه‌های استعماری قدیم — از طریق اجبار فرااقتصادی — بلکه با تحمیل و دستکاری اجبارهای بازار، اقتصادهای وابسته را تحت سلطه خود قرار دهند. گفتن این‌که اجبارهای سرمایه‌داری جهانی شده‌اند به این معنا نیست که هر اقتصاد وابسته‌ای به یک سرمایه‌داری توسعه‌یافته تبدیل شده یا در حال تبدیل شدن به آن است. برعکس، این جهانی شدن می‌تواند باعث به حاشیه راندن و فقیر شدن آن‌ها شود. اما این پیامد نیز محصول سرمایه‌داری «جهان‌گیر» است.

من عموماً ترجیح داده‌ام این فرایندها را «جهان‌گیر شدن» یا «بین‌المللی شدن» اجبارهای سرمایه‌داری توصیف کنم، نه صرفاً «جهانی شدن» — هرچند ناچارم گاهی از این اصطلاح هم استفاده کنم. ایراد من

به مفاهیم مرسوم جهانی شدن، همان‌طور که گفته‌ام، بیش از هر چیز به فرضیه‌های آن‌ها درباره‌ی رابطه‌ی میان یک اقتصاد جهانی و نظام چندگانه‌ی دولت‌های سرزمینی مربوط می‌شود. به‌هرحال، وقتی از این اصطلاح استفاده می‌کنم، استدلال می‌کنم که «جهانی شدن» — به‌عنوان فرایند فراملی‌شدن بازارها و سرمایه — از بسیاری جهت‌ها باعث شده دولت سرزمینی برای سرمایه‌مهم‌تر، نه کم‌اهمیت‌تر، شود و از این وضعیت تناقض‌هایی ناشی می‌شود. هم‌چنین استدلال کرده‌ام که این امر عامل اساسی در نظامی‌گری جدید است. اهمیت دولت سرزمینی در سازمان‌دهی جهان برای سرمایه‌ی جهانی، ارزش بیش‌تری به حفظ رژیم‌های فرمان‌بردار داده است، و قطعاً نه فقط در مناطق نفت‌خیز؛ و این امر نه‌تنها جنگ‌هایی را که مستقیماً با هدف «تغییر رژیم» صورت می‌گیرند، بلکه در استراتژی‌ای حتی خطرناک‌تر و نامحدودتر، جنگ‌هایی را که هدف اصلی آن‌ها «اثر نمایی» است، ترغیب می‌کند. چون هیچ قدرت نظامی موجودی نمی‌تواند همه‌جا حاضر باشد، پروژه‌ی نظارت بر یک نظام جهانی متشکل از دولت‌های متعدد، این نظامی‌گری نامحدود را ایجاد کرده که به جهان نشان می‌دهد هر زمان و هر مکان تهدید جنگ، بدون هدف یا پایان مشخص، وجود دارد و مرتباً قدرت‌های تخریبی خود را به نمایش می‌گذارد.

به نظر می‌رسد که بوز و شنه به‌طور کلی با من پیرامون اهمیت مداوم دولت سرزمینی موافقاند، و این باعث می‌شود که آن‌ها به اهمیت مبارزه‌ی مخالف در سطح دولت بیش‌تر توجه کنند و آن‌ها را نیز نسبت به امکان رقابت میان قدرت‌های سرمایه‌داری حساس‌تر می‌کند. اما در این‌جا هم استدلال‌هایشان به دلیل عدم شناخت خاص‌بودگی‌های سرمایه‌داری ضعیف می‌شود. همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، کیفیت خاص امپریالیسم امروز را نمی‌توان به‌طور مناسبی با مفهوم کلاسیک رقابت بین‌امپریالیستی توصیف کرد. تردیدی ندارم که احتمال وقوع درگیری، به انواع مختلف، میان قدرت‌های سرمایه‌داری (چه رسد به قدرت‌های در حال ظهور) از زمان سقوط کمونیسم افزایش یافته و احتمالاً ادامه خواهد داشت؛ اما به نظر من تقریباً مسلم است که این درگیری‌ها دیگر هرگز به شکل رقابت‌های سرزمینی میان قدرت‌های استعماری بروز نخواهند کرد.

امروز باید با برهم‌کنش‌های بسیار پیچیده‌تری از یک‌سو، میان رقابت اقتصادی سرمایه‌داری‌های ملی توسعه‌یافته و، از سوی دیگر، نیاز آن‌ها به هم‌کاری برای حفظ بازارهای جهانی و شرایط انباشت سرمایه مواجه شویم. «امپریالیسم جدید» مسلماً به نیازهای عظیم نظامی خود، همان‌طور که گفتیم و در کتابم به تفصیل استدلال کرده‌ام، وادار شده و گاهی اوقات به شکل‌های سرزمینی نیز می‌انجامد. اما نظارت بر اقتصاد سرمایه‌داری جهانی به‌نفع سرمایه‌ی امپریالیستی اجبارهای بسیار متفاوتی از گسترش سرزمینی

قدرت‌های استعماری دارد؛ و تنش‌هایی که از طریق تمرکزهای قدرت ژئوپلیتیکی و نظامی سازمان یافته برای حفظ نظم در اقتصاد جهانی به وجود می‌آید، به‌طور اساسی با رقابت‌های سرزمینی دولت‌های امپریالیستی قدیمی متفاوت است. کافی است به این موضوع توجه کنیم که حتی اکنون و در میان تنش‌های فزاینده، قدرت‌های بزرگ سرمایه‌داری برتری نظامی را به یک ابرقدرت واگذار کرده‌اند — امری که در دورانی که شکل اصلی نزاع همانا رقابت بده‌بستان بر سر مستعمره‌ها بود، تصورناپذیر می‌نمود. بدون شک، ابرقدرت‌های در حال ظهور، به‌ویژه چین، درصدد به چالش کشیدن برتری آمریکا هستند؛ اما — حتی اگر تردیدها در مورد میزان جاه‌طلبی‌های ارضی چین را کنار بگذاریم — وابستگی شدید آن به سرمایه جهانی و بازارهای بین‌المللی که پایگاه‌های ملی‌اش در کشورهای رقیب، از جمله آمریکا، قرار دارند، نشان‌دهنده‌ی پیچیدگی‌ها و تناقض‌هایی است که سرمایه‌داری جهانی امروز را شکل می‌دهند.

۸. کلامی درباره‌ی نظرات باب سوت‌کلیف

من نظرات باب سوت‌کلیف را در آخر آورده‌ام، دست‌کم تا حدی به این دلیل که برخلاف دیگران، به‌نظر نمی‌رسد که سوءتفاهم بنیادی نسبت به استدلال من داشته باشد و همچنین به این دلیل که سؤال اصلی که او مطرح می‌کند این است که چگونه این داستان به پایان خواهد رسید. او می‌گوید من و هاروی، هر دو، تصویری بسیار تاریک از جایی که جهان به سمت آن حرکت می‌کند و امکانات موجود برای مقاومت ارائه می‌دهیم. او به‌نظر می‌رسد که این موضوع را تا حدی به چیزی که آن را «بی‌اعتنایی» ما به تحلیل‌های تجربی نظام‌مند می‌نامد، نسبت می‌دهد. به نظر او اگر ما واقعیت‌های موجود را به شکل ملموس‌تری بررسی می‌کردیم، شاید خوش‌بین‌تر می‌بودیم، تنها به این دلیل که ممکن بود به ضعف‌های هژمون امپریالیستی بیش‌تر پی ببریم. سپس او (به‌نوعی مرموزانه) از مایکل هارت و آنتونیو نگری به‌عنوان مقایسه استفاده می‌کند، در حالی که خوش‌بینی (بیش از حد) آن‌ها را با بدبینی (بیش از حد) ما مقایسه می‌کند، اگرچه، همان‌طور که او می‌گوید، آن‌ها بسیار بیش‌تر از من و هاروی از تحلیل‌های تجربی بیزارند. سوت‌کلیف معتقد است که تحلیل تجربی بیش‌تر احتمالاً به موضعی بین این دو حد افراطی می‌انجامد.

البته نمی‌توانم از جانب هاروی صحبت کنم، گرچه گمان می‌کنم او مانند من اتهام «بی‌اعتنایی» را با شدت رد می‌کند. فقط بگذارید بگویم که بی‌اعتنایی به تحلیل تجربی نظام‌مند و دقیق بسیار دور از آن چیزی است که احساس می‌کنم. من چیزی جز احترام برای این نوع کار، اگر به‌درستی انجام شود، ندارم. اما این نوع کتابی نبود که قصد نوشتنش را داشتم. بنابراین سعی نخواهم کرد که این اتهام را با ادعای تحلیل‌های تجربی بیش‌تر از آن‌چه سوت‌کلیف به من نسبت می‌دهد، پاسخ دهم. چیزی که سعی می‌کنم

انجام دهم این است که به‌طور بسیار مختصر برای مفید بودن نوع کتابی که قصد نوشتنش را داشتم — چه موفق به انجام آن شده باشم یا نه — دلیل بیاورم.

تأکید من در این‌جا بر خاص‌بودگی سرمایه‌داری، چنان‌که در کتابم، همانا منطق فرایند آن و اجزای خاص آن بوده است. کوشیده‌ام نشان دهم که چگونه شناسایی این خاص‌بودگی در چشم‌اندازی تاریخی، حتی بدون یک دستگاه تجربی دقیق، می‌تواند به توضیح برخی از واقعیت‌هایی که امروز با آن‌ها مواجه هستیم، کمک کند. پس اجازه دهید فقط با چند پیشنهاد نتیجه‌گیری کنم که چگونه تلاش مفهومی و تاریخی‌ام، هرچند متفاوت از نوع تحلیل تجربی‌ای که ساتکلیف در ذهن دارد، می‌تواند به روشن شدن سؤالی کمک کند که او درباره‌ی امکان‌های مقاومت مطرح می‌کند.

فقط می‌توانم اشاره کنم که به‌هیچ‌وجه امپریالیسم هژمونیک را یک نیروی قدر قدرت تلقی نمی‌کنم. جوهره‌ی استدلالم، به هر حال، مربوط به تناقض‌های امپریالیسم جدید است. اما می‌خواهم یک نظر عمومی‌تر درباره‌ی نتایج سیاسی‌ای بیان کنم که از تحلیل خودم می‌گیرم و در این‌جا باید شدیداً با نظرات سوت‌کلیف درباره‌ی بدبینی‌ام مخالفت کنم. از آن‌جایی که او با مقایسه‌ی من با هارت و نگری، نقطه‌نظرش را بیان می‌کند، از همان‌جا شروع خواهم کرد.

نکته‌ی قابل‌توجه این است که در حالی که سوت‌کلیف هارت و نگری را خوش‌بین‌تر از من می‌داند، برداشت خود من درست عکس آن است و من این موضوع را در کتابم نیز آورده‌ام. برای من، **امپراتوری** بیانیه‌ای از یأس است که امید کمی برای مبارزه‌ی مؤثر مخالفان باقی می‌گذارد. همان‌طور که در نقدی بر کتاب‌شان مطرح کرده‌ام، یک سوءتفاهم اساسی در قلب **امپراتوری** وجود دارد که به‌طور مؤثری ما را از هرگونه هدف ملموس، هرگونه عامل مخالف و هرگونه شیوه‌ی مبارزه‌ی مشخص محروم می‌کند. [۱۰] این سوءبرداشت قبل از هر تحلیل تجربی یا بدون آن به‌وجود می‌آید و حتی معدود مواجهه‌های کتاب با واقعیت ملموس را هم خدشه‌دار می‌کند. تحلیل من، برعکس، درباره‌ی امکانات مقاومت، هم در برابر هژمون امپریالیستی و هم در سایر نقاط، بسیار امیدوارکننده‌تر است. من این‌گونه نقد خود را به پایان می‌رسانم:

«تحلیلی از قدرت همان‌طور که در دنیای واقعی سرمایه‌داری جهانی عمل می‌کند، بدون شک هشداردهنده است. اما این تحلیل هم‌چنین پیام امیدوارکننده‌تری درباره‌ی امکان مقاومت به‌هم‌راه دارد، زیرا برخلاف **امپراتوری**، به ما هم اهداف و هم ابزار مبارزه را می‌دهد.» [۱۱]

(این، به هر حال، دقیقاً همان موضع متعادل، جایی میان بدبینی بیش از حد و خوش بینی بیش از حد، است که سوت کلیف فکر می کند باید بگیریم.)

هارت و نگری به ما می گویند که «در این فضای هموار امپراتوری» هیچ مکانی برای قدرت وجود ندارد — قدرت همه جا و هیچ جا است. امپراتوری یک اوتوپیا است، یا در واقع یک لامکان.» [۱۲]

«ایده‌ی قدرت متقابل و ایده‌ی مقاومت علیه حاکمیت مدرن به طور کلی کمتر و کم‌تر ممکن می‌شود.» [۱۳]

موضع آن‌ها، همان طور که در نقد خود از *امپراتوری* استدلال می‌کنم، در مقیاسی جهانی مشابه با استدلال‌های قدیمی «پلورالیستی» در علم سیاست است، نوعی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ توسط مارکسیست‌ها به چالش کشیده شد. آن راست‌آیینی لیبرالی قدیمی، مانند هارت و نگری، هرگونه تمرکز قدرت طبقاتی را در دولت لیبرال‌دموکراتیک انکار می‌کرد و اصرار داشت که تنها یک پراکندگی بی‌نهایت از قدرت‌های متقابل در سراسر جامعه وجود دارد. امروز هارت و نگری مانند بسیاری از نظریه‌های متعارف جهانی شدن به ما می‌گویند که حتی خود دولت هم عملاً بی‌قدرت است و سلطه‌ی سیاسی در قالب دولت، مانند حکومت طبقاتی، منسوخ شده است، در حالی که قدرت سرمایه بیش از هر زمان دیگری پراکنده و ناملموس است. هر نیروی سیاسی که قصد مقابله با قدرت در نقطه‌ای متمرکز در دولت (یا هر جای دیگر) داشته باشد حتی از آن‌چه که در دنیای پلورالیستی قبلی بود، بی‌ربط‌تر است.

بنابراین تعجب‌آور نیست که هر نظری هم که هارت و نگری درباره‌ی امکان مخالفت می‌گویند در مقایسه با آن‌چه درباره‌ی انواع مبارزه که ممکن نیست، نظیر مبارزه‌ی متشکل در سطح دولت یا مبارزه‌ی نیروهای طبقاتی متشکل، از شفافیت کم‌تری برخوردار است. آن‌چه واقعاً به‌عنوان بدیل به ما ارائه می‌دهند، نوعی مقاومت مبهم و غیرمادی است در برابر نیرویی به‌ظاهر همه‌جا حاضر و رازآلود، به شکلی نامعین و خارج از هرگونه زمان و مکان قابل‌فهم. این موضوع در کتابی که به همین نام درباره‌ی «انبوه» نوشته‌اند، آشکارتر می‌شود. [۱۴] مشکل تنها ارزیابی ناکافی از شواهد تجربی نیست — مسئله‌ی شواهد تجربی تقریباً مطرح نمی‌شود. نتیجه‌گیری سیاسی آن‌ها که عملاً فلج‌کننده است، بر اساس برداشتی نظری از سرمایه‌داری و رابطه‌ی آن با دولت یا حاکمیت سیاسی شکل گرفته است، برداشتی که تا حد زیادی به‌صورت انتزاعی و دور از واقعیت‌های ملموس، چه معاصر و چه تاریخی، به آن رسیده‌اند.

هرچند *امپراتوری* به لحاظ میزان انتزاعش غیرمعمول است، در تلاش برای ساختن سیاستی رهایی‌بخش بر اساس تحلیلی نظری از رابطه‌ی میان قدرت اقتصادی و سیاسی در سرمایه‌داری تنها نیست — و قطعاً

این امر نه نامشروع است و نه بی‌فایده. استدلال من تلاشی است برای روشن ساختن این رابطه در چارچوبی مفهومی و تاریخی کلی، با کاوش در خاص‌بودگی ذاتی سرمایه‌داری و فرآیندهایی که آن را به وضعیت کنونی‌اش رسانده‌اند. [۱۵] این استدلال بی‌تردید با نوع مطالعه‌ی تجربی که سوت‌کلیف مدنظر دارد متفاوت است، اما از شرایط غیرتجربی یا اندیشه‌های صرفاً فلسفی ساخته نشده است. امیدوارم برداشت من از سرمایه‌داری و شیوه‌ی عملکرد آن، بر اساس درکی جدی از فرآیندهای تاریخی انضمامی بنا شده باشد. و نتیجه‌ای که از آن می‌گیرم این است که قدرت در سرمایه‌داری جهانی معاصر نیروی قهار طبیعت نیست که از تلقی‌های رایج جهانی شدن برمی‌آید، و نه نیروی بی‌زمان، بی‌مکان و رازآلودی که در خیال هارت و نگری متجلی می‌شود. در واقع تمرکزهای مشخصی از قدرت و اهداف مشخصی وجود دارند، و امکان مقابله با قدرت نیز موجود است. ممکن است کتاب من از ارائه‌ی جزئیات درباره‌ی نهادها، الگوها و استراتژی‌های لازم برای مخالفت بسیار فاصله داشته باشد. اما نمی‌توانم از فکر کردن به این مسئله خودداری کنم که پیش از هر چیز به نوعی روشن‌سازی بنیادی درباره‌ی ماهیت سرمایه‌داری، با همه‌ی ویژگی‌های تاریخی آن، و درباره‌ی شکل‌های خاص قدرت آن نیاز داریم. آیا می‌توانم بگویم که منتقدانم خودشان نشان داده‌اند چقدر این روشن‌سازی هم‌چنان لازم است؟

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *A Reply to Critics* از Ellen Meiksins Wood که در این [لینک](#) قابل دسترسی است.

یادداشت‌ها

** همچون همیشه مایلم از دیوید مک‌نالی، جورج کومینل و باب برنر برای طرح نظرات‌شان درباره‌ی دست‌نوشته‌ی اولیه‌ی این مقاله تشکر کنم. هم‌چنین بسیار سپاس‌گزارم از هانس لاچر و سباستین ریو برای پیشنهادات تیزبینانه‌شان، و از پاتریک کمیلر به خاطر دقت ویراستاری‌اش در هر دو جنبه‌ی سبک و محتوا.

[۱]. یک نکته‌ی جزئی که در چند مقاله به نظر می‌رسد به وضوح نیاز به توضیح دارد این است که منتقدان متوجه نشانه‌های گیومه‌ی «امپریالیسم مازاد» و علامت سوالی که عنوان این بخش را در بر گرفته، نشده‌اند. نمی‌دانم منتقدان چه تصویری از قصد من داشتند، اما آن‌ها اهمیت نظری بیش‌تری به این عبارت نسبت داده‌اند تا آن‌چه خودم قصد داشتم. از نظر من، این فقط یک اصطلاح بود (که به‌نحو طنزآمیزی باب برنر، شاید در یک گفت‌وگو، مطرح کرده بود) که نوعی ناسازگاری بین هدف‌های امپریالیسم آمریکا و ابزار نظامی عظیم آن برای رسیدن به این هدف‌ها را نشان می‌داد. نظر من این است که چیزی که شاید یک «مازاد» توضیح‌ناپذیر به نظر برسد (شاید به معنای «مازاد نسبت به نیازها») واقعاً توضیح‌ناپذیر یا ناسازگار نیست، بلکه رابطه‌ای است متناقض که در تضادهای اساسی سرمایه‌داری جهانی ریشه دارد.

[۲]. ظاهراً آریگی با تکیه بر فرمول مارکس برای تبیین مدارهای سرمایه، تاریخ اقتصادی خود را به دو مرحله‌ی متمایز تقسیم می‌کند: مرحله‌ی «گسترش مادی» (که او آن را M-C تعریف می‌کند) و سپس، پس از تحلیل رفتن آن، «گسترش مالی» (C-M)؛ هیچ چیز مشخصاً «سرمایه‌دارانه» در خصوص هیچ‌یک از این‌ها وجود ندارد؛ اما در هر صورت، این‌ها آن‌ها را به عنوان مرحله‌های تاریخی به جای «لحظه‌ها» در مدار سرمایه در نظر بگیریم، استدلال مارکس را کاملاً منحرف می‌کند. ادعا شده است که آریگی از مهم‌ترین سوال در مورد مدار $M-M^1$ غافل شده است که این است: سود اگر از تولید و مبادله‌ی کالاها نمی‌آید از کجا حاصل می‌شود؟ (Pollin 1996, p. 115). اما حتی مبادله‌ی کالاها نیز هیچ چیز ذاتاً سرمایه‌داری ندارد، حتی زمانی که با سود انجام می‌شود. استفاده از پول برای خرید کالاها و فروش آن‌ها برای پول بیش‌تر، همان روش قدیمی کسب سود از فروش است؛ خرید ارزان و فروش گران. و این منطقی می‌تواند حتی در تولید کالاها برای فروش با سود، در چارچوب مناسبات اجتماعی غیرسرمایه‌داری، به کار رود. منطقی سرمایه‌داری کاملاً متفاوت است، همان‌طور که مارکس به وضوح بیان کرده است.

[۳]. این موضوع در مباحث مربوط به «پیوند» شیوه‌های تولید خاستگاه برخی اغتشاش‌ها بوده است.

[۴]. برای بررسی استدلال‌های قدرت‌مندتر درباره‌ی پویای پیش‌سرمایه‌داری نظام دولتی بنگرید به Lacher 2006 و Teschke 2003.

[۵]. Wood 2002, p. 180. با این‌که در این‌جا و جاهای دیگر بر این تعین‌های ساختاری تأکید می‌کنم، در صورت نیاز به تأکید بیش‌تر بر تاریخی بودن ارتباط میان سرمایه و دولت سرزمینی نیز پافشاری می‌کنم، و ادعا می‌کنم که سرمایه کمابیش «تاکنون» راه بهتری برای تأمین نیازهای متمایز خود نسبت به دولت سرزمینی پیدا نکرده و احتمالاً در آینده‌ی نزدیک نیز نخواهد یافت.

[۶]. برای نقد مفصل استدلال‌هایی هم‌چون رابینسون، بنگرید به Lacher 2006، به‌ویژه فصل ۸، جایی که به طور خاص به رابینسون در صفحات ۱۵۸-۱۶۲ پرداخته است. هم‌چنین از سباستین ریو، به خاطر نقد روشن‌گرانه‌اش بر رابینسون در یک مقاله‌ی سمینار تحصیلات تکمیلی پاییز گذشته، متشکرم.

[۷]. احتمالاً باید تأکید کنم که طرح انقلاب بورژوازی در این روایت، همان‌طور که روایت‌های مارکسیستی سنتی این کار را انجام می‌دهند، به معنای اذعان به گسست تاریخی در گذار به سرمایه‌داری نیست. در تصور مرسوم از انقلاب بورژوازی معمولاً مسئله‌ی دگرگونی اجتماعی در خاستگاه سرمایه‌داری را با فرض ساده‌ی وجود قبلی نیروهای سرمایه‌داری، که سپس در مبارزه‌ی انقلابی برای شکستن موانعی که مانع توسعه‌ی آزاد آن‌ها می‌شوند، درگیر می‌شوند، نادیده گرفته‌اند.

[8]. Wood 1997.

[9]. McNally 1999, p. 41.

[10]. Wood 2004.

[11]. Wood 2004.

[12]. Hardt and Negri 2000, p. 190.

[13]. Hardt and Negri 2000, p. 308.

[14]. Hardt and Negri 2004.

[۱۵]. سوتکلیف به نظر می‌رسد که فکر می‌کند کتاب من در پاسخ به هارت و نگری نوشته شده. این درست نیست. بیش‌تر کار بر روی آن قبل از این‌که هرگز *امپراتوری* را بخوانم، انجام شده بود، و اگر هدف خاصی در ذهن داشتم، بیش‌تر حساب‌های متعارف جهانی شدن بود. در عین حال، من معتقدم که کتاب هارت و نگری، در نهایت، چیزی است شبیه به بیان مجدد همان نظریه‌های جهانی شدن اما پرزرق‌وبرق‌تر.

منابع

Hardt, Michael and Antonio Negri 2000, *Empire*, Cambridge, MA.: Harvard University Press

— 2004, *Multitude*, New York: Penguin Press.

Lacher, Hannes 2006, *Beyond Globalization*, London: Routledge.

McNally, David 1999, 'Turbulence in the World Economy', *Monthly Review*, 51, 2: 38–52.

Pollin, Robert 1996, 'Contemporary Economic Stagnation in World Historical Perspective', *New Left Review*, I, 219, September-October: 110–18.

Teschke, Benno 2003, *The Myth of 1648: Class, Geopolitics, and the Making of Modern International Relations*, London: Verso.

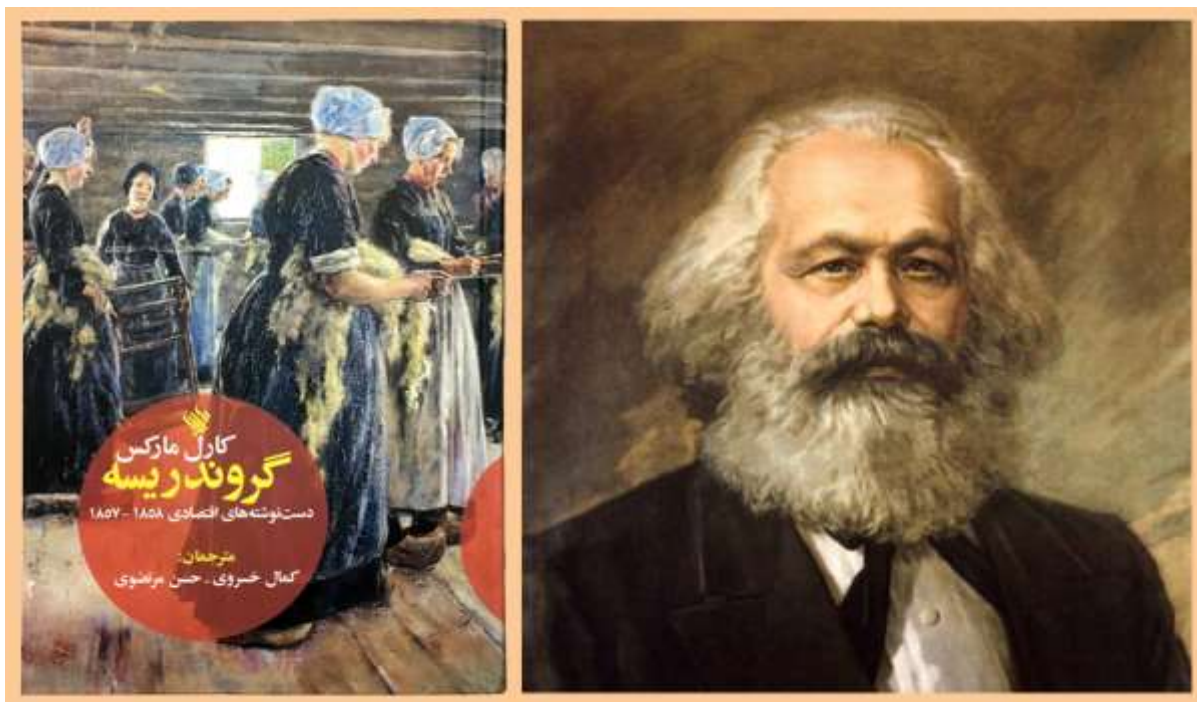
Wood, Ellen 1997, 'Modernity, Postmodernity, or Capitalism?', *Review of International Political*

Economy, Autumn, 4, 3: 539–60.

— 2002, *The Origin of Capitalism: A Longer View*, London: Verso.

— 2004, 'A Manifesto for Global Capital?', in *Debating 'Empire'*, edited by G Balakrishnan, London: Verso.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4ny>



سرمایه: فرآیند رابطه‌ی اجتماعی - نکاتی در حاشیه‌ی مطالعه‌ی گروندریسه
جلسه‌ی چهارم - «فصل سرمایه» (۲)

۱۰ نوامبر ۲۰۲۴

کمال خسروی

توضیح «نقد»: پس از انتشار ترجمه‌ی فارسی گروندریسه، **کمال خسروی** درس‌گفتارهایی را درباره این اثر آغاز کرد که متأسفانه به دلیل بروز بیماری او ادامه نیافتند. متن بازنوشت آخرین درس‌گفتار (بهمن ۱۴۰۰) اینک آماده‌ی انتشار است و ما به این امید که سلسله‌ی گفتارها ادامه یابد، آن را در اختیار خوانندگان می‌گذاریم.

در جلسه‌ی گذشته به یک حلقه‌ی استدلالی پیوند با مبحث سرمایه، یعنی گردش، رسیده بودیم. به‌عنوان مقدمه‌ای برای ادامه‌ی بحث و رسیدن به سؤال مرکزی مربوط به تعریف سرمایه به‌مثابه‌ی یک رابطه‌ی اجتماعی، تیتروار به آن‌ها اشاره می‌کنیم:

- در ص ۱۸۸ گفته شد که گردش بی‌میانجی نیست؛ گردش گردش کالاها، ارزش‌ها، مبادله‌ی پول با کالاها و کالاها با پول، دگرذیسی ارزش از حالت کالا به پول و پول به کالا، و در واقع مبادله‌ی هم‌ارزهاست. «... بنابراین هستی بی‌میانجی‌اش فقط فرانمودی است ناب. گردش پدیدار فرآیندی است موجود در پس‌پشت خویش.» (ص ۱۸۸)

- گفتیم مبادله‌ی هم‌ارزها در گردش، ارزش‌زا/ارزش‌افزا نیست، بلکه رابطه‌ای صوری بین تعیین‌های شکلی است که ارزش‌های برابر — را که در مقدار ارزش بیان شده‌اند — با یک‌دیگر مبادله می‌کند. گردش، شرایط مبادله را فراهم می‌کند. و در بررسی ابعاد گردش دیدیم که چه جایگاهی در سوژه‌های مبادله‌کننده دارد.

نکته‌ی مهم این بود که در رابطه‌ی کالا و پول و جابه‌جایی و دگرذیسی این اشکال، **محتوا**، یعنی ارزش مصرفی، از زاویه‌ی صوری [یعنی جنبه‌ی هم‌ارزبودنش] اهمیتی ندارد. همان‌جا اشاره‌ای داشتیم به این نکته که اگر بخواهیم وارد بحث درباره‌ی مقوله‌ی **سرمایه** شویم، باید یک استثنا قائل شویم، چراکه حالتی ویژه وجود دارد که در آن، **محتوا**، یعنی ارزش مصرفی آن کالایی که دست به دست می‌شود، اهمیت پیدا می‌کند. و این، به‌نحوی محور اصلی بحث امروز ماست.

قبل از شروع بحث به نکته‌ای درباره‌ی گردش می‌پردازیم. اشاره به این نکته از این لحاظ لازم است، چراکه بحث ما امروز راجع به **حفظ - دوام - و ماندگاری** ارزش است. در گردش، این خاصیت هم وجود دارد که ارزش **حفظ** می‌شود، یعنی مادام که چیزهایی که در جابه‌جایی‌ها، دست به دست شدن‌ها، نابود و منهدم نشده‌اند، یا به نقش دیگری اختصاص پیدا نکرده‌اند، ارزش‌شان حفظ می‌شود. کسی که کالایی را با پول خریداری می‌کند و آن کالا را به مصرف نمی‌رساند، بلکه آن را می‌فروشد و با پول معاوضه می‌کند، در این جابه‌جایی، مادامی که این ارزش مصرفی منهدم نشده، یا پول موجود در دست خریدار، هویت و ماهیت خود را تغییر نداده، این ارزش حفظ می‌شود. این **حفظ ارزش** در واقع یک **خاصیت اثباتی از نفی ارزش** است که ما در ادامه‌ی بحث تأمل کافی بر این نکته خواهیم داشت و می‌بینیم

که حفظ‌شدن ارزش آن چیزی نیست که ما برای طرح و مستدل کردن مقوله‌ی سرمایه به آن احتیاج داریم.

ما در بحث گروندریسه به این جا رسیدیم که مارکس می‌گوید سرمایه یک چیز یا شیء نیست، بلکه یک رابطه است. گفتیم که این بحث، در «کار مزدی و سرمایه» و کاپیتال هم وجود دارد و وعده کردیم که این دو نمونه را با جایگاه و ویژگی تعریف و تبیینی که مارکس از مفهوم این رابطه در گروندریسه دارد مقایسه کنیم؛ طبیعی است که نه فقط در بحث امروز، بلکه به‌عنوان زمینه‌ی اصلی و دائمی در تمام مبحث «سرمایه».

پس قبل از توضیح این ویژگی‌ها و شروع بحث در گروندریسه، برمی‌گردیم به این دو نمونه. نمونه‌ی اول «کار مزدی و سرمایه»، ۱۰ سال قبل از گروندریسه و نمونه‌ی دوم جلد سوم کاپیتال حدوداً ۳ تا ۴ سال بعد از گروندریسه، حداقل بر اساس تاریخی که از دست‌نوشته‌ها در اختیار ماست.

در «کار مزدی و سرمایه» مارکس می‌گوید یک مرد سیاه‌پوست، یک انسان است. موجودی ست زنده در طبیعت. آن چه او را به برده تبدیل می‌کند، روابط اجتماعی معینی است. یعنی وقتی به انسانی سیاه‌پوست لفظ برده اطلاق می‌شود، و به انسانی سفیدپوست در شرایط معین اجتماعی/تاریخی — یعنی ارباب — در واقع یک جایگاه اجتماعی ویژه به آن انسان‌ها اطلاق شده است. این کلمه‌ی برده توصیفی برای خود آن انسان نیست، بلکه الصاق شدن، دوسیده‌شدن یا تبلور یافتن یک رابطه‌ی اجتماعی — و در این مورد معین — به یک انسان است. مارکس بلافاصله ادامه می‌دهد، و همین‌طور برای فهم بهتر موضوع یک شیء و **محصول** [کار انسان] را هم انتخاب می‌کند و می‌گوید ماشین پنبه‌ریسی، ماشینی ست برای رسیدن پنبه. فقط **رابطه‌ی اجتماعی معینی** باعث می‌شود که این شیء خاص، تبدیل به سرمایه شود. یعنی به این شیء، به جای اطلاق ماشین، صرفاً تحت شرایط معین اجتماعی، سرمایه گفته می‌شود. این سرمایه‌شدن در این جا عبارت از این است که یک رابطه‌ی اجتماعی معین، در یک شیء، تجسم-تبلور و پیکر پیدا می‌کند؛ و فقط تحت این شرایط، به آن شیء و محصول، **سرمایه** اطلاق می‌شود. و در ادامه می‌گوید یک ماشین به‌همان اندازه کم‌تر سرمایه است یا اساساً سرمایه نیست که طلا، پول نیست. طلا صرفاً فلزی ست که خواصی دارد که تحت رابطه‌ی اجتماعی معین و نقشی معین که در شرایطی معین به این فلز واگذار شده، موجب می‌شود که به آن پول بگوییم. موضوع این است که سرمایه، عبارت است از مجموعه‌ای از کالاها و اشیاء ساخته‌شده، ولی هر مجموعه‌ای از این اشیاء لزوماً سرمایه نیستند. ببینیم چه عاملی باعث می‌شود

که به مجموعه‌ای از این کالاها، سرمایه بگوییم؟ تعریف مارکس: شیء از این طریق سرمایه می‌شود که به‌مثابه یک قدرت اجتماعی قائم به‌ذات، یعنی قدرت بخشی از جامعه از طریق مبادله با نیروی کار بی‌واسطه و زنده، خود را حفظ کند و افزایش دهد. به‌همین دلیل وجود طبقه‌ای که هیچ چیز بجز توانایی کار برای فروش و عرضه کردن ندارد، **پیش‌شرط ضروری** سرمایه است. به این ترتیب، این رابطه‌ی اجتماعی که در واقع در شیئی تبلور می‌یابد تا به آن سرمایه بگوییم، عبارت از این (۱) **جدایی**، این **قائم به‌ذات شدن** آن اشیاء است و (۲) در اختیار بخشی از جامعه قرار گرفتن آن‌هاست و (۳) رو در رو قرار گرفتن آن‌ها در برابر عنصر و **عامل نیروی کار**، که چیز دیگری به جز فروش نیروی کار خود ندارد.

مارکس دوباره تأکید می‌کند و می‌گوید: حاکمیت کار انباشته‌شده، سپری‌شده و شیئی‌یافته بر کار بی‌واسطه و زنده است که این کار انباشته‌شده را نخست به سرمایه بدل می‌کند ... سرمایه عبارت از این کار انباشته‌شده نیست که به‌عنوان وسیله‌ای در خدمت کار زنده قرار گرفته، تا تولید صورت بگیرد، **برعکس**، سرمایه عبارتست از این که، کار زنده، وسیله‌ای در اختیار کار مرده، شیئی‌یافته قرار می‌دهد، تا کار شیئی‌یافته، خود را حفظ کند و افزایش دهد.

به این ترتیب این ویژگی‌هایی که مارکس در «کار مزدی و سرمایه» برای تعریف سرمایه به‌مثابه‌ی رابطه‌ی اجتماعی و الصاق آن به یک شیء یا به یک **انسان**، قائل می‌شود، یعنی (۱) **رابطه‌ی اجتماعی** در یک شیء تجلی پیدا می‌کند؛ (۲) سوبیه‌های این رابطه **استقلال** پیدا می‌کنند؛ (۳) این که سوبیه‌ی دیگر این رابطه، **کار زنده** است، باید توجه داشت که **هم‌چنان محورها و نکات اصلی** این تعریف، در دیگر مواردی که مارکس راجع به سرمایه صحبت می‌کند، حفظ می‌شود.

(در پرانتز بگوییم که وقتی ما **انسان** را در این الصاق تکرار می‌کنیم، به این خاطر است که نیروی کار انسان هم بعداً تبدیل به سرمایه می‌شود. سرمایه‌ی متغیر چیزی نیست جز نیروی کار انسان که از طریق سرمایه‌دار خریداری شده.)

تأکید مارکس نهایتاً در این جا [یعنی نکته‌ی مهم بعدی] (۴) بر **سروارونگی** این رابطه است. یعنی اشیاء **نیستند** که، ابزاری در خدمت کار برای تولیدند، بلکه **برعکس**، کار زنده، وسیله و میانجی‌ای برای حفظ و افزایش‌یابی، در خدمت کار مرده و شیئی‌یافته، است.

باید توجه داشت که در «کار مزدی و سرمایه» تأکید کم‌تری بر وجه ارزشی وجود دارد، هرچند واضح است که در بحث راجع به رابطه‌ی اجتماعی و سرمایه، منظور کماکان ارزش است؛ یعنی وجود وجهی در این شیء که وجه ارزش آن شیء است.

گفتیم همین عناصر اصلی تعریف، در جلد سوم *کاپیتال* هم حفظ می‌شود، اما تأکید و تکیه‌گاه بحث مقدار زیادی تغییر می‌کند. در سرمایه این تأکید جای خود را عوض می‌کند و وضوح بیشتری پیدا می‌کند. به این معنی که در واقع این روابط اجتماعی به صورت یک **خصلت تازه‌ی دیگری** برای شیء درمی‌آیند و این آن عاملی است که باعث تبدیل شدن این شیء به سرمایه می‌شود. ما در این جا و همین طور در *گروندریسه* هم، به وضوح، مسئله‌ی تاریخت مشخص شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را می‌بینیم. یعنی دائماً تأکید بر **مشخص بودن یک دوره‌ی اجتماعی ویژه** است. مارکس می‌گوید: «اما سرمایه چیز نیست، یک رابطه‌ی اجتماعی معین تولید است که به یک صورت‌بندی اجتماعی/تاریخی خاص تعلق دارد» (*کاپیتال* جلد ۳، فارسی، ص ۸۲۳). در ادامه، همان نکته در «کار مزدی و سرمایه»، این جا هم تکرار می‌شود: «یک شیء، یک وسیله‌ی تولیدی همان قدر به خودی خود سرمایه نیست، که طلا و نقره، پول نیستند» و باز تأکید می‌کند: «ما در این جا با عاملی از فرآیند تولید اجتماعی تاریخاً ایجادشده در شکل اجتماعی معینی و در وهله‌ی نخست با شکل بسیار اسرارآمیزی مواجه هستیم.» جمله‌ی تعیین‌کننده در این جا، این نکته است: «و صرفاً شکل یک چیز را به خود می‌گیرد و به این چیز، خصلت اجتماعی خاصی می‌دهد؛ آن چیز، همان چیزی است که ما دائماً به مثابه‌ی ارزش تعریف می‌کنیم: یعنی، یک **رابطه‌ی اجتماعی معین**، به یک هویت انتزاعی عینی برای یک شیء تبدیل می‌شود و ما به این **هویت انتزاعی عینی که در واقع تبلور کار مجرد است، ارزش می‌گوییم**. در این جا تأکید مارکس بر **الصاق جنبه‌ی هویت و عینیت دوم** به این شیء است، که در واقع باعث می‌شود که به این شیء، نه به مثابه‌ی یک شیء و محصول، بلکه به مثابه‌ی **سرمایه** نگاه کنیم. ما می‌بینیم که دقیقاً بحثی که بعداً به وضوح در *کاپیتال* درباره‌ی فیتیشسم و بت‌وارگی وجود دارد، در این جا تکرار می‌شود.

پس به طور خلاصه، در این مقایسه بین «کار مزدی و سرمایه» و *کاپیتال* جلد سوم، **عناصر اصلی** در تعریف سرمایه به مثابه‌ی رابطه‌ای اجتماعی، در هر دو منبع مشترک است، اما لحن و تأکید بر هر کدام از این عناصر، به نحوی متفاوت گذاشته شده است. در نقل قول‌هایی که به طور نمونه‌وار ذکر کردیم، دیدیم که در «کار مزدی و سرمایه»، تأکید بیش‌تر بر امر **وارونگی** این رابطه است، و در جلد سوم سرمایه و در

سراسر کاپیتال به طور کلی، تأکید بر هویت محصول کار در یک دوره‌ی اجتماعی معین به‌مثابه‌ی ارزش است.

ما در گروندریسه، در واقع با حضور **هر دو تأکید** بر عناصر اصلی در تعریف سرمایه مواجه هستیم، اما با این امکان و موقعیت که — یعنی امکان حضور در اتاق فکر مارکس — به وجهی تفصیلی‌تر با این دو جنبه روبه‌رو هستیم و عنصر یاری‌دهنده در این‌جا برای فهم بهتر این دو جنبه، وارد کردن مشخصه‌ی دیگری، یعنی مقوله‌ی **فرآیند** است. مارکس در ص ۱۹۰/۱۹۱ می‌گوید: عده‌ای سرمایه را به‌مثابه‌ی یک چیز می‌فهمند و نه یک رابطه. بعد به توضیح نظر خود و تعریف سرمایه می‌پردازد و **سه نکته**، در این تعریف ذکر می‌کند. ما در بحث امروز جا به جا به این سه نکته برمی‌گردیم و بر ویژگی‌های گروندریسه تأکید می‌کنیم. **یکی** این‌که می‌گوید برای تعریف سرمایه، خود سرمایه پیش‌فرض گرفته می‌شود؛ — توضیح مارکس در این‌جا، برای استدلال این نکته، کمک چندانی نمی‌کند، هرچند دلیل اصلی در همین نکته نهفته است — و می‌گوید: «زیرا سود عبارتست از رابطه‌ی معین سود با خود سرمایه» (ص ۱۹۱)، یعنی در سود، خود سرمایه، پیش‌فرض گرفته می‌شود. **دوم**، سرمایه یک رابطه‌ی ساده نیست، بلکه یک فرآیند است. و **سوم** سرمایه باید در همه‌ی لحظات و وجوه وجودی (moment) خود، همیشه سرمایه باقی بماند. یعنی در طول این فرآیند، علی‌رغم دگرذیسی‌ها، **تعیین‌های شکلی گوناگون**، کماکان سرمایه باقی می‌ماند. این، سه نکته‌ای است که مارکس عجالتاً برای ورود به مبحث سرمایه عنوان می‌کند.

پس در گروندریسه تأکید مارکس هم بر **[اول]** **وارونگی** است، و هم بر سرمایه، به‌مثابه‌ی **[دوم]** **مجموعه‌ای از ارزش‌ها** — سرمایه، به این دلیل، یک رابطه‌ی اجتماعی است، چراکه **تبلور ارزش** است — و، **سومین** نکته و مهم‌تر، این‌که سرمایه یک **فرآیند** است و این فرآیند چیزی نیست جز فرآیند ارزش‌آفرینی و ارزش‌افزایی.

برای ورود به روند استدلال مارکس، باید ببینیم که منظور او از این‌که سرمایه، خود را پیش‌فرض می‌گیرد، چیست؟ و چرا سود را ناشی از رابطه‌ی سرمایه با سرمایه می‌داند؟

مارکس می‌گوید ما برای استدلال در مقوله‌ی سرمایه، نمی‌توانیم از کار شروع کنیم، بلکه باید از ارزش شروع کنیم. [در تمامی مباحث فراوانی که از روش مارکس تاکنون موجود است، این نکته، به تفصیل مستدل شده که چرا او در استدلال سرمایه، از ارزش شروع می‌کند.] دلیل مارکس در این‌جا این است:

می‌گوید چراکه اگر بخواهیم از کار شروع کنیم، از یک **انتزاع عام** شروع کرده‌ایم. در جلسه‌ی پیش گفتیم که یک انتزاع عام با یک بُعد تاریخی، مانعی‌ست در برابر دستیابی به آن امتیازی که ما به‌مثابه‌ی تشخیصی به‌لحاظ روش‌شناختی به آن نیاز داریم. مارکس می‌گوید مثل این است که با شروع از طبیعت به توضیح ماشین بخار یا کارخانه برسیم، یا این که نژادهای گوناگون را مبنایی برای توضیح بانک‌دار بدانیم. نکته‌ی مهم، این‌ست که این سؤال وجود دارد که اگر ارزش هم یک امر فراتاریخی است، در آن صورت، فرقی بین کار و ارزش نیست. اما درک فراتاریخی از ارزش به چه معناست؟ یعنی محصول کار، همواره در تمامی مراحل تاریخی واجد ارزش، و همیشه تبلور ارزش بوده است. درحالی‌که می‌دانیم که مارکس درک و منظور ویژه‌ی دیگری از مقوله‌ی ارزش — از این کلمه و واژه‌ی به‌اصطلاح آشنای ارزش — دارد و این درک ویژه، از آن انتزاع عام ناشی **نشده**، بلکه مقوله‌ای **ویژه و تازه** است؛ پس او **نمی‌تواند ارزش** را یک امر **فراتاریخی** بداند.

این نکته از دو زاویه مهم است، به این خاطر که **اولاً** این ارزش، انتزاعی از مفهوم نیست؛ یعنی ما صرفاً **مفهوم** کار را در نظر بگیریم و از تمام خصوصیات کار انتزاع کنیم و به این ترتیب نوع مشخص و شیوه‌ی مشخص کار دیگر اهمیتی نداشته باشد و آن‌را به تمامی ابعاد و دامنه‌ی طولانی تاریخی تعمیم بدهیم. البته متأسفانه نباید ناگفته گذاشت که موارد و نشانه‌های غیرقابل انکاری در آثار خود مارکس وجود دارد که موجب نسبت‌دادن درک فراتاریخی به او می‌شوند. به عنوان نمونه حتی در *کاپیتال* هم مارکس در بحث راجع به کار مجرد بر این نکته تأکید می‌کند و کار را فقط به‌مثابه‌ی فعالیتی از اعضای بدن — فعالیت مغز، عضله و مصرف مقداری انرژی تعریف می‌کند، فارغ از این‌که این کار چگونه و تحت چه شرایط اجتماعی معین و در چه رابطه‌ای مصرف می‌شود. در نتیجه و متأسفانه از طریق چنین استدلالی، کار مجرد، تحت این‌گونه تعاریفی فهمیده شده است. پس چنین نگاهی می‌تواند به نحو مشروعی مبنا و پایه‌ی یک استدلال در واقع فراتاریخی از مفهوم ارزش باشد که حتی باعث شد نظر افراد دانشمندی از جمله انگلس را هم به سمت این گرایش، یعنی درک فراتاریخی رقم بزند. پس باید در نظر داشت که بحث ما در این‌جا اساساً بر سر بی‌دانشی نیست، بلکه بر سر دریافت، تعبیر و تفسیر دیگری از مارکس است.

در این‌جا و در **تمام مواردی** که بحث درباره‌ی مشخص بودن تولید سرمایه‌داری است، اگر منظور مارکس را از ارزش فقط همان بُعد فراتاریخی — یعنی ارزش صرفاً ماحصل کار است — بفهمیم، پس باید سؤال کرد چرا مارکس می‌گوید از کار شروع نمی‌کنیم؟ به همین دلیل هم او می‌توانست به راحتی بگوید از ارزش

هم شروع نمی‌کنیم؛ چراکه این دو، بنا به درک فراتاریخی از ارزش، هم‌زاد و هم‌راه‌اند. پس به این ترتیب وقتی نقطه‌ی آغاز را ارزش قرار می‌دهد، ما اجازه داریم بنا به همه‌ی شواهد، بگوییم منظور او، آغاز از مقوله‌ی تازه‌ی ارزش است. چراکه همان‌طور که به لحاظ روش‌شناختی در بحث جلسه‌ی قبلی دیدیم مارکس به ما توضیح می‌دهد که **تعیین شکلی** یعنی چه؛ **محتوا** می‌تواند دامنه‌ی تاریخی و یا دامنه‌ی مفهومی طولانی‌تر و وسیع‌تری داشته باشد، اما در بحث راجع به تعیین شکلی، از تعیینی صحبت می‌کنیم که به آن، **وجه تمایزی** اعطا می‌کند و در این زمینه، یک وجه تمایز اجتماعاً و تاریخاً **معین**. پس به این ترتیب نقطه‌ی شروع برای واردشدن به مبحث سرمایه، ارزش است — ارزش به این معنایی که توضیح داده شد.

ناب‌ترین شکل و ناب‌ترین تبلور این ارزش — بنا به بحثی که در مبحث پول داشتیم، پول در تعیین سوم خود یعنی — **پول به‌مثابه‌ی پول** است و پول در این تعیین سوم [به‌مثابه‌ی هم‌ارز عام، به‌مثابه‌ی معادل عام، به‌مثابه‌ی پول] خود، می‌تواند نقش‌ها و کارکردهای متفاوتی داشته باشد.

قبل از ادامه‌ی بحث، دو معترضه. **الف)** کل بحث در این چند صفحه (۲۰۴-۱۹۱)، کمی دشوار و تا حدودی پیچیده است و متن ساده‌ای نیست. اما در لابلای این متن پیچیده، یک‌سری حلقه‌های استدلالی، برای طرح‌کردن، پروراندن و ارائه‌کردن [entwicken/develop] مقوله‌ی سرمایه وجود دارد. یعنی چگونه باید از لابلای این متن، هم‌زمان با استخراج طرح مقدمات منطقی، مقدمات تاریخی و نکات مربوط به روش استدلالی و غیره، سعی کنیم این حلقه‌های متفاوت استدلالی را دنبال کنیم، تا بتوانیم مقوله‌ی سرمایه را طرح کنیم. **ب)** گفته می‌شود که در بسیاری موارد، زبان این متن به‌اصطلاح هگلی است، یا درک و برداشت مارکس هگلی است؛ به‌عنوان نمونه وقتی گفته می‌شود سرمایه باید ذات خود را در همه‌ی لحظات فرآیند حفظ کند، همواره در این وجوه وجودی، این **moment** ها، همیشه سرمایه باقی بمانند، می‌توان به‌راحتی این اظهار را درکی هگلی از رابطه‌ی پروسه عنوان کرد؛ یعنی پدیده‌ای در جریان حرکت، همیشه همه‌ی لحظه‌های خودش است. وارد این بحث نمی‌شویم، فقط خواستم متذکر شوم که در این جا مشروعیتی برای نسبت‌دادن چنین درکی به مارکس، وجود دارد. اما دریافت من این است که، **امر نیاز برای درک و فهم مارکس**، پای دستگاه‌های به‌اصطلاح فلسفی‌ای را — اعم از این که این دستگاه، هستی‌شناختی، یا روش‌شناختی، یا معرفت‌شناختی باشد — به میان آورده است و این کار، منجر به اطلاق از جمله، روش و متد هگلی یا دیالکتیکی هگلی به او شده است، درحالی که به نظر من این رویکرد و نیاز به یک دستگاه

فلسفی برای فهم مارکس، مانعی جدی در برابر دریافت درست از دستگاه شناختی یا گفتمان خود مارکس شده است و باعث نادیده گرفتن عناصری از گفتمان مارکسی در این جا و دیگر آثار او شده است. در نتیجه اگر تفسیرهایی در مراجعه به همین متون وجود دارد که به مارکس روش هگلی نسبت داده می‌شود، به دلایلی که گفته شد می‌تواند مشروعیت داشته باشد و همان طور که گفتم بحث بر سر دانش محدود کسانی نیست که درکی هگلی به مارکس نسبت می‌دهند.

برمی‌گردیم به بحث اصلی. از این جا به بعد دائماً با رابطه‌ی بین پول، گردش و بعد استنتاج سرمایه سروکار خواهیم داشت. یعنی، (۱) زمانی که پول وارد گردش می‌شود، چه مشکلاتی وجود دارد و (۲) برای این که پول تبدیل به سرمایه شود، چه موانعی بر سر راهش وجود دارد، و (۳) این پول باید چه مشخصاتی داشته باشد تا بتواند سرمایه شود.

پول برای این که سرمایه باشد، باید نوعی جاودانگی بیابد، باید بتواند خود را حفظ کند، نباید از بین برود، نباید ناپدید شود؛ یعنی برای این که پول باقی بماند، ناچار است خود را از مراحل دگردیسی دور نگه‌دارد، چون به مجردی که وارد این مراحل شود، دیگر پول نیست. پس لازمه‌ی ماندن پول در جایگاه خود به‌مثابه‌ی پول، این است که وارد گردش ساده نشود. اما باقی‌ماندن پول در این جایگاه به‌مثابه‌ی و در مقام پول، هر چند ممکن است که در همان شکلی که هست، حفظ شود، اما مانع از افزایش پول می‌شود. بدیهی است که وقتی پول بیرون از گردش قرار گرفت، چه در مبلغ اسمی و چه مبلغ واقعی خود، همان چیزی که بود، باقی می‌ماند. پس برای حفظ و افزایش خود، ناگزیر است وارد مبادله شود، اما در این تعیین سوم خود، به مجرد ورود به مبادله/گردش، مقام خود را به‌مثابه‌ی پول از دست می‌دهد و به دو تعیین قبلی خود تقلیل می‌یابد — یا به‌مثابه‌ی اندازه‌گیر ارزش کالاها عمل می‌کند؛ یعنی اشیاء در ازای چه مبلغی می‌توانند با یک‌دیگر مبادله شوند، و یا این که به وسیله‌ی گردش تبدیل می‌شود.

تکرار می‌کنیم: به این ترتیب نقطه‌ی عزیمت بحث، همان طور که گفتیم این است که پول برای پای‌بندی خصلت ماندگاری، حفظ خود و بیش‌تر شدن، باید چه قدم‌هایی بردارد و با چه موانعی روبه‌روست و راه‌حل این مشکل چیست؟ مارکس می‌گوید این مسئله که ما از پول که در شکل سرمایه وارد گردش می‌شود، شروع می‌کنیم، امکانی برای این توهم و خطا ایجاد می‌کند که شکل پدیداری سرمایه با خود سرمایه یکی گرفته شود؛ یعنی به‌نظر می‌آید که ما به‌جای سرمایه، از پول آغاز کرده‌ایم و به این ترتیب به روش استدلالی غلطی دست زده‌ایم، درحالی که، اتفاقاً روش استنتاج ما این مسئله را تأیید می‌کند.

بینیم چرا این حرف را می‌زند؟ به‌خاطر این که فرآیند حرکت و روند استدلالی ما از پول، نه به‌مثابه‌ی وسیله‌ی گردش، نه ابتدا به ساکن، نه به‌مثابه‌ی موجودی قائم به‌خود، بلکه استنتاج پول از ارزش بود. و به این ترتیب این استقلال یافتن و تبدیل شدن پول به‌مثابه‌ی معادل عام، در واقع فرآیندی است که از ارزش به‌دست می‌آید. ما در این جا **شکل پدیداری سرمایه** را که به‌صورت پول است، مستدل کرده‌ایم. ما نشان دادیم که چرا و چطور سرمایه خود را در شکل پول ظاهر می‌کند، یا اولین جلوه‌ی ظهور، اولین شکل پدیدار شدن سرمایه، پول است. در استدلال و استنتاج پول از ارزش نشان داده می‌شود چرا سرمایه **باید** به این شیوه، در وهله‌ی اول در شکل پول جلوه کند. مارکس می‌گوید برای سرمایه‌شدن پول، **سه شرط** لازم است. «در ارزشی که منتج از گردش است، متعین شود و به آن اجازه‌ی تعین بدهد» (ص ۱۹۲). تمام قدم‌های استدلالی مارکس درباره‌ی نقش و جایگاه پول در گردش، این است که بگوید چطور باید این **جابه‌جایی** به‌گونه‌ای صورت بگیرد، و آن **هویت** لازم برای پول چیست تا این **ماندگاری** حفظ شود. پس، **اول** زمانی که پول از گردش خارج شد، بازهم باید در چیزی تبلور و هویت و دگرپرسی یافته باشد که آن چیز بازهم در واقع خود یک ارزش است — یا آن‌طور که در *گروندریسه* می‌گوید — یا یک ارزش مبادله است. یعنی آن چیز، چیزی است که قرار است مصرف شود، اما قرار نیست در مصرف شدن خود نابود و منهدم شود. همه‌ی بحث بر سر این موضوع است: چه روند و چه پویایی برای این اتفاق لازم است. به‌همین خاطر ویژگی **دوم** این است که پول در این روند از بین نرود؛ و **سوم** به‌مثابه‌ی ناپدید شدن پول نباشد، بلکه به‌مثابه‌ی استوار شدن آن، یا به‌عبارت دیگر تثبیت خود در چیزی باشد و آن چیز، ارزش و ارزش مبادله است که بعداً می‌تواند مصرف شود، ولی این مصرف شدن، مصرف‌شدنی نیست که منجر به ناپدید شدن و انهدام آن شود. در این جا یکی از نکاتی که در توضیح سرمایه آغاز کرده بودیم، به‌وضوح می‌بینیم: یعنی این **سه شرط**، توضیح همان نکته‌ایست که مارکس درباره‌ی یکی از مشخصه‌های سرمایه گفته بود که در طی تمامی این فرآیند، سرمایه آن چیزی که هست، باقی می‌ماند و خود را حفظ می‌کند.

در **گردش ساده** این حالت ممکن نیست. مارکس برای گردش ساده ابتدا چهار حالت فرض گرفته و در ادامه‌ی بحث این چهار حالت را به دو حالت تقلیل داده، به‌عبارتی می‌توان گفت که آن چهار حالت چیزی بجز این دو حالت نیستند. ما از این حالت‌ها فقط اشاره‌وار می‌گذریم. (۱) جابه‌جایی کالاها با یک‌دیگر به وساطت پول. در این جا هدف از مبادله، ارزش مصرفی کالا و ارضاء نیاز است. و مصرف کالا، موجب منهدم شدن آن کالا می‌شود؛ (۲) حالت پول-کالا، که همان حالت اول است، فقط در شکل صریح‌تر آن. یعنی در این جا وساطتی صورت نمی‌گیرد و یک مرحله از حالت قبلی انجام شده. پول با کالای مورد نیاز

مبادله می‌شود؛ ۳) حالت کالا-پول است که مارکس به آن حالت موهوم می‌گوید، چراکه انگار پول سر جای خود باقی می‌ماند، اما هدف گردش یا مبادله‌ی ساده، نگه‌داشتن پول نیست، بلکه به‌دست آوردن پول برای خرید کالا، برای ارضاء نیاز است؛ و ۴) حالت پول-پول است که می‌گوید شکل خاصی از مورد سوم است، اما دقیقاً توضیح روشنی در این باره ارائه نمی‌کند. این که آیا منظور مبادله‌ی طلا با پول، یا مبادله‌ی ارزها با یک‌دیگر است، روشن نیست. مهم این است که در این مبادله هم‌ارزها و برابرها با هم مبادله می‌شوند و چیزی اضافه نمی‌شود. در این جا صرفاً تأکید مارکس برای ما از این جنبه اهمیت دارد که در هر سه حالت اول، پول در آن مقام که قصد حفظ و ماندگاری خود را داشت، همواره از شکل پولی به شکل کالایی تبدیل می‌شد و به این دلیل ناپدید می‌شد. و در حالت چهارم که پول با پول مبادله می‌شود، خودِ نفسِ ناپدیدشدن هم ناپدید می‌شود، یعنی شکلی از ابهام و رازآمیزی بیش‌تر در ارتباط با پول.

مارکس می‌گوید البته این چهار حالت در گردش ساده را می‌توان به دو حالت (۱) پول-کالا و (۲) کالا-پول خلاصه کرد، چرا که در حالت اول **تعیین محتوایی** خود را از دست می‌دهد، یعنی مصرف می‌شود — منظور از مصرف، مصرف نهایی است، یعنی منهدم‌شدنی که هیچ نتیجه و **بازدهی سرمایه‌دارانه** ندارد؛ و در حالت دوم **تعیین شکلی** خود، یعنی شکل معادل عام خود را از دست می‌دهد. (ص ۱۹۳-۱۹۲).

مارکس می‌گوید ضرورت پول برای این که بتواند شکلی از سرمایه باشد این است که باید هر دو وجه وجودی خود، یعنی وجه **کالابودن** و وجه **پول‌بودن** خود را **حفظ** کند. و این وضعیت، یعنی داشتن و حفظ هم‌زمان هر دو وجه، ماهیت و هویت — حتی در حین دگردیسی شکلی خود در مبادله — صرفاً در یک **فرآیند** امکان‌پذیر است. [این‌جا، باز هم تکرار امر فرآیند است که باید به‌مثابه‌ی تعریفی در سرمایه در نظر گرفته شود.] «جاودانگی‌ای که پول، با اتخاذ موضعی منفی در قبال گردش، با پرهیز از آن، در تکاپوی دستیابی به آن است، نصیب سرمایه می‌شود، زیرا فقط از آن رو سرمایه باقی می‌ماند که گردش را قربانی می‌کند. سرمایه به‌مثابه‌ی ارزش مبادله‌ای که هم مشروط به گردش است و هم پیش‌شرط آن است و در آن است که پایدار می‌ماند، صرفاً لحظه‌ای متصور از هر دو وجه گنجیده در گردش ساده نیست، بلکه به تناوب گاه در شکل این است و گاه در شکل آن است.» (ص ۱۹۳)

ادامه‌ی بحث بر سر پیدا کردن آن حلقه‌های استدلالی‌ای است که پول را به‌مثابه‌ی مفهوم سرمایه عرضه می‌کند و یافتن ملزومات چنین تبدیلی.

به این ترتیب در گردش ساده ما با یک معضل مواجه هستیم: هدف **باقی ماندن و افزایش یافتن**، تأمین نمی‌شود، چراکه آن چیز مصرف می‌شود. **معضل** این است: (۱) ما به مبادله نیاز داریم پس مبادله پیش شرط است، یعنی برای ماندگاری، نمی‌توانیم از مبادله صرف نظر کنیم و بیرون از مبادله باقی بمانیم. (۲) از طرفی نمی‌توان از مصرف شدن پرهیز کرد، اما اگر قرار باشد مبادله‌ی پول با کالا، روندی دائمی باشد و هدف دیگری را دنبال نکند، ارزش مصرفی‌اش از بین می‌رود و نابود می‌شود و کمکی به ماندگاری و افزایشش نمی‌کند.

مارکس می‌گوید **ویژگی پول** برای این که سرمایه باشد، **گاهی** پول است، گاهی کالا است، اما آن **عواملی** که باعث سرمایه‌بودن پول است، این قالب‌پذیری در این یا آن شکل نیست — چراکه این قالب‌پذیری در گردش ساده هم اتفاق می‌افتد — بلکه **اول** **نفس جابه‌جایی بین این دو تعین** است؛ یعنی این حرکت و فرآیندی که دائماً در جریان است؛ این جابه‌جایی، **ضمن حرکت و حفظ کردن خود**، این، آن چیز است که به آن سرمایه می‌گوییم. به همین دلیل **خصلت دوم** این است که وقتی پول به کالا تبدیل شد، به کالایی **خاص** تبدیل می‌شود، اما نه به یک کالای **معین**، بلکه به **مجموعه‌ای از کالاهای خاص**. گفتیم پول برای این که به سرمایه تبدیل شود، باید بتواند به عناصر تولید تبدیل شود؛ برای این کار باید به کالاهای مختلفی تبدیل شود؛ هر کدام از این کالاهای، طبیعتاً کالاهای خاص‌اند؛ اما آن چیزی که سرمایه را در واقع تعریف می‌کند، عبارتست از آن **عامیتی** که از کالاهای خاص ترکیب شده است. این دو ویژگی، ویژگی‌هایی هستند که **ضرورتی وجودی** دارند، تا بتوان از سرمایه نام برد.

مارکس در این جا قدم بعدی را به طرف جایی که می‌خواهد برود، برمی‌دارد؛ و می‌گوید **سوم** تبدیل شدن به کالاهای مختلف، ضمن این که به محتوای این کالاهای بی‌اعتناست، ناگزیر است به محتوای یکی از این کالاهای معین بی‌اعتنا نباشد. که همان طور که قبلاً هم گفتیم آن کالای نیروی کار است که با برداشتن قدم به قدم این حلقه‌های استدلالی به آن می‌رسیم.

پس نتیجه‌ای که از آن سه نکته‌ی گفته‌شده در تعریف سرمایه می‌گیریم، این است که **سرمایه را در مفهوم فرآیند** در عین حرکت بودن، نفس جابه‌جایی بودن و دگرذیسی بودن تعریف کردیم. (ص ۱۹۴)

این‌جا، ما به مرحله‌ای رسیدیم که ناگزیریم به توضیح یا ترجمه‌ی تفصیلی مفهومی بپردازیم که **گره‌خورده به مقوله‌ی سرمایه** است و آن فعل «verwerten» در زبان آلمانی و در انگلیسی

«valorisation» است. این فعل، در فارسی عمدتاً به ارزش‌زایی یا ارزش‌افزایی ترجمه شده، من آن را به ارزش‌یابی و ارزش‌افزایی ترجمه کردم، که البته برای من بدیهی بود که این‌هم کافی نیست. [ولی از آن‌جایی که این فعل، هم می‌بایستی صرف می‌شد، هم در حالات مختلف به انواع و اقسام صفات و غیره می‌چسبید، از ترجمه‌ی طولانی‌تر و ردیف‌کردن چندین فعل که در زبان فارسی دشوارتر هم می‌شود، صرف‌نظر کردم.] از نظر من ترجمه‌ی بهتری از این فعل، «ارزش‌یابی - ارزش‌مانی - ارزش‌افزایی» است؛ یعنی هم ارزش پیدا کند - هم ارزش باقی بماند - و هم ارزشی افزوده شود، اما هر سه در یک کنش. کلمه‌ی «Wert» در آلمانی و در انگلیسی «value»، به معنی ارزش است که، چه در حوزه‌ی ادبیات رایج و محاوره‌ای و چه در همه‌ی حوزه‌های دیگر هم از این اسم استفاده می‌شود.

باید دقت کرد که منظور مارکس از این فعل «verwerten»، هم‌زمانی هر سه کنش یا اقدام با هم است. گه‌گاهی هم در بحث راجع به سرمایه از ارزش خودافزا استفاده شده. همه‌ی این عبارات درست است چراکه تلاشی برای بیان مفهوم سرمایه است. امیدوارم روشن باشد که ما در حال جواب‌دادن به این معضل هستیم که یک ارزش، که هستی موجود خود را یا در شکل پول، یا در شکل کالا جلوه/بروز می‌دهد، چگونه می‌تواند به این حالت «ارزش‌یابی - ارزش‌مانی - ارزش‌افزایی» تبدیل شود؟ یا چطور می‌تواند «verwertet» بشود [فعل در این‌جا صرف شد]. اگر شرایطی فراهم بیاید که بتواند این سه اقدام را در یک حرکت واحد انجام دهد، آن وقت آن شیء، سرمایه شده.

برای ملموس‌شدن بهتر هم‌زمانی این سه کنش، مایلم در این‌جا مثالی بیاورم که احتمالاً کمکی برای تجسم مفهومی از این فعل است، چراکه ما از این به بعد دائماً در تمامی مبحث سرمایه با آن مواجهیم. [تذکر: البته استفاده از هر تمثیلی برای ملموس کردن مقولات نقد اقتصاد سیاسی با خطر اشتباه‌کردن مواجه است، یعنی یا همه‌ی جوانب را در نظر نگیرد، یا تصویر غلطی در ذهن ایجاد کند، یا ناخواسته به نتایج غلطی منجر شود، با این وجود من این مثال را می‌آورم. اگرچه این تمثیل به این شیوه، شاید به ذهن افراد دیگری هم رسیده و از آن استفاده شده باشد.] و آن مقایسه‌ی مفهوم سرمایه‌شدن یک ارزش با مفهوم گلوله برفی است - منظور در این‌جا از بوجود آمدن بهمین در شکل جمع‌شدن بخشی از برف که تبدیل به یک گلوله می‌شود و در حرکت خود، دائماً حجم بزرگ‌تر و وزن بیش‌تری پیدا می‌کند - در این تمثیل چند نکته وجود دارد که مفهوم «verwerten» در آن گنجد است. یکی این‌که ما به پدیده‌ی برف یا یک مقدار برف به‌خودی‌خود، بهمین یا گلوله‌ی برفی نمی‌گوییم، بلکه برای اطلاق بهمین یا گلوله به برف،

به عناصر دیگری هم نیاز است. عنصر **دوم**) اینست که از آنجایی که این برف حرکت می‌کند، یک جریان یا یک فرآیند است. و عامل **سوم**) این که در اثر این حرکت دائماً اضافه و بزرگ‌تر می‌شود و همه‌ی این سه لحظه را با خود به همراه دارد. اگر یک قطعه برف را تحت شرایط برف باقی‌ماندن - حرکت کردن - بزرگ‌شدن در نظر بگیریم، می‌تواند تمثیلی برای این که چگونه ارزش می‌تواند سرمایه باشد یا تحت چه شرایطی به ارزش، سرمایه می‌گوییم.

نکته‌ی تعیین‌کننده و جاذب در این تمثیل این است که در واقع برای این پدیده‌ی برف، شرط دیگری هم لازم است و آن حرکت کردن روی برف است؛ یعنی زمینه‌ی وجودی و ضروری تحقق این سه شرط، در وهله‌ی نهایی این است که این پدیده روی برف حرکت کند. یا شرایطی که برای حفظ خود لازم دارد، وجود آن موقعیت و شرایط اجتماعی‌ای است که این وضعیت را ممکن می‌کند. این گلوله‌ی برفی مادامی که حرکت می‌کند اسمش را پدیده‌ی «*verwerten*» شدن، پدیده‌ی سرمایه‌شدن می‌گذاریم، اما اگر برف تمام شود و به زمین خشک، خیس یا ناهمواری برسد، این وضعیت/امکان/شرایط را از دست می‌دهد. فایده‌ی این پدیده برای ما این است که در واقع فقط زمانی که شرایط اجتماعی و تاریخی معینی فراهم باشند، ما می‌توانیم به این وضعیت/شرایط، گلوله‌ی برفی بگوئیم یا تمثیلی برای «*verwerten*»، در نظر بگیریم. در این تمثیل ما آن سه عنصر «**ارزش‌یابی - ارزش‌مانی - ارزش‌افزایی**» در تعریف سرمایه را می‌بینیم: **(۱) حرکت** در این تمثیل هست، یعنی یک فرآیند است. **(۲)** در همه‌ی مراحل، کماکان خودش، یعنی برف باقی می‌ماند، هرچند بزرگ‌تر می‌شود و **(۳)** دائماً در حال اضافه‌شدن است.

سؤال می‌کنم: ما چه زمانی می‌توانیم روند سرمایه‌شدن و سرمایه‌داری بودن را تمام کنیم؟ زمانی که در این تمثیل، فرش زیر پای این گلوله یا بهمن، دیگر برفی موجود نباشد. یا به عبارت دیگر، اگر ما آن شرایط اجتماعی و تاریخی را، که امکان وجود و امکان تحقق یافتن سرمایه و شروط وجودی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری‌اند، از بین ببریم؛ در این صورت این پدیده‌ی بهمن یا گلوله‌برفی/سرمایه نمی‌تواند به حیات خود ادامه دهد.

برمی‌گردیم به ادامه‌ی بحث. گفتیم که پول به‌مثابه‌ی تعیین سوم خود، پول به‌مثابه‌ی پول، وارد گردش می‌شود، آن‌جا بلافاصله این تعیین را از دست می‌دهد و به دو تعیین دیگر خود - سنجه‌ی ارزش‌بودن و وسیله‌ی گردش‌بودن - تبدیل می‌شود، ولی وقتی دوباره از گردش به بیرون پرتاب می‌شود، می‌تواند دوباره به همان تعیین سوم خود بازگردد. در نتیجه این سؤال پیش می‌آید که فرق پول با سرمایه از این زاویه که

پول، هم‌ارز عام است، چیست؟ چون وقتی می‌گوییم پول هم‌ارز عام است، می‌دانیم که پول هم این حالت دگرذیسی‌پذیر بودن را دارد و می‌تواند بلافاصله به هم‌ای کالاها تبدیل شود.

ما گفتیم یکی از حالاتی که درباره‌ی شرط سرمایه‌بودن در نظر می‌گیریم، این است که یک کالای خاص نباشد، اما مجموعه‌ی عامیتی از کالاهای خاص باشد و این باز شباهتی ایجاد می‌کند با پول به‌مثابه‌ی سرمایه، و پول و شخصیتش به‌مثابه‌ی پول یا هم‌ارز عام.

پس ببینیم پول در مقام هم‌ارز عام، با سرمایه چه فرقی دارد؟ مارکس از سه فرق نام می‌برد و بین فرق دوم و سوم، دو معترضه طرح می‌کند. (ص ۱۹۵-۱۹۴)

به‌طور خلاصه. گفتیم مسئله این جاست: پول برای این که مشخصات و ضرورت‌های سرمایه‌بودن خود را حفظ کند، وارد گردش شده، یا ارزش‌ها را اندازه گرفته و یا باعث جابه‌جایی اشیاء شده، درحالی که هدف، ماندگاری و حفظ و افزایش خود است. **اولین** فرق سرمایه در قالب پول، با پول به‌مثابه‌ی پول در این است که آن جایگاهی که ارزش اختیار می‌کند در شکل عینی خود موجود است: یعنی کالایی که با پول مواجه شده، در واقع شکل عینی پول است، برای این که بتواند بعداً دوباره وارد پروسه‌ی دیگری شود. و منظور از شکل عینی این است که می‌تواند کارمایه، یا دست‌مایه‌ی کار واقع شود. [این نکته‌ایست که باید به آن برسیم] شکل عینی یعنی چیزی که هم مادیت ارزش مصرفی خود را حفظ کرده، و هم تعیین شکلی خود را حفظ کرده؛ دارای ارزشی است که این ارزش می‌تواند بعداً به جای دیگری **منتقل** شود — منظور جابه‌جایی نیست بلکه منتقل شدن است — در فرق **دوم** مارکس می‌گوید منشاء آن گردش است و بنابراین گردش را هم پیش‌فرض می‌گیرد؛ منظور اینست که ما ابتدا به ساکن، یک پروسه نداریم که از «الف» شروع شود و به «ب» برسد و تمام شود، بلکه ما **چرخه‌ای** داریم که دائماً تکرار می‌شود؛ در واقع باهم‌دیدن پروسه‌ی تولید و بازتولید. وقتی به یک شیء، یا محصول نگاه می‌کنیم، اگر قرار باشد که این مقدمه‌ای برای این باشد که به سرمایه تبدیل شود، این محصول از جایی آمده، ولی این جا مستقیماً و بلاواسطه تولید نیست، بلکه وارد پروسه‌ی تحقق ارزش، پروسه‌ی گردش شده؛ در واقع منشاء آن، یعنی از جایی که آمده، گردش است، ضمن این که ممکن است — نه در این تعیین شکلی، یا تعیین فیزیکی، ولی — بعداً دوباره وارد گردش شود. در نتیجه گفتیم فرق این شیء (که حالا می‌توانیم به آن سرمایه بگوییم) با پول به‌عنوان معادل عام این است: **۱-** در شکل عینی موجود است؛ [شکل عینی را در چند سطر بالا توضیح دادیم] **۲-** منشاء

آن گردش است و گردش را هم پیش فرض می‌گیرد. برای **طرح فرق سوم**، مارکس ابتدا برای ادامه‌ی استدلال **دو معترضه طرح می‌کند**، تا بگوید نتیجه‌ی گردش چیست. (ص ۱۹۴).

معارضه‌ی اول (ص ۱۹۴): نتیجه‌ی گردش ساده یک نتیجه‌ی سلبی است: یعنی از دست رفتن آن تعین‌هایی که لازم است تا بتواند پول به سرمایه تبدیل شود. یکی از این وجوه سلبی یا نفی‌ها، یک نفی ساده، بسیط یا بلاواسطه است؛ در واقع شیء، در اثر مبادله با پول، موجودیت فیزیکی خود را از دست می‌دهد — یعنی به مصرف نهایی می‌رسد: خورده، پوشیده، پاره، سوخته و ... می‌شود — و وارد پروسه‌ی جدیدی نمی‌شود.

(همین‌جا پراتتزی باز می‌کند که البته به هیچ‌وجه قصد وارد شدن به این مبحث را ندارم. این بحث همواره، حتی در زمان مارکس هم وجود داشته: که بالاخره هر مصرفی تولید است. مارکس تاحدی به این نوع اظهارات مانند فکاهی نگاه می‌کند و در جایی می‌گوید پس دزدی هم باعث تولید قانون یا علم حقوق می‌شود ...)

بهر حال وقتی ما می‌گوییم چیزی به مصرف می‌رسد، منهدم می‌شود، منظور وارد شدن به این‌گونه مباحثی مانند تولید انرژی از طریق خوردن غذا، صورت‌پذیری تبدل است و غیره، نیست. چرا؟ به خاطر این که ما راجع به **تعین شکلی** صحبت می‌کنیم؛ راجع به شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری؛ راجع به ارزش؛ راجع به عینیت انتزاعی‌ای که به سرشت دوم محصول کار تبدیل شده، صحبت می‌کنیم؛ پس مسئله بر سر مصرف به‌طور عام، تولید به‌طور عام، بر سر انتزاع مصرف یا تولید به‌طور عام نیست. و این آن چیزی است که همیشه در فهم مارکس و فهم نقد اقتصاد سیاسی مارکس، کم و بد فهمیده شده و زمانی که مارکس دقیقاً بر سر همین مسئله — یعنی هر تولیدی مصرف است و هر مصرفی تولید است — در گروندریسه راجع به مبحث «تولید و مصرف، توزیع و مبادله (گردش)» (ص ۴۱)، این انتقاد را طرح می‌کند، در آنجا بحث بر تولید، مصرف یا معنای لغوی یک واژه به‌طور عام نیست. همان طوری که گفتیم ما در اینجا در بحث راجع به تولید، از ارزش صحبت می‌کنیم؛ وقتی از ماندگاری یک شیء که بتواند وجود خود را به‌مثابه‌ی سرمایه حفظ کند، صحبت می‌کنیم، منظور حفظ **دو وجه: ارزش مصرف** و مهم‌تر از آن **تعین شکلی** یعنی **ارزش آن است**).

پس یکی از **نفی‌هایی** که صورت می‌گیرد نفی ساده است یعنی **از دست رفتن کالبد مادی** — از دست رفتن به این معنی که وارد پروسه‌ی دیگری نمی‌شود.

معترضه‌ی دوم (ص ۱۹۵)، **نتیجه‌ی دوم** از گردش است که مارکس اسمش را **منفی بودن مثبت** یا اثباتاً منفی بودن می‌گذارد، نسبتاً نکته‌ی ظریف و جالبی است. ببینیم یعنی چه؟ گفتیم که پول به‌عنوان معادل عام وارد گردش می‌شود، ولی بعد از این که به کالا تبدیل شد، دیگر پول نیست و وقتی به پول تبدیل شد، دیگر کالا نیست؛ **یا کالا است یا پول**. گردش، در این جا نفی‌ای در سلبیتی به‌وجود می‌آورد؛ و آن این که **گردش**، این خاصیت قائم به‌ذات بودن متناقض پول را — این که در واقع چیزی است که هویت و استقلالش در این است که در عین حال همه‌چیز است — از پول سلب می‌کند و می‌گیرد [مثالی که دفعه‌ی پیش زدیم، مثال حیوان بود: یعنی این که حیوان به‌مثابه‌ی پیکریافتگی انتزاع عام در کنار حیوان‌های خاص مثل ببر و شیر و... باقی بماند]. یعنی امر مبادله/گردش باعث می‌شود که این خصلت را از پول — **یا پول بودن یا کالا بودن** — می‌گیرد، درحالی که برای این که بتواند سرمایه باشد، باید در عین حال در هر لحظه و در کل این پروسه، هردوی این‌ها باشد و لحظات وجودی خود را حفظ کند.

پس مارکس برای این که فرق سوم را طرح کند، ضروری می‌بیند که در دو معترضه، نشان دهد گردش، چه خاصیتی از پول را سلب می‌کند و چه موقعیتی برای **پول** ایجاد می‌کند که **توانایی تبدیل به سرمایه را نداشته باشد**.

۳- (سوم) پس به این ترتیب **فرق سوم** — فرق پول به‌مثابه‌ی سرمایه با پول به‌عنوان معادل عام این است که پول باید در عین حال کالایی خاص باشد و نه کالایی معین مانند کالاهای دیگر.

تکرار می‌کنیم: پس ما با این **معضل** روبه‌روئیم که چگونه باید شرایطی فراهم شود تا این شیء و یا کالای در اختیار ما، — یعنی پولی/ارزشی که در شکل کالا موجود است — هم، **ارزش مصرفی‌اش از بین برود**، و هم **از بین نرود**؛ **چطور می‌شود که ارزش/تعیین شکلی‌اش از بین برود، ولی حفظ شود؟** مثلاً چوبی به مبلغ یک میلیون خریداری می‌شود، وقتی چوب تبدیل به میز شد، آن یک میلیون دیگر، بلاواسطه قابل دسترسی نیست، زیرا دیگر آن تعیین شکلی خود را به‌طور مستقل از دست داده. هم وارد میز شده، و در عین حال ارزش خود را هم حفظ کرده. بدیهی است که جواب به این سؤال روشن است، اما در این جا قدم‌ها و حلقه‌های استدلالی مارکس برای پاسخ به این سؤال را دنبال می‌کنیم.

پس، آن حلقه‌ی استدلالی که این‌جا در این سه فرق طرح کردیم، باعث می‌شود این کار فقط و فقط تحت شرایطی ممکن یا به قول مارکس زمانی ممکن است که این کالای موجود — که هم ارزش استفاده است و هم ارزش مبادله‌ای — خود را تسلیم کار کند؛ یعنی کارمایه واقع شود و وارد پروسه‌ی تولید شود. به این ترتیب وقتی کار، کالا را مصرف کرد: هم [ارزش و ارزش مبادله‌ای آن] مصرف شده و [هم ارزش و ارزش مبادله‌ای آن] حفظ شده. این دقیقاً آن نقطه‌ی تعیین‌کننده و حلقه‌ی مرکزی بحث تبدیل پول به سرمایه است. مارکس می‌گوید: در این حالت ارزش خود را «verwerten» می‌کند یعنی این پروسه‌ی «ارزش‌یابی - ارزش‌مانی - ارزش‌افزایی» اتفاق می‌افتد. (ص ۱۹۵) نکته‌ی تعیین‌کننده در این است که چنین پروسه‌ای تنها زمانی ممکن است که ضمن حفظ ارزش، ارزش‌افزایی هم صورت بگیرد. برای این که فقط زمانی سرمایه، کار را به خدمت می‌گیرد و نیروی کار را مصرف می‌کند، [به دلیل نکاتی که بعداً استنتاج می‌شوند] یک ارزش اضافی ایجاد می‌شود. به این ترتیب نفس این ارزش‌یابی پروسه‌ایست که هم‌زمان با پروسه‌ی ارزش‌افزایی اتفاق می‌افتد.

مارکس می‌گوید این پولی که از گردش بازگشته، به‌مثابه‌ی سرمایه‌ی صلبیت، تجسد شیئی خود را از دست داده و از شیئی ملموس و دست‌آموز به یک فرآیند مبدل شده.

اما لازمه‌ی این فرآیندشدن این است که آن کالاهایی که نقش سرمایه را ایفا می‌کنند، باید این کار را برای پروسه‌ی حفظ - افزایش خود به خدمت بگیرند. در این‌جا مارکس استدلال **وارونگی** در «کارمزدی و سرمایه» را تکرار می‌کند و می‌گوید این‌طور نیست که اشیاء دست‌مایه‌ی کار برای تولید می‌شوند، بلکه این کار است که واسطه‌ی این اشیاء می‌شود، تا بتوانند خود را حفظ و افزایش دهند.

مارکس قبل از این که بخواهد وارد بحث دقیق‌تری راجع به این دو سر [یک‌سر اشیائی که در شخصیت سرمایه موجودند، یا پولی که از این طریق به سرمایه تبدیل شده که به عناصر پروسه‌ی تولید تبدیل شده، و **سر دیگر کار**] شود، نکات یا معترضه‌هایی را مطرح می‌کند که ما فقط به دو مورد از آن‌ها اشاره می‌کنیم که شاید از لحاظ روش‌شناختی جالب باشند.

نکته‌ی **اول**) مارکس از پروسه‌ی کار خود لیستی تهیه می‌کند (ص ۱۹۵). جالب این‌جاست در برشماری این مقولات، از جمله از نوشتن مبحثی راجع به «مزد» اسم می‌برد، ولی این که چه زمانی و کجا راجع به «مزد» بنویسد را از نظر برنامه‌ی کار، بعد از مقوله‌ی رانت قرار می‌دهد. در واقع می‌توان گفت در اواخر

جلد سوم *کاپیتال*. این هدفِ مارکس را — که می‌تواند امکانِ استفاده‌ی روش‌شناختی در کار مارکس داشته باشد — دو جور توضیح می‌دهند: **یک** توضیح که بیش‌تر مورد قبول و درست‌تر و منطقی‌تر به نظر می‌رسد، هرچند توضیح دوم را هم بی‌اهمیت نمی‌دانم، این است که مارکس در واقع نوشتن این مبحث را عملی کرده است. یعنی بعد از بحث رانت، در بحث «درآمدها و منابع آن» — که یکی از مهم‌ترین فصل‌هایی‌ست که در سه جلد *کاپیتال* نوشته‌شده — یکی از نکاتی که به‌طرز مفصلی توضیح می‌دهد، مزد است و در آن‌جا نشان می‌دهد که چرا مزد می‌تواند به‌مثابه‌ی فرانمود عمل کند و غیره. به نظر من، مارکس با این کار، بحث مزد را به این طریق جدا می‌کند: آن بخشی را که مربوط به سطح تجرید مزد می‌شود و در واقع به‌مثابه‌ی قیمتِ کار تلقی می‌شود، به بخش درآمدها و منشاءهای آن، بعد از رانت به جلد سوم سرمایه منتقل می‌کند؛ و آن بخشی که به سطح تجرید ارزش و ارزش نیروی کار مربوط است، به بخش (مزد) ششم *کاپیتال* جلد اول منتقل می‌کند. [احتمالاً روسدلسکی هم چنین توضیحی داده]. در توضیح **دوم**، می‌گویند قصد مارکس در برنامه‌ی کار خود، پژوهش‌های مستقل و مفصلی درباره‌ی هریک از این موارد مانند پول جهانی، تجارت بین‌المللی، دولت و طبقات و ... از جمله درباره‌ی مزد هم بوده است. [این هم نظریست که بعضی از مارکسیست‌ها مانند برنر و مفسرین دیگرِ مارکس طرح می‌کنند]. به هر حال بد نیست که این نکته نادیده گرفته نشود که طرح این مقوله‌ی مزد بعد از رانت در پروسه‌ی کار مارکس، کمی غیرعادی‌ست و **بعد از رانت، فصلی به نام مزد وجود ندارد.**

نکته‌ی **دوم**) این نکته باز تکرار بحثِ دامنه‌ی تاریخی تجریدهاست [که در جلسه‌ی قبلی داشتیم] و مربوط به مسئله‌ی **به‌هم‌ریختن سطوح تجرید** است، که انتقاد مارکس به پرودن است. مارکس از پرودن نقل می‌کند که «از منظر جامعه بین سرمایه و محصول تمایزی موجود نیست، این تمایزها فقط از جانب سوژکتیو فرد وجود دارد.» (ص ۱۹۶). به نظر من حرف مارکس در اساس این است که جامعه یعنی چه؟ تمامی این پروسه‌ی نظری‌ای که ما طی می‌کنیم، برای توضیح جامعه است. یعنی باید از سطوحی مثلاً جمعیت و غیره آغاز کرد، سطوحی را کنار گذاشت و در پروسه‌ای استدلالی، مراحل را نتیجه گرفت و بعد، دوباره در پروسه‌ی بازنمایی، تعیین‌هایی که کنار گذاشته شده بودند به این سطوح اضافه شود، تا بتوان جامعه را توضیح داد. در واقع آقای پرودن، انتزاعی به نام جامعه را مبنا و نقطه‌ی عزیمت استدلال خود قرار می‌دهد و از این نقطه، اظهار می‌کند که از منظر جامعه، بین سرمایه و محصول فرقی وجود ندارد. مارکس می‌گوید این مسئله که فرق بین سرمایه و محصول چیست، خود موضوعی‌ست که به یک **وضعیت تاریخی معین** مربوط است. یعنی ما نمی‌توانیم سرمایه را همه‌ی عناصر تولید در همه‌ی اعصار

تلقى کنیم و اسم کالا را که فقط و فقط در سرمایه‌داری تولید می‌شود، محصول بنامیم و بعد بگوییم فرق‌شان از نظر جامعه چیست. درحالی که فرق در این‌جا از لحاظ جامعه نیست، بلکه فرق از لحاظ شرایط اجتماعی/تاریخی معین یعنی سرمایه‌داری است. مارکس می‌گوید: «تمایز بین محصول و سرمایه دقیقاً این است که محصول به‌مثابه‌ی سرمایه، بیان‌کننده‌ی رابطه‌ای است که به یک شکل تاریخی از جامعه تعلق دارد. این به‌اصطلاح نگرش از منظر جامعه چیزی نیست جز نادیده‌گرفتن تمایزی، که دقیقاً بیان‌کننده‌ی وجه مشخصه‌ی اجتماعی (وجه مشخصه‌ی جامعه‌ی بورژوازی) است. جامعه حاصل جمع افراد نیست، بلکه مجموعه‌ی روابط و مناسباتی است که این افراد با یک‌دیگر دارند.» (ص ۱۹۶)

به این ترتیب، انتزاعاتی ساخته می‌شود که بعد و دامنه‌ی تاریخی آن انتزاعات، باعث از بین رفتن آن کاربستی می‌شود که واجد تمایزی در کمک به امر شناخت است. این‌جا مارکس همان بحث «کار مزدی و سرمایه» درباره‌ی این نوع تمایز یافتگی تاریخی را دوباره تکرار می‌کند. در کار مزدی راجع به مرد سیاه‌پوست صحبت می‌کند، این‌جا در ص ۱۹۶ می‌گوید انسان «الف» به خودی خود برده نیست، در جامعه و از طریق جامعه است که برده می‌شود. «آن چه آقای پرودون در این‌جا درباره‌ی سرمایه و محصول می‌گوید بدین معنی است که از منظر جامعه بین سرمایه‌داران و کارگران تمایزی موجود نیست، تمایزی که، برعکس، صرفاً و دقیقاً از منظر جامعه موجود است» (ص ۱۹۶)، یعنی آن چه پرودن اسمش را جامعه می‌گذارد، در واقع این تمایز میان این دو موجود اجتماعی است که این پدیده‌ی مبهم و انتزاعی یعنی، جامعه را اساساً ایجاد و تعریف می‌کند.

برگردیم به دو سر رابطه یعنی سرمایه و کار؛ یک سر رابطه، **اشیاء به‌مثابه‌ی سرمایه**، و سر دیگر، **کار** [کاری که این اشیاء برای حفظ و افزایش خود به خدمت خود درآورده‌اند]: مارکس می‌گوید **نخستین** پیش شرط **تعینات** ساده‌ی رابطه‌ی بین سرمایه و کار، این است که این دو، دو سر مستقل و بیگانه نسبت به یک‌دیگر باشند. (ص ۱۹۸-۱۹۷) باید در نظر گرفته شود که: **الف**) بدیهی است که این شرط به معنای جدایی شرایط عینی تولید از مولدین مستقیم است؛ **ب**) استقلال داشتن این دو از یک‌دیگر: [همان‌طور که در «کار مزدی و سرمایه» هم دیدیم] یعنی هرکدام از این دو سر، در اختیار بخش‌های مستقل از یک‌دیگر در جامعه باشند. استقلال عناصر دو سر این رابطه، به معنای **استقلال صوری/حقوقی** است. در اشکال تولید ماقبل سرمایه‌داری [وارد مباحث روند تاریخی نمی‌شویم]، می‌بینیم که مولدین همواره، بخشی از شرایط عینی تولید بودند و استقلال نداشتند. درحالی که در سرمایه‌داری همان‌طور که قبلاً گفتیم این

«استقلال» ناشی از مبادله‌ی هم‌ارزهاست و مبادله، میانجی متحقق‌شدن **دو** شرط از شرط‌های **پیدایش و بقای** شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است: **۱-** استقلال یافتن حقوقی نیروی کار به‌مثابه‌ی نیروی کار و **۲-** استقلال یافتن سرمایه‌دار به‌مثابه‌ی مالک مستقل سرمایه.

در این‌جا مارکس، مفهوم **بیگانگی** را به هر دو معنای خود طرح می‌کند. **۱-** به این معنا که یک سر رابطه به دیگری متعلق است و در واقع بیگانه، در معنا و مقام دیگری. هرچند یک قطب در برابر سر یا قطب دیگر استقلال یافته است، اما نسبت به قطب دیگر، از زاویه‌ی تعلق حقوقی داشتن، بیگانه است. **۲- تقابل سرشتی** بین این دو سر. بیگانه به معنی بیگانگی سرشتی؛ از دو سرشت و از دو خمیرمایه‌بودن. و این‌جاست که بعداً آن مفهوم بیگانگی و خودبیگانگی در سرمایه طرح می‌شود، که روی این تأویل از بیگانگی استوار است. البته بعداً خود مارکس فرق این دو نوع بیگانگی را عنوان می‌کند.

برگردیم به بحث. **تعیین دوم)** این است که کارگر **محصول** خود را به سرمایه‌دار نمی‌فروشد، بلکه **نیروی کار** خود را به او می‌فروشد یا در اختیار سرمایه‌دار می‌گذارد. مارکس می‌گوید اگر قرار باشد کارگر **محصول** کار خود را در اختیار فردی بگذارد، این مبادله صرفاً مبادله‌ای ساده است — و ما دوباره در پروسه‌ی گردش و مبادله‌ی هم‌ارزها هستیم. این‌جا، رابطه‌ی وضع‌کننده‌ی سرمایه مورد نظر است. **تعیین سوم)** رابطه‌ی مبادله‌ی پول با هر کالای دیگر نیست، بلکه با ارزش مصرفی خاصی است — این‌جا مارکس می‌خواهد تفاوت ارزش مصرفی ویژه‌ی کالای نیروی کار را با هر کالای دیگری روشن کند. در این‌جا بین یک بخشی از سرمایه [یعنی بخش سرمایه‌ی ثابت] با بخش دیگری از سرمایه [یعنی بخش سرمایه‌ی متغیر] **فرق** ایجاد می‌شود. هر دو به لحاظ ارزشی یا **تعیین شکلی**، سرمایه‌اند، ولی یکی سرمایه در شکل کار شیئی‌ت یافته/پیکریافته است [سرمایه‌ی ثابت] و دیگری سرمایه است در شکل کار زنده — کاری که خود ارزش و ارزش‌آفرین است. (ص ۲۰۰) **تعیین چهارم)** که این‌جا با صراحت بیش‌تری تکرار می‌شود و آن تأکید بر **وارونگی** است؛ این کار مرده است که کار زنده را برای حفظ و افزایش خود به خدمت می‌گیرد و **نه برعکس**، یعنی انگار اشیاء، ابزارهایی در خدمت کار باشند. (ص ۲۰۰)؛ **تعیین پنجم)** در این‌جا پروسه‌ی حفظ‌شدن و افزایش یافتن بر هم منطبق می‌شوند. «از همین رو نزد ارزشی که به ارزش‌بودن خود پای‌بند است، افزایش خویش و حفظ خویش برهم منطبق می‌شوند؛ ...» (ص ۲۰۱) نکته‌ی مهم‌تر این است که بدانیم که این امکان حفظ/افزایش از کجا ناشی می‌شود. این امکان را مارکس با صراحت بیش‌تری در *کاپیتال* جلد اول، در سرشت مضاعف کار نشان می‌دهد؛ این امکان ناشی از سرشت

دوگانه‌ی کار است که هم ارزش را حفظ کند و هم افزایش دهد. مارکس در ضمن می‌گوید اتفاقاً این خاصیت دوگانه، یک چیز **مجانی** دیگری است که در اختیار سرمایه‌دار قرار می‌گیرد: درست است که سرمایه‌دار کالای نیروی کار را بر اساس ارزشش می‌خرد، و کارگر به‌خاطر انجام کار بیش‌تری، ارزش اضافی تولید می‌کند و این به‌جای خود، منشاء ارزش اضافی است، اما با در اختیار قرار گرفتن کار، چیز **مجانی دیگری** که قیمتی ندارد و مزدی هم برایش پرداخت نشده، در اختیار سرمایه‌دار قرار می‌گیرد؛ چراکه این حفظ کردن/مبدل کردن دست‌مایه‌ی موجود کار از ماهیت و خاصیت کار ناشی می‌شود. تأکید بر امر حفظ کردن دست‌مایه‌ی موجود از این زاویه اهمیت دارد، چراکه این حلقه‌ی اصلی استدلال بعدی مارکس در این تعینات است. اما قبل از رسیدن به حلقه‌ی بعدی استدلال، باید توجه داشت که (۱) مارکس تأکید می‌کند که این سرمایه است که خود کار را بخدمت گرفته و از خواص کار استفاده می‌کند، و از منظر ایدئولوژی اقتصاد سیاسی، همواره گفته شده که سرمایه شغل/کار ایجاد می‌کند؛ یعنی سرمایه همه‌ی آن خصوصیات که از خصوصیات سرشتی کار هستند، به اسم و حساب خود سرمایه می‌نویسد. دلیل دیگر یا (۲) باز طرح دوباره‌ی مفهوم **بیگانگی** است که گفتیم فرق کار با سرمایه، یا بیگانگی بودن کار زنده با کار مرده، در عین حال به همان قابلیت سرشتی کار برمی‌گردد — کار مرده همان خاصیتی که ما در ابتدا درباره‌ی یکی از خاصیت‌های گردش از آن بحث کردیم، را شامل می‌شود: گفتیم در گردش این ارزش **حفظ** می‌شود، جابه‌جاشدن کار مرده هم، حفظ ارزش است، اما **حفظ ارزش**، مانند گردش، صرفاً در همان پیکره‌ی عینی موجودش، یعنی همان‌طور که هست. درحالی‌که کار، دست‌مایه‌ی موجود را دگرگون/مبدل/حفظ/منتقل/افزایش می‌دهد.

اهمیت عمده‌ی این نکته در رابطه با خاصیت سرشتی کار در **تعین بعدی** این است که این ارزش شیئی‌یافته در کالاها که مواد اولیه‌ی کار یا بخش سرمایه‌ی ثابت هستند، باید با کار زنده، یعنی با سوژکتیویته مواجه شود و این **سوژکتیویته** را به خدمت خود درآورد. علت مکث ما بر این نکته به این خاطر است که وقتی مارکس راجع به **سوژکتیویته** صحبت می‌کند — این‌جا بحث عادت غلط ترجمه‌ی سوژکتیویته به امر ذهنی نیست — منظورش پراتیک است؛ یعنی **کار زنده‌ای** که با قصد معین تولید کردن شیئی وافی به مقصود، صورت می‌گیرد. این شیء قرار است و باید ارزش مصرفی ویژه‌ای داشته باشد تا بتواند برای سرمایه‌دار ارزش مبادله‌ای داشته باشد و ارزش‌افزا باشد و سود تولید کند. پس نکته‌ی مورد نظر مارکس آن **عاملیتی** است که در این‌جا مطرح است. این ارزش شیئی‌یافته‌ی کار مرده، زمانی

امکان **حفظ/بقا/افزایش** خود را دارد که با **عنصر سرشتی** بیگانه با خودش مواجه شود؛ به جای مرده‌بودن - با زنده‌بودن؛ به جای شیئیت‌یافته‌بودن/ابژکتیو‌بودن - با سوژکتیو‌بودن/عاملیت‌داشتن روبه‌رو شود؛ **پس سرمایه فقط به این ترتیب می‌تواند شکل بگیرد.** (ص ۲۰۲)

در پایان مایلم اشاره‌ای فهرست‌وار به ویژگی‌هایی که در **گروندریسه** برای تعریف سرمایه به‌مثابه‌ی رابطه‌ی اجتماعی با آن مواجه شدیم، داشته باشم. ما در تعریف سرمایه می‌بینیم که همه‌ی عواملی که تابحال تشریح کردیم، در این‌جا حاضرند. (۱) **استقلال** و قائم به‌ذات‌بودن عناصر آن - چه عنصر سرمایه‌ی ثابت/کار شیئیت‌یافته و چه عنصر سرمایه‌ی متغیر/وجود کار زنده؛ (۲) **بیگانگی**؛ (۳) **وارونگی** - کار زنده به‌خدمت کار مرده درمی‌آید؛ (۴) **تقابل ماهوی و سرشتی** دو سر این رابطه؛ و (۵) همه‌ی این فعل و انفعالات در یک **فرآیند** رخ می‌دهند - در متن این فرآیند است که امکان شکل‌گیری سرمایه یعنی «**ارزش‌یابی - ارزش‌مانی - ارزش‌افزایی**» صورت می‌گیرد. یعنی سرمایه در همه‌ی لحظات و همه‌ی وجوه وجودی این پروسه، این ۵ حالت را درخود حمل و حفظ می‌کند.

درباره‌ی یک صفحه و نیم آخر این قسمت دیگر توضیحی لازم نیست. بحثی فوق‌العاده درباره‌ی کار مولد/کار نامولد؛ مارکس توضیح می‌دهد که بحث در کار مولد/نامولد بر سر **مولدبودن در معنای عام** نیست، بلکه بر سر **مولد ارزش‌بودن** است. کم‌تر جایی در آثار مارکس وجود دارد که بتوانیم چنین گواه و اسناد بدیهی و روشنی راجع به خصلت اجتماعی و تاریخی معین سرمایه‌داری - ارزش و کار مولد پیدا کنیم. البته در «**نظریه‌های ارزش‌افزایی**» دائماً این مباحث تکرار می‌شود، ولی این‌طور خلاصه‌شده نیست. شاید این مقاله‌ها کمکی برای درک مارکس در این‌گونه مباحث باشند: مقاله‌ای «درباره‌ی سرمایه به‌مثابه‌ی رابطه‌ی اجتماعی» در یادداشت پالایش گفتمان موجود است؛ در بحث راجع به بازاندیشی نظریه‌ی ارزش هم مقاله‌ای درباره‌ی «کار زنده و ارزش‌آفرینی» وجود دارد و همین‌طور درباره‌ی «کار مولد و کار نامولد». (بهمن ماه ۱۴۰۰)

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4oi>



گوهرها و زلم‌زیمبوها در امپراتوری

۱۷ نوامبر ۲۰۲۴

لئو پانیچ و سام گیندین

ترجمه‌ی: دلشاد عبادی

کتاب **امپراتوری** هارت و نگری، که با هدف‌هایی آشکارا انقلابی و گاه نامفهوم نوشته شده، میزان شگفت‌آوری توجه جریان‌های اصلی و هم‌چنین رادیکال را به خود جلب کرده است. [۱] این نکته به خودی خود بر نیاز به بررسی جدی محتوای این کتاب دلالت می‌کند، اما علاقه‌ی ما صرفاً به این دلیل نیست که این کتاب را یک اثر فرهنگی غریب می‌دانیم. **امپراتوری** در نهایت کتاب مهمی است، زیرا درگیری جدی با غنای متناقض ایده‌های آن در باب ماهیت امپراتوری، سرمایه‌داری و مقاومت در عصر ما می‌تواند به پیش‌برد پروژه‌ی «رهایی‌بخش»، که ما با هارت و نگری در آن سهیم هستیم، کمک کند. تنها سخت‌گیرترین منتقدان ممکن است از ستایش دامنه‌ی جاه‌طلبانه‌ی تلاش آنان برای تلفیق تاریخ، فلسفه، جامعه‌شناسی، فرهنگ و اقتصاد با یک سیاست از پایین سرباز زنند. و با این حال، نتیجه‌ی نهایی کتابی

به شدت ناامیدکننده است: سرشار از نوید اما آکنده از ناسازگاری‌ها، تناقض‌ها، اغراق‌های بی‌اساس و شکاف‌های منطقی.

در میان گوهرهای پراکنده در این کتاب، شیشه‌های رنگی زیادی وجود دارد — زلم‌زیمبوه‌های زودگذری که نمی‌توان به راحتی کنار گذاشت، زیرا این‌ها بنیادی برای الگوی استدلال هارت و نگری هستند. شعری که در کتاب جاری است، بی‌شک طراوت‌بخش و برانگیزاننده‌اند، اما همین‌ها نیز نوعی ابهام‌گرایی را مشروعیت می‌بخشند که مکرراً مانع واقعی خیال‌پردازی تحلیلی ما می‌شود. حساسیت‌های سیاسی نویسندگان ستودنی است، به‌ویژه، اما نه تنها، در بخش پایانی پرشور کتاب که از شخصیت تاریخی و معاصر «مبارزان» تجلیل می‌کند («کمونیست‌ها و مبارزان رهایی‌بخش انقلاب‌های سده بیستم، روشن‌فکرانی که در جریان مبارزه‌های ضدفاشیستی تحت پیگرد قرار گرفتند، جمهوری خواهان جنگ داخلی اسپانیا و جنبش‌های مقاومت اروپایی... مبارزان راه آزادی تمام جنگ‌های ضداستعماری و ضدامپریالیستی... محرکان مبارز اتحادیه جهانی کارگران صنعتی»). این بخش پاسخی است الهام‌بخش به روحیه‌ی شکست‌طلبی که بسیاری از چپ‌ها را فرا گرفته. اما اگرچه خوش‌بینی هارت و نگری درباره‌ی چشم‌اندازهای این مبارزه در زمانه‌ی ما خوشایند است، نویدبخش سیاستی تحول‌آفرین نیست و بر اساس تحلیلی که ریشه در آن دارد، نمی‌تواند باشد.

هدف تحلیلی اصلی **امپراتوری**، مانند بسیاری از کتاب‌های اخیر درباره‌ی جهانی‌سازی، تبیین منشأ و ماهیت نوع جدیدی از نظام سرمایه‌داری است که «بر تمامی دنیای «متمدن» حکومت می‌کند.» [۲] چیزی که **امپراتوری** را متمایز می‌سازد، نه تنها این است که هارت و نگری ما را به سفری جنون‌آمیز می‌برند تا آن‌چه را که به زعم آن‌ها بهترین بخش‌های اندیشه‌ی مارکسیستی و پسامدرنیستی است با یک‌دیگر پیوند دهند، بلکه هم‌چنین شیوه‌ای است که آن‌ها از این ترکیب نظری برای هم‌سان‌سازی جهانی‌سازی با نوع جدیدی از رژیم سیاسی سرمایه‌داری استفاده می‌کنند تا میان امپریالیسم‌های گذشته (توسعه‌ی حاکمیت سرزمینی از طریق مستعمره‌ها) و آن‌چه «امپراتوری» جدید می‌نامند («نفوذ» فراملی به «مرزها») تمایزی قائل می‌شوند. آن‌ها خودِ جهانی‌سازی را «گسست یا تغییر در تولید سرمایه‌داری معاصر و مناسبات جهانی قدرت» تعریف می‌کنند «... که امروزه پروژه‌ی سرمایه‌داری را برای پیوند دادن قدرت اقتصادی و سیاسی و تحقق یک نظم مشخصاً سرمایه‌داری کاملاً آشکار و ممکن می‌سازد.» [۳] در این امپراتوری جهانی سرمایه‌داری جدید، «یک قدرت جدید حاکم فراملی» درون دولت-ملت‌ها (از جمله خود قدرت‌های امپریالیستی سابق) و مناسبات قدرت داخلی درون آن‌ها نفوذ می‌کند، به نحوی که «ایده‌ی یک قدرت واحد که وضعیت همه‌ی قدرت‌های امپریالیستی را به شکل‌های مختلف تعیین و به طریق واحدی ساختاربندی

می‌کند و تحت انگاره‌ی مشترکی از حق که قاطعانه پسااستعماری و پسامپریالیستی است به آنان می‌پردازد، از جنبه‌های مهمی جای‌گزین کشمکش و رقابت میان چندین قدرت امپریالیستی شده است.» [۴]

دقیقاً به دلیل آن که این بینش‌ها برای درک جهان معاصر بسیار مهم هستند، هر خواننده‌ی جدی این کتاب را نه تنها به‌خاطر نبود جزئیات تجربی در یک متن ۴۰۰ صفحه‌ای، بلکه به‌خاطر طفره‌روی‌های نظری و سردرگمی‌های مفهومی آن، آزاردهنده می‌یابد.

جوهره‌ی استدلال هارت و نگری به شکل پانورامایی از گذار از مدرنیته به پسامدرنیته نمایان می‌شود. مدرنیته بسان فرایند سکولاریزاسیونی مطرح می‌شود که همانند هر چیز دیگری در تاریخ پس از سده‌های میانه، ناشی از «بازپس‌گیری» توانمندی «رهایی‌بخش» توسط «انبوهه» است (اصطلاحی که به نظر می‌رسد آن را از ویلیام اوکام وام گرفته‌اند – «کلیسا انبوهه‌ای است از مؤمنان» (Ecclesia est multitudo fidelium))، [۵] با این حال، پس از آن که نظم پیشین را قدرت به‌ظاهر بی‌واسطه و خودانگیخته‌ی انبوهه سرنگون کرد، انقلاب مدرنیته به یک «ترمیدور» عمومی آن‌جامید که باعث شد انبوهه دوباره در حکم «مردم» دولت-ملت بازسازی شود – «سازوبرگی متعالی که می‌توانست نظم را بر انبوهه تحمیل و از سازمان‌دهی خودانگیخته و بیان خلاقانه‌ی آن جلوگیری کند.» [۶] توسعه‌ی مفهوم مدرن حاکمیت در این انگاره‌ی هگل به نقطه اوج ایدئولوژیک «ضدانقلابی» خود می‌رسد که «رهایی انسان مدرن فقط می‌تواند تابعی از سلطه باشد و هدف درون‌ماندگار انبوهه به قدرت لازم و متعالی دولت تبدیل شود.» اما این امر «از سرمایه‌داری جدایی‌ناپذیر است»: «حاکمیت مدرن اروپایی حاکمیتی است سرمایه‌داری، شکلی از فرمانروایی که مناسبات میان فردیت و کلیت را هم‌چون تابعی از توسعه‌ی سرمایه به طرق مختلف تعیین می‌کند.» [۷] گذار از کشاورزی به صنعت، و به‌دنبال آن گسترش آهنگ رشد فرهنگی صنعتی‌سازی و ناتوانی پرولتاریای جدید در مصرف تمامی تولید داخلی، پوشش‌هایی را ایجاد می‌کند که دولت‌های اروپایی را به گسترش حاکمیت خود به سایر صورت‌بندی‌های اجتماعی سوق می‌دهد، یعنی آن‌ها را به دولت‌های امپریالیستی تبدیل می‌کند.

به نظر هارت و نگری، فروپاشی امپریالیسم پس از جنگ جهانی دوم و گسترش جهانی واکنش «نیو دیل» آمریکا به رکود بزرگ، زمینه‌ساز پسامدرنیته شد. اما در این‌جا نیز، باز این خودجوشی و جست‌وجوی قدرت «آزادی‌بخش» بی‌واسطه از سوی توده‌ها در دهه‌ی ۱۹۶۰ (که نمونه‌ی آن‌ها شورش‌های کارگران عادی، جنبش‌های جدید اجتماعی و شورش‌های پس از استعمار بود) مسیر دنیای پس از امپریالیسم را تعیین کرد. این وضعیت جای خود را به «امپراتوری» داد که بیان‌گر «قدرت شبکه‌ای» نامتمرکز و گسترده‌ای بود که حاکمیت دولت آمریکا در دوران مدرن به‌طور منحصربه‌فردی بر آن بنا شده است. این «امپراتوری» جدید و غیرامپریالیستی در پاسخ به شورش‌ها از پایین شکل گرفت و با بهره‌گیری از سازوکار انضباطی جدید و

«انعطاف‌پذیر» نظم که «فراتر از مرزها» بود، انگیزه‌ی خودجوش توده‌ها برای آزادی را فراتر برد. این نظام بر اساس حمله‌ای شدید علیه تمام موانع انباشت سرمایه که پس از بحران سرمایه‌داری در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ پدید آمد بنا شد، ماهیت تولید و ایجاد مازاد را دگرگون کرد و در نهایت، ملت-دولت را از صحنه‌ی تاریخ کنار زد.

در پس پشت همه‌ی این‌ها، تغییر در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری از مرحله‌ی صنعتی‌سازی به مرحله‌ی «اطلاعاتی‌سازی» و ارتباطات، و تغییری متقابل از تولید مادی به تولید «نامادی» قرار داشت. این تحولات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی مرتبط، در نهایت به نظم جهانی «هموار» بازار جهانی و نوع جدیدی از حاکمیت انضباطی منجر شد؛ قدرت مرکزی‌ای که هیچ مرکز دولتی ندارد. شکل‌های جدید تولید و کار، و رابطه‌ی جدید «بی‌واسطه» میان سرمایه و کار (چون دولت کم‌رنگ یا دست‌کم با سرمایه ادغام شده است) امکان ایجاد «ضدامپراتوری» را فراهم آورده است — یک حرکت انقلابی و نامتمرکز از پایین.

این دورنما از تاریخ جهان از مدرنیته تا پست‌مدرنیته عمدتاً بر مجموعه‌ای از داستان‌های مرتبط و مسئله‌ساز استوار است که هارت و نگری درباره‌ی رابطه‌ی متناقض انبوهه با حاکمیت دولتی و به اوج رسیدن تحول تاریخی آن در قالب سلطه‌ی مجازی «امپراتوری» بیان می‌کنند. با این حال، هارت و نگری مصرانه تأکید دارند که هر داستانی به یک بنیاد مادی نیاز دارد. با وجود همه‌ی پیچ و خم‌ها، این ترن هوایی سیاسی، فرهنگی و متافیزیکی روایت‌ها که هارت و نگری ما را بر آن سوار می‌کنند، همواره تلاش دارد که به جهان تولید و اقتصاد سیاسی بازگردد، جایی که انبوهه برای آنان به سان «پرولتاریا» شکل می‌گیرد. هارت و نگری در مقدمه‌ی کتاب خود با ارجاع آشکار به یورش قاطعانه‌ی مارکس «به مخفی‌گاه تولید»، [۸] تأکید دارند که مفهوم امپراتوری به‌عنوان یک نظم جدید «تنها پوسته‌ای توخالی خواهد بود اگر یک رژیم جدید تولید را نیز مشخص نکنیم». [۹] و هم‌چنین در «عرصه‌ی تولید... جایی که مؤثرترین مقاومت‌ها و بدیل‌ها علیه قدرت امپراتوری پدیدار می‌شوند». [۱۰] بنابراین، اگرچه تا صفحه‌ی ۲۰۰ کتاب به‌طور جدی وارد تحلیل اقتصادی نمی‌شوند، اما هر نقد جدی از **امپراتوری** باید به‌درستی از همین‌جا آغاز شود.

اقتصاد سیاسی امپریالیسم: بیش‌مصرفی مصرف نامکفی

اقتصاد سیاسی هارت و نگری در ابتدا به‌شدت به گرایش سرمایه‌داری به مصرف نامکفی وابسته است. به‌نظر آنان، اوج مدرنیته در گرایش امپریالیستی که پیش از جنگ جهانی اول بود، با تناقض‌های مصرف نامکفی هدایت می‌شد. دیدگاه اقتصادی نسبتاً ابتدایی هارت و نگری از تاریخ که بر مصرف نامکفی استوار است، از خوانش آنان از لنین و لوکزامبورگ برگرفته شده است. از نظر آنان، سرمایه‌داری به‌واسطه‌ی ذات خود با تناقضی در تلاش برای تحقق ارزش اضافی روبه‌روست: کارگران کمتر از آن‌چه تولید می‌کنند

دریافت می‌کنند (کم‌مصرف می‌کنند)، پس سرمایه باید در جست‌وجوی بازارها به بیرون از مرزهای خود بنگرد. از آن‌جا که این مسئله در هر کشور سرمایه‌داری مطرح است، «راه‌حل» نیازمند دسترسی دائم به بازارها در قالب‌های اجتماعی غیرسرمایه‌داری است. این تمرکز بر بازارهای غیرسرمایه‌داری با نیاز به مواد خام برای تغذیه‌ی کارگران و تأمین تولید داخلی تقویت می‌شود. اما تحقق موفقیت‌آمیز مازاد و گسترش تولید فقط تضاد یا بحران مصرف نامکفی را به‌عنوان بحران سرریز تولید دوباره خلق می‌کند. این امر سرمایه را وادار می‌کند تا برای یافتن مجاری برای مازاد خود به «خارج» برود. این جست‌وجوی کلی برای بازارهای خارجی، مواد اولیه و فرصت‌های سرمایه‌گذاری، شامل گسترش حاکمیت ملی به خارج از مرزها می‌شود — امپریالیسم — و در عین حال هم‌هنگام جهان خارج را «درون» می‌آورد (یعنی وارد سرمایه‌داری می‌کند). و به این ترتیب، بحران مصرف نامکفی/سرریز تولید در مقیاس بزرگ‌تری بازتولید می‌شود.

در بررسی این توصیف از امپریالیسم اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، می‌توان پذیرفت که مصرف نامکفی، هم‌راه با عوامل دیگر، در توضیح رکودهای دوره‌ای سرمایه‌داری نقش دارد. اما به‌عنوان توضیحی برای تحولات پویا در سرمایه‌داری، این تفسیر، همان‌طور که در ادامه نشان می‌دهیم، از نظر تجربی نادرست و از لحاظ نظری بی‌محتواست. [۱۱] هارت و نگری در تحلیل امپریالیسم قدیم، با تأکید بر لوکزامبورگ، بر نیاز به صادرات به کشورهای غیرسرمایه‌داری تأکید می‌کنند. اما خودِ عدم توسعه‌ی این کشورها نیز بازارهایشان را محدود می‌کرد. بازارها درون کشورهای توسعه‌یافته بودند.

تأکید دولت‌های امپریالیستی بر دستیابی به منابع لازم برای تولید گسترش‌یافته منطقی به نظر می‌رسد، اما چندان جالب نیست. بریتانیا پیش از آن که سرمایه‌دار شود نیز این کار را انجام می‌داد، البته نه به همین میزان. اما مهم‌تر از همه، در پایان سده‌ی نوزدهم، منابع کلیدی لازم (غذا، آهن، فولاد) الزاماً به معنای تکه‌تکه کردن آفریقا، آسیا و نفوذ به آمریکای لاتین نبود. مناطق اصلی برای غذا عبارت بودند از مهاجرنشین‌ها (گندم از کانادا- آمریکا) و خود اروپا (اوکراین) و آهن و فولاد نیز درون اروپا در دسترس بودند (هرچند به‌طور نابرابر توزیع شده بودند و همین نیز امکان بالقوه‌ی درگیری‌های میان‌امپریالیستی را دربرداشت).

هارت و نگری ادعان دارند که مسئله‌ی اصلی در ارتباط با مازاد تحقق‌یافته، کاربرد مجدد آن است، اما به سادگی به دیدگاه مصرف نامکفی خود بازمی‌گردند. تأکید اولیه بر بازارها در جهان غیرسرمایه‌داری به تأکید بر جریان موازی سرمایه‌گذاری تبدیل می‌شود. اما باز هم این‌جا مشکلاتی شهودی و تجربی وجود دارد. همان‌طور که قبلاً مطرح شد، اصلی‌ترین فرصت‌ها، در واقع، در صنایع جدید در خانه یا در کشورهای که در حال توسعه بودند قرار داشت، نه در جهان سوم. بخش عمده‌ی سرمایه‌گذارها در خارج در حقیقت در

مهاجرنشین‌ها (کانادا - آمریکا) یا درون خود اروپا بود، نه در آسیا- آفریقا- آمریکای لاتین. و شکل سرمایه‌گذاری نیز عمدتاً سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی نبود - که پدیده‌ای است نسبتاً جدید - بلکه بیش‌تر به شکل سرمایه‌ی سهامی و اوراق بهادار و در اختیار دولت‌ها یا سرمایه‌گذاری در خدمات عمومی (وام‌های دولتی، راه‌آهن، کانال‌ها) بود. در ارتباط با تأکید لنین بر پیوند میان انحصار، سرمایه‌ی مالی و امپریالیسم، دو کشوری که بیش‌ترین مسیر را در تمرکز صنعتی و ارتباط با سرمایه‌ی مالی طی کرده بودند، قدرت‌های جدید سرمایه‌داری یعنی آلمان و آمریکا بودند. با این حال، قدرت‌های اصلی استعماری انگلستان و فرانسه بودند. (ممکن است افزوده شود که امروزه آمریکا **واردکننده‌ی** خالص کالاهای مصرفی و سرمایه است. اگر این نکته برای تمایز بین امپریالیسم‌های قدیم و امپراتوری جدید حائز اهمیت باشد، هارت و نگری متأسفانه در مورد چگونگی جای‌گیری این موضوع در نظریه‌شان توضیحی نمی‌دهند).

اگرچه دوران امپریالیسم قدیم نیز هم‌زمان با رشد سازمان‌های کارگری (اتحادیه‌ها و احزاب) بود، تنها اشاره‌ای سطحی به تأثیر این موضوع بر پویش‌های سرمایه‌داری در اقتصاد سیاسی آن‌ها می‌شود (احزاب کارگری بیش‌تر از منظر سازش با ناسیونالیسم مدرن اروپایی مورد توجه قرار می‌گیرند). در اقتصاد سیاسی امپریالیسم، آن‌ها تنها به سخنان سیسیل رودز، که لنین نیز نقل می‌کند، ارجاع می‌دهند و بیان می‌کنند که استعمار به جلوگیری از جنگ داخلی در داخل کشور کمک می‌کند. [۱۲] سپس، هارت و نگری بر ظرفیت شگفت‌انگیز سرمایه‌داری در ایجاد نیازهای جدید و تعمیق مصرف‌گرایی داخلی تأکید می‌کنند، اما فقدان این نکته در بحث پیرامون پویش‌های پس‌پشت امپریالیسم در اواخر سده‌ی نوزدهم و اوایل سده‌ی بیستم عجیب است. از نظر هارت و نگری، بحران‌هایی که به جنگ‌های امپریالیستی منجر شد عمدتاً به خاطر قدرت بیش از حد سرمایه‌داری (بارآوری بیش از حد) و ضعف کار (ناتوانی در خرید محصول خود) بود. این دیدگاه نادیده می‌گیرد که تحولات صنعتی که به تمرکز سرمایه در بخش پایانی سده‌ی نوزدهم آن‌جامید، دقیقاً بر مبنای **افزایش** مزد واقعی و **کاهش** نرخ سود بود.

اتکای آن‌ها به نظریه‌ی «مصرف نامکفی» نه تنها برای درک گذشته ناکافی است، بلکه ما را از مفاهیم، پرسش‌ها و مسائلی که برای توسعه‌ی ابزارهای فهم زمان حال ضروری‌اند، منحرف می‌کند. نیروهای محرکه‌ی مرکزی سرمایه‌داری، یعنی طبقه و رقابت، به حاشیه رانده می‌شوند: طبقه، زیرا طبقه‌ی کارگر - درست در زمانی که شکل‌گیری طبقاتی آن گسترده‌تر می‌شود - به قربانی بی‌قدرت تقلیل می‌یابد؛ رقابت، زیرا تمرکز سرمایه به‌جای آن که رقابت را به سطوح جدیدی ارتقا دهد، به عنوان عامل محدودکننده‌ی رقابت درک می‌شود. توسعه‌ی ناهمگون سرمایه‌داری درون آن و هم‌چنین بین صورت‌بندی‌های اجتماعی، با فشار برای سرمایه‌گذاری در داخل و خارج به منظور دفاع از بازارها و مقابله با طبقه‌ی کارگر، بی‌پاسخ می‌ماند؛ هم‌چنین تأثیر بازسازی فناورانه بر فرصت‌ها، محصولات جدید و ورودهای جدید مورد توجه قرار

نمی‌گیرد. علاوه بر این، نقش سرمایه‌ی مالی نادیده گرفته می‌شود و نقش دولت تنها به شکل ابزاری بیان می‌شود. تحلیل رابطه میان دولت‌های امپریالیستی، از جمله بینش‌های تأمل‌برانگیز کائوتسکی درباره‌ی امکان اتحاد «فرامپریالیستی»، دوباره با پیروی محدود از لنین به ملاحظات استراتژیک از پیش تعیین شده تقلیل می‌یابد. [۱۳]

هارت و نگری تمرکز خود بر مصرف نامکفی را به نیم سده پس از جنگ جهانی اول نیز منتقل می‌کنند. نیودیل عمدتاً به عنوان پاسخی به مصرف نامکفی، که باعث رکود بزرگ شد، در نظر گرفته می‌شود و نظم پس از جنگ به منزله‌ی جهانی‌شدن نیودیل تعبیر می‌شود. اما زمانی که به بحران اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ نزدیک می‌شوند، این تحلیل شاید به‌طور ضمنی با درک محدودیت‌های آن، به آرامی کنار گذاشته می‌شود. برای درک آن چه به‌عنوان اقتصاد سیاسی جای‌گزین آن می‌شود، ابتدا باید با نظریه‌ی سیاسی امپراتوری هارت و نگری آشنا شویم.

نظریه‌ی سیاسی امپراتوری: سلطه فراسوی دولت‌ها

با تمام اذعان آن‌ها به اهمیت اقتصاد سیاسی، باید گفت که این موضوع **نقطه‌ی قوت** هارت و نگری نیست. به همین دلیل، اکثر منتقدان به درستی بر نظریه‌ی سیاسی امپراتوری پسامدرن آن‌ها تمرکز کرده‌اند. هارت و نگری اصرار دارند که اگر نظام سرمایه‌داری امروزه بر پایه‌ی امپریالیسم قدیم بنا شده بود، کاملاً ناکارآمد می‌بود. قدرت بی‌واسطه و خودانگیخته‌ی انبوهه زمانی قابل تحقق می‌بود که رژیم جدید نظم، که «امپراتوری» نماینده‌ی آن است، وجود نمی‌داشت. آن چه این نظام را حفظ می‌کند، یک قدرت مرکزی جدید است؛ اما قدرتی که دیگر بر هیچ دولت امپریالیستی تکیه نمی‌کند:

«تمامی کشمکش‌ها، بحران‌ها و اختلافات به‌طور مؤثری روند ادغام را پیش می‌برند و به همین میزان، نیاز به اقتدار مرکزی بیش‌تری را مطرح می‌کنند. صلح، تعادل و پایان کشمکش ارزش‌هایی هستند که همه چیز به سوی آن‌ها هدایت می‌شود... عدم انطباق کامل میان قدرت مرکزی جدید و میدان اجرایی آن منجر به بحران یا فلج‌شدن نمی‌شود، بلکه فقط نظام را وادار به کمینه‌ساختن آن‌ها و غلبه بر آن‌ها می‌کند... تنها یک قدرت مستقر که در عین ارتباط با دولت‌ملت‌های حاکم، خودمختاری نسبی از آن‌ها دارد، قادر به ایفای نقش به‌عنوان مرکز نظم جدید جهانی است و در صورت لزوم، نظارت مؤثر و حتی اجبار بر آن اعمال می‌کند. امپراتوری نه بر اساس قدرت به‌خودی‌خود، بلکه بر اساس توانایی عرضه‌ی قدرت به‌عنوان صلح شکل گرفته است.» [۱۴]

این امپراتوری جدید دقیقاً چیست؟ چه رابطه‌ای با ابرقدرت آمریکایی دارد که حتی ناظران جریان اصلی مانند توماس فریدمن از **نیویورک تایمز** و استراتژیست‌هایش مانند زیگنیو برژینسکی تمایل دارند آن

را در چارچوب امپریالیستی توصیف کنند؟ اگرچه هارت و نگری گاهی، مانند نقل قول بالا، از اصطلاحات «یک قدرت واحد» و «قدرت مستقر» به عنوان «مرکز نظم جهانی» سخن می‌گویند، اما اصرار دارند — شاید برای آن که به نظر رسد که می‌خواهند بگویند امپراتوری جدید گویی «از طریق نقشه‌ای همه‌بین» دیکته می‌شود [۱۵] — که «آمریکا و اساساً هیچ دولت-ملتی امروز نمی‌تواند مرکز یک پروژه‌ی امپریالیستی را تشکیل دهد.» [۱۶] اما وقتی نوبت به بررسی دقیق امپراتوری جدید می‌رسد، به‌طور مشخص با ویژگی‌های حاکمیتی که در دولت آمریکا به‌طور تاریخی تجسم یافته (و آن را «قدرت شبکه‌ای» می‌نامند) به عنوان اساس «حاکمیت جدید امپریالیستی که شکل گرفته» آغاز می‌کنند. [۱۷] آنان پیش‌تر حاکمیت را «قدرت پلیسی» تعریف کرده بودند، نه تنها در برابر تمامی قدرت‌های سیاسی خارجی بلکه در برابر «مردم»، و مدعی بودند که دولت-ملت اروپایی انبوهه را به جای «مسیر جمهوری» به سمت «رمزگذاری تمامیت‌خواهانه‌ی زندگی اجتماعی» سوق داده است. [۱۸] اما دولت آمریکا را از این تعریف مستثنی می‌دانند. در عوض، آن‌ها نظم قانونی آمریکا را چنین معرفی می‌کنند که از همان ابتدا بذرها و ساختارها و منطق‌های تازه قدرت که نظم دنیای معاصر را شکل می‌دهد را کاشته است. آنان از کسانی مانند ادوارد سعید که «تاکتیک‌های امپراتوری‌های بزرگ فروپاشیده پس از جنگ جهانی اول را مطابق با الگوی آمریکا» می‌دانند، انتقاد می‌کنند و اصرار دارند که این دیدگاه نادیده می‌گیرد که «امپراتوری انعکاس ضعیفی از امپریالیسم‌های مدرن نیست بلکه شکلی اساساً جدید از حاکمیت است.» [۱۹] حاکمیت امپریالیستی جدید امروز، که «فضایش همواره باز است»، به تدریج از اعلامیه استقلال تا جنگ داخلی، تا ریاست‌جمهوری‌های تئودور روزولت و وودرو ویلسون، تا نیودیل و جنگ جهانی دوم، تا جنگ سرد، تا جنبش‌های اجتماعی دهه ۶۰ و نهایتاً فروپاشی بلوک شوروی تحقق یافته است و از خلال تمامی این‌ها «آزادی به عنوان حاکمیت معرفی شده و حاکمیت به‌عنوان امری از اساس دموکراتیک در یک روند باز و مستمر توسعه تعریف می‌شود.» [۲۰]

این شکل جدید حکمرانی، به باور آنان، ریشه در انقلاب آمریکا در ۱۷۷۶ دارد؛ «لحظه‌ای سرشار از نوآوری و گسست در تبار حاکمیت مدرن». در این جا به نظر می‌رسد جمهوری حقیقی‌ای متولد شده باشد که در آن، نظام قانون اساسی کنترل‌ها و توازن‌ها قدرت مرکزی‌ای را ابراز و حفظ می‌کند که مبتنی بر «نظم و ترتیبی درونی در میان انبوهه... نظم و ترتیبی دموکراتیک از قدرت‌هایی است که به یک‌دیگر در شبکه‌ای پیوسته‌اند.» [۲۱] تنها دولت آمریکا، در میان تمامی دولت‌ها، قدرت را از جامعه بیگانه نمی‌کند، بلکه «جامعه را تکمیل و در خود ادغام می‌کند... حاکمیت آمریکا، در نتیجه، نه در تنظیم انبوهه بلکه به عنوان محصولی از هم‌افزایی‌های مولد انبوهه ظاهر می‌شود.» [۲۲] با فرض صداقت مدیسون و نادیده گرفتن تحلیل‌های طبقاتی نظیر ببرد از انقلاب و قانون اساسی آمریکا، نگری و هارت به پذیرش نظریه‌ی مرزی می‌رسند.

گسترش دولت آمریکا (که آن را الهام گرفته از روم می‌دانند) نیز بازتاب این «حاکمیت جدید» است؛ حاکمیتی که «نه قدرت‌های دیگر را ضمیمه می‌کند و نه از بین می‌برد، بلکه برعکس، خود را به روی آن‌ها می‌گشاید و آن‌ها را در شبکه‌ی خود جای می‌دهد... [یک] گسترش امپراتوری که نه ارتباطی با امپریالیسم دارد و نه با ارگانیزم‌های دولتی طراحی شده برای فتح، غارت، استعمار و برده‌داری.» [۲۳] عجیب است که آن‌ها تنها در حدود یک صفحه به موضوعی می‌پردازند که «اساساً شکلی خشن از فرودستی بومیان آمریکا و آفریقایی‌تبارها را پنهان می‌کند.» آن‌ها «فروکش توهم ایدئولوژیک» ناشی از این وضعیت را به گونه‌ای می‌بینند که گویی در «بازتعریف» لینکلن از ملت و مردم جدید حل شد و «در قالب مدیریت سیاسی و فرهنگی هویت‌های ترکیبی پیکربندی تازه‌ای از فضا» را محقق ساخت. [۲۴]

اولین باری که مقوله‌ی طبقه در روایت هارت و نگری از تاریخ آمریکا ظاهر می‌شود، به اواخر سده‌ی نوزدهم بازمی‌گردد، که مشخصه‌ی آن ظهور «تراست‌های بزرگ سرمایه» و «جنبش بزرگ کارگری آمریکا» است که در مبارزه‌ی طبقاتی‌ای درگیرند که متضمن «بسته شدن فضای قانونی میانجی‌گری و ناممکن شدن جابه‌جایی مکانی کشمکش‌ها» است. [۲۵] مبارزه‌ی طبقاتی برای توضیح گرایش‌های آشکار امپریالیستی آمریکا در آن زمان مطرح می‌شود، با این که در روایت آنان مبارزه‌ی طبقاتی در اروپا تقریباً هیچ نقشی در تبیین امپریالیسم اروپایی ندارد. در این دوره، جنبش کارگری اروپا برای نخستین بار در تاریخ سازمان‌های سیاسی دائمی طبقات فرودست را به راه انداخت. با این حال، هارت و نگری از این نکته غافل می‌مانند و در عوض بر گرایش‌های «اتونومیستی» طبقه‌ی کارگر آمریکایی تاکید می‌کنند. در حالی که آن‌ها مقاومت طبقه کارگر آمریکایی را در برابر سرکوب آن قدر نیرومند توصیف می‌کنند که «تقریباً مدل قدرت شبکه‌ای را نابود کرده بود»، به کلی آثار گسترده‌ای را نادیده می‌گیرند که درباره‌ی جنبش رسته‌ای دوران ترقی‌خواهی نوشته شده، دورانی که اتحادیه‌ی کارگران آمریکا (AFL) جذب آن شد و نیز حمایت گسترده‌ی کارگران آمریکایی از امپریالیسم تئودور روزولت را به باد فراموشی می‌سپارند.

در هر حال، هارت و نگری استدلال می‌کنند که تحت این شرایط مبارزه طبقاتی، دولت آمریکا تنها می‌توانست حاکمیت منحصر به فرد و دموکراسی داخلی خود را از طریق «آرمان‌شهر سیاسی انضمامی» وودرو ویلسون (بدون عذرخواهی از ارنست بلوخ) که شامل «گسترش بین‌المللی قدرت شبکه‌ای قانون اساسی... ایده‌ی صلح به عنوان محصول شبکه‌ی جدید جهانی قدرت‌ها» بود، حفظ کند. [۲۶] انقلاب بلشویکی، رکود بزرگ، جنگ جهانی دوم و جنگ سرد سپس دولت آمریکا را به سمت پذیرفتن برخی از عناصر مرکزی حاکمیت و امپریالیسم اروپایی سوق داد و آن را به «مؤلف پروژه‌های امپریالیستی مستقیم و خشن» بدل کرد (در این جا ناگهان، اما باز هم به‌طور گذرا، هارت و نگری به «خاستگاه‌های واقعی کشور» یعنی برده‌داری سیاهان و کشتار سرخ‌پوستان آمریکایی اشاره می‌کنند). اما «در آخرین لحظه‌ی

گرایش امپریالیستی»، که جنگ ویتنام نمایان گر آن بود (که مسیر امپریالیسم به سبک اروپایی را «برای همیشه» مسدود کرد)، «آرمان شهر انضمامی» روح تشکیل دهنده‌ی آمریکا در داخل با «چپ نو» تجدید شد: جنبش‌های جدید ضد جنگ، حقوق مدنی، قدرت سیاهان، دانش جویان و جنبش‌های فمینیستی هم‌چون «تأییدی عظیم و قدرت‌مند بر اصل قدرت تشکیل دهنده و اعلامی بر بازگشایی فضاهای اجتماعی» پدیدار شدند. [۲۷]

به این ترتیب، زمینه برای دولت آمریکا فراهم شد تا تمام جهان را به «آرمان شهر انضمامی» خود در خصوص «قدرت شبکه‌ای» از طریق «امپراتوری» وارد کند. ایالات متحده که پیش‌تر قدرت‌های امپراتوری قدیمی را در دوران جنگ سرد تحت سلطه خود درآورده و «حکومت انضباطی کارخانه‌ای» نیودیل (فورديسم) را بین‌المللی ساخته بود، و به‌طور موقت اما بی‌تردید «لباس امپریالیسم» را به تن کرده بود، اکنون پروژه‌ی امپریالیستی خود را کنار گذاشته و به پروژه‌ی اساساً متفاوت «امپراتوری» پرداخته است: پروژه‌ای جهانی مبتنی بر قدرت شبکه‌ای.

روایت اجمالی هارت و نگری از تاریخ آمریکا اکنون با روایتی حتی کم‌تر دقیق ادامه می‌یابد؛ روایتی که از بررسی مشخص و عینی فرایند پیچیده و متناقض بازسازی و مدیریت استراتژیک جهانی، که دولت آمریکا عملاً از دهه‌ی ۱۹۷۰ به آن مشغول بوده است، بازمی‌ماند. هرچند هارت و نگری به سرعت از این موضوع می‌گذرند، فاقد بینش نسبت به این موضوع نیستند که چگونه آمریکا «هژمونی خود را به‌عنوان بالاترین نقطه استثمار و فرماندهی سرمایه‌داری» به کار گرفت تا کشورهای دیگر هزینه‌ی فروپاشی نظام برتون وودز را متحمل شوند. [۲۸] آن‌ها هم‌چنین اشتباه نمی‌کنند که بر این موضوع تأکید دارند که این امر شامل استفاده از کارگزاری‌ها و معاهدات بین‌المللی برای ایجاد تغییرات داخلی ضروری در کشورهای مختلف جهت تلاش برای پیاده‌سازی نولیبرالیسم در سطح جهانی بوده است. اما این تصور از چیزی که هنوز امر «داخلی» دولت‌ها محسوب می‌شود، با اغراق‌های مکرر درباره‌ی «پایان دولت-ملت‌ها» مبهم شده و هم‌چنین با ادعای افراطی آن‌ها مبنی بر این که «در گذار به جهان امپریالیستی... دیگر مرز و محدوده‌ای وجود ندارد» در تضاد است. [۲۹] آن‌چه حتی ناامیدکننده‌تر است، این واقعیت است که توانایی شکل‌های قدرت آمریکایی برای نفوذ به دیگر دولت‌ها — که بدون شک یکی از جنبه‌های شگفت‌آور دنیای کنونی است — صرفاً بارها مطرح می‌شود، در حالی که شیوه‌های انضمامی دولت آمریکا و طبقه‌ی حاکم آن در این دوران جدید تا حد زیادی نادیده گرفته شده است.

در نهایت، هارت و نگری را تنها می‌توان نظریه‌پردازان ایدئولوژی، و مشروعیت‌بخشی به قدرت تلقی کرد. مفهوم «حق دولتی» در قالب «قدرت شبکه‌ای» مدیسونی، چه درون جامعه و دولت آمریکایی و چه فراقلمنی شده در سطح جهانی، بیش‌تر برای توضیح جذابیت ایدئولوژیک آن مفید است، نه برای روشن

ساختن سازوکارها و روش‌های انضمامی قدرت دولتی و طبقه‌ی حاکم. توانایی تاریخی آن در تبدیل طبقه‌ی کارگر آمریکا به «زندانیان رویای آمریکایی» (به تعبیر عنوان کتاب معروف مایک دیویس) امروز به شکل جهانی **بازتاب می‌یابد**. در مواردی نادر، هارت و نگری به خواننده می‌گویند که واقعاً چه منظوری دارند، به‌ویژه زمانی که استدلال می‌کنند مشروعیت نظم امپریالیستی جدید بر «توانایی آن در نمایش قدرتی که خادم حقوق مردم و صلح است... مبتنی است بر گسترش قلمرو اجماعی که از قدرتش پشتیبانی می‌کند.» [۳۰] هارت و نگری به درستی در این زمینه اشاره می‌کنند که حتی سازمان‌های فراملی بشردوستانه اغلب از «آمریکا» انتظار دارند «نقش مرکزی را در نظم جهانی جدید ایفا کند.» [۳۱] زمانی می‌توان این موضوع را درک کرد که هارت و نگری از آمریکا به‌عنوان یک دولت امپراتوری (اما نه استعمارگر) سخن می‌گویند که از طریق توسل به ارزش‌های جهان‌شمول، «حق مداخله»ی خود را در سایر کشورها اعلام می‌کند و از دیگر کشورها می‌خواهد تا از این مداخلات به‌عنوان بخشی از «حق و وظیفه»ی خود حمایت کنند. [۳۲] اما پاسخ به این پرسش که چه کسی «حق و وظیفه» را تعریف می‌کند، آن‌طور که هارت و نگری پیوسته اصرار می‌کنند، «روشن» نیست. در واقع، آن‌ها خود در یک مورد (با تعمیمی بر اساس جنگ خلیج فارس) این موضوع را تصریح می‌کنند:

«آمریکا یگانه قدرتی است که قادر است عدالت بین‌المللی را نه به‌عنوان نتیجه‌ی انگیزه‌های ملی خود بلکه به نام حق جهانی مدیریت کند. مسلماً قدرت‌های بسیاری در گذشته به‌طور کاذب مدعی عمل در راستای منافع جهانی شده‌اند، اما این نقش جدید آمریکا متفاوت است. شاید دقیق‌ترین توصیف این باشد که بگوییم این ادعای جهانی بودن نیز ممکن است کاذب باشد، اما این کذب از نوعی جدید است. پلیس جهانی آمریکا نه بر پایه‌ی منافع امپریالیستی، بلکه براساس منافع امپراتوری عمل می‌کند.» [۳۳]

کتابی واقعاً دقیق درباره‌ی «نظم جهانی جدید»، که هارت و نگری آن را امپراتوری می‌نامند، باید گستره‌ی واقعی دگرگونی دولت آمریکا را به دولتی جهانی بررسی کند، یعنی همان دولتی که سرمایه‌داری جهانی برای حفظ نظم، مدیریت بحران‌ها و رفع تضادهای میان دولت-ملت‌های جهان و نیروهای اجتماعی متنوع تشکیل‌دهنده‌شان به آن نیاز دارد. اما این کتاب هنوز نوشته نشده و در عوض، هارت و نگری مجموعه‌ای از ادعاهای گیج‌کننده ارائه می‌دهند. آن‌ها گاهی قدرت امپریالیستی را در خود نهادهای بین‌المللی قرار می‌دهند که دولت آمریکا از طریق آن‌ها قدرت جهانی را اعمال می‌کند، و گاهی چنان سخن می‌گویند که گویی این تغییر امروزه تا بدان حد پیش رفته است که «پروژه سرمایه‌داری را برای پیوند قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی روشن و ممکن ساخته است.» [۳۴] در موارد دیگر، آن‌ها بر اهمیت این موضوع تأکید می‌کنند که هنوز حق حاکمیت به یک مرکز واقعی فراملی منتقل نشده؛ مرکزی که بدون آن مشروعیت امپراتوری جدید بی‌اثر باقی خواهد ماند. [۳۵] و در مورد این که امپراتوری تا چه اندازه همه‌ی دولت‌ها و

نیروهای اجتماعی درون آن‌ها را بازسازی کرده، ادعای هارت و نگری مبنی بر این که «امروز آمریکا و برزیل، بریتانیا و هند تفاوت ماهوی ندارند، بلکه تنها تفاوت‌های درجه‌ای دارند»، آن قدر بی‌استدلال است که به نظر نامعقول می‌آید.

در تنها جایی که آن‌ها تلاش می‌کنند نوعی نقشه از قدرت امپراتوری ارائه دهند، [۳۶] یک هرم ترسیم می‌کنند که در رأس آن ابرقدرت آمریکا قرار دارد، آن هم به دلیل «داشتن هژمونی بر استفاده جهانی از زور — ابرقدرتی که می‌تواند به تنهایی عمل کند اما ترجیح می‌دهد با دیگران زیر چتر سازمان ملل همکاری کند». این «دیگران» که در سطح دوم هرم قرار دارند، (به طرز تناقض آمیزی با توجه به نظریه‌ی آن‌ها درباره زوال دولت) دولت-ملت‌ها هستند، به‌ویژه گروهی از آن‌ها که «بزارهای پولی جهانی را کنترل می‌کنند» و از طریق جی هفت و محافل نخبگان نوع داووس و هم‌چنین از طریق «مجموعه‌ای ناهمگون از انجمن‌ها» نامشخص که قدرت «فرهنگی و زیست‌سیاسی» را در سطح جهانی به کار می‌برند، به هم پیوسته‌اند. تنها در زیر این سطح در هرم، «شبکه‌های شرکت‌های سرمایه‌داری فراملی» قرار دارند؛ اما پس از این که به ما گفته شد که آن‌ها «زیر سطح اول و بالاترین رده» قرار دارند، از آن‌ها به‌عنوان «بیان‌گر اوج یگانه و یک‌دست فرماندهی جهانی» یاد می‌شود. [۳۷] بدون توجه به سردرگمی ناگزیر خواننده در این نقطه، هارت و نگری سریعاً به «سطح سوم و گسترده‌ترین بخش هرم» می‌پردازند که شامل گروه‌هایی است که نماینده‌ی منافع مردمی در ساختار قدرت جهانی هستند؛ مجموعه‌ای از نمایندگان «جامعه‌ی مدنی جهانی» (از سازمان‌های غیردولتی گرفته تا رسانه‌ها و کلیساها) در کنار «دولت‌های کوچک و فرودست». اما این هرم با مرزهای مشخص از دولت‌های بزرگ و کوچک سپس از قلمرو زدوده می‌شود — نه چندان به واسطه‌ی نفوذ قدرت شبکه‌ای قانونی آمریکا، بلکه بیش‌تر از طریق پول و به‌ویژه «ارتباطات»:

«ممکن است به نظر برسد که آمریکا روم جدیدی است، یا مجموعه‌ای است از روم‌های جدید: واشنگتن (بُلمب)، نیویورک (پول) و لس‌آنجلس (رسانه). با این حال، هرگونه تصور سرزمینی از فضای مادی، دائماً با انعطاف‌پذیری، تحرک و بی‌مکانی اساسی در هسته‌ی سازوبرگ امپراتوری بی‌ثبات می‌شود. شاید انحصار زور و تنظیم پول بتواند نوعی ویژگی جزئی سرزمینی به آن بدهد، اما ارتباطات نمی‌تواند. ارتباطات به عنصر مرکزی تبدیل شده که روابط تولید را برقرار، توسعه‌ی سرمایه‌داری را هدایت و نیروهای تولیدی را نیز دگرگون می‌سازد.» [۳۸]

اگر چنین تصویری ایجاد شود که شرکت‌های سرمایه‌داری که شبکه‌های ارتباطی را مالک می‌شوند و کنترل می‌کنند (و هم‌چنان این شبکه‌ها را با هم‌کاری دولت‌ها اداره می‌کنند) همان چیزی است که در این کتاب مدنظر است، این تصور برای این نظریه‌ی امپراتوری بیش از حد ساده‌انگارانه خواهد بود. چرا که منظور

آن‌ها از «ارتباطات» چیز دیگری است و به مراتب به دشواری می‌تواند تعریف شود: آن‌ها از «قدرت همه کسانی که در فرایند تعاملی ارتباط شرکت دارند» سخن می‌گویند. «در این‌جا، ارتباطات در حوزه‌ی گردش سلطه‌ی امپراتوری بر شکل‌های جدید تولید، به گسترده‌ترین شکل خود در قالب‌های موبیرگی منتشر می‌شود.» برای درک این موضوع، باید به اقتصاد سیاسی آن‌ها بازگردیم.

اقتصاد سیاسی امپراتوری: نامادیت تولید نامادی

اقتصاد سیاسی امپراتوری جدید نزد هارت و نگری با وام‌گیری دیدگاه ساده‌انگارانه‌ی رابرت رایش آغاز می‌شود که بنا به آن توسعه‌ی بازار جهانی تا ربع آخر سده بیستم «تمامی مرزهای ملی را پشت سر گذاشته» و حتی مفهوم شرکت‌های ملی، اقتصاد ملی و نیروی کار ملی را «بی‌معنا» ساخته بود. [۳۹] اما هارت و نگری از این فراتر می‌روند و با شور و حرارت، برداشت دست‌دوم پست‌فوردیسم از رایش را می‌پذیرند و آن را «آزادی دستمزد» می‌نامند. آن‌ها «روح شبکه‌ای» قانون اساسی آمریکا را با یک رژیم تولیدی انضباطی جدید پیوند می‌دهند؛ رژیمی که «میل به فرار از انضباط را ایجاد می‌کند و تمایل به تولید انبوه‌های از کارگران نامنضبط را که خواهان آزادی هستند» به بار می‌آورد، و امپراتوری دقیقاً از همین ترکیب ساخته می‌شود.

مشکل در این‌جاست که هارت و نگری با حرکت به سمت وضعیت کنونی حاضر، نه نظریه‌ی مصرف نامکفی بلکه هر گونه نظریه‌ی بدیل کل سرمایه‌داری، عدم‌تعادل‌های کلان و بحران‌های نظام‌مند را نیز کنار می‌گذارند. نظریه‌ی مصرف نامکفی بدون هیچ نظریه‌ی اقتصادی جای‌گزینی درباره بحران‌های سرمایه‌داری کنار گذاشته می‌شود. **امپراتوری**، همان‌طور که الکس کالینیکوس گفته است، «راهنمای چندانی برای کسانی نیست که به دنبال درک گستره‌ی تداوم سازوکارهای بحران سرمایه‌داری در دنیای امروز هستند.» [۴۰] در نهایت، آن‌چه باقی می‌ماند اقتصادی سیاسی است که کانون توجه خود را به محیط کار محدود می‌کند و گرایش به نوعی جبرگرایی فناورانه‌ی سطحی دارد. تضادهای اقتصادی امپراتوری اکنون به‌طور مستقیم در سپهر تولید، تغییرات فناوری و نهادی خلاصه‌شده در «اطلاع‌رسانی» و در نیروی کار جدید ادعایی که نتیجه‌ی این تغییرات است، جای می‌گیرد.

شغل‌های جدید «بسیار متحرک هستند و مهارت‌های انعطاف‌پذیر را در بر می‌گیرند» و عمدتاً با «نقش مرکزی دانش، اطلاعات، عواطف و ارتباطات» مشخص می‌شوند. [۴۱] این وضعیت به «شیوه‌ای جدید از انسان شدن» اشاره دارد [۴۲]، و در حال حاضر تنها این سوژکتیویته‌ی انقلابی است که تهدیدی برای ثبات نظام به شمار می‌رود. بدیهی است که تغییرات مهمی در ساختار کار و سیستم‌های اطلاع‌رسانی - ارتباطی رخ داده و این تغییرات تأثیرات عمیقی بر کارگران و روابط کاری گذاشته‌اند که باید

در هر تحلیل جدی از ماهیت و سیاست‌های دوران ما ادغام شوند. اما شتاب‌زدگی مدگرایانه برای معرفی آن چه که بخشی از آن جدید است به عنوان تغییری انقلابی، هم از نظر محتوا و هم از نظر ظرفیت ایجاد دگرگونی، به شکلی افراطی سطحی است.

هارت و نگری با تأثیر اطلاع‌رسانی بر بخش‌های «قدیمی» صنعتی شروع می‌کنند. این نقطه شروع سازنده‌ای است. چپ به‌راحتی پویایی سرمایه‌داری را نادیده گرفته و استدلال کرده که بخش‌های صنعتی سنتی در حال افول نهایی هستند، در حالی که «اقتصاد جدید» به سپهرهای خاصی محدود شده است. آن چه به‌ویژه به سرمایه‌داری آمریکا پایه‌ی مادی برای بازتولید گسترده‌اش امروزه داده، تا حد زیادی اشاعه‌ی فناوری‌های جدید در سراسر اقتصاد است، نه به عنوان نیرویی مستقل بلکه در بستر سایر استراتژی‌های مدیریتی که به واسطه‌ی رقابت و کشمکش طبقاتی هدایت می‌شوند. در صنعت خودروسازی، برای مثال، فناوری اطلاعاتی جدید نقشی حیاتی در تحول فرآیندهای طراحی و ابزارسازی، حسابداری و هماهنگی، برون‌سپاری و ارتباط با تأمین‌کنندگان تولید «سر وقت» (Just-in-time)، فرآیندهای درون کارخانه و نقش‌های کارگران و پیوندهای میان تولید و مصرف ایفا می‌کند. هارت و نگری به‌ویژه بر این مورد آخر تأکید دارند و استدلال می‌کنند که به دلیل اطلاعات و ارتباطات، مصرف‌کنندگان «نقش جدیدی در تولید ایفا می‌کنند.» [۴۳] در حالی که درست است که تولید اکنون بیش‌تر با بازار هماهنگ شده، این موضوع چندان حیرت‌آور نیست. صنعت خودروسازی از دهه‌ی ۱۹۲۰ بیش‌تر نسبت به سلیقه‌های مصرف‌کنندگان حساس شده بود (آلفرد اسلون از جنرال موتورز بر اهمیت تغییر مدل‌ها نسبت به تمرکز فورد بر صرفه‌جویی در تولید انبوه تأکید داشت) و — مهم‌تر این که — تعداد اندکی از کارگران خودروسازی توانستند کار خود را به‌عنوان تحولی اساسی و کم‌تر «مادی» تجربه کنند. به همین ترتیب، هارت و نگری به رابطه‌ی بین رشد ظرفیت اطلاعات و تمرکززدایی فضایی تولید اشاره می‌کنند (هم‌چنین به درستی افزایش توانایی مدیریت و کنترل مرکزی تولید غیرمتمرکز را ثبت می‌کنند). اما با تولید «سر وقت»، بسیاری از قراردادهای برون‌سپاری هم‌چنان در سطح منطقه‌ای یا حتی محلی باقی مانده‌اند و به‌طور فزاینده‌ای شامل تأمین‌کنندگانی می‌شوند که با قراردادهای جمعی «انعطاف‌پذیرتر»، محصولات خود را در همان مکانی که کارخانه مونتاژ اصلی قرار دارد، تولید می‌کنند. [۴۴] در هر حال، از سردرگمی‌های همیشگی کتاب هارت و نگری است که، پس از اشاره (و حتی تأکید بیش از حد) به تحولاتی که انقلاب اطلاعات و کامپیوتر در تولید در یک بخش صنعتی قدیمی مثل صنعت خودروسازی با «بازتعریف و بازسازی فرآیندهای تولید» به وجود آورده، [۴۵] بلافاصله چرخش کرده و اعلام می‌کنند که «کارخانه‌های خودروسازی در دهه‌ی ۱۹۹۰، در مقایسه با تولید با ارزش بالای خدمات، جایگاهی فرعی در اقتصاد جهانی دارد.» [۴۶]

در بخش خدمات است که هارت و نگری در واقع می‌خواهند تحول چشم‌گیر تولید، از جمله «کار غیرمادی» جدید شامل وظایف تحلیلی و نمادین و «تولید و دست‌کاری عواطف [که] نیاز به تماس انسانی دارد» را جای دهند. [۴۷] در این جا بررسی برخی از ارقام — که بسیار کم به آن‌ها اشاره می‌کنند — مفید خواهد بود. جدیدترین پیش‌بینی‌ها برای دهه ۲۰۰۰-۲۰۱۰ از وزارت کار آمریکا نشان می‌دهد که گروهی وسیع که در این مطالعه با عنوان «مشاغل فناوری اطلاعات» نامیده می‌شود، با پیش‌بینی تقریبی دو برابر شدن مشاغل (افزایش حدود ۱.۸ میلیون شغل)، سریع‌ترین رشد را در بازار کار خواهند داشت. [۴۸] اما:

- حتی تا سال ۲۰۱۰، این مشاغل کم‌تر از ۲/۴ درصد از کل مشاغل اقتصاد را تشکیل خواهند داد.
- در مقایسه با تعداد مشاغل در حوزه «فناوری اطلاعات»، انتظار می‌رود هر یک از گروه‌های زیر دست‌کم به همان اندازه در سال ۲۰۱۰ کارگر داشته باشند: کارمندان مالی، خدمات حفاظتی (پلیس، آتش‌نشانان، نگهبانان امنیتی) و صندوق‌داران. تعداد رانندگان اتوبوس، کامیون و تاکسی اندکی بیش‌تر خواهد بود و کارگران بخش حمل و نقل مواد ۴۰ درصد بیش‌تر خواهند بود. تعداد کارگران بخش نگهداری از ساختمان و نظافت محیطی ۶۰ درصد افزایش می‌یابد و هم‌چنین ۶۰ درصد بیش‌تر در خدمات غذا و نوشیدنی به کار گرفته خواهند شد. تعداد افراد شاغل در ساخت و ساز دو برابر این میزان خواهد بود و تعداد منشی‌ها حدوداً ۲.۵ برابر افزایش خواهد یافت.
- اگرچه بسیاری از مشاغل جدید در اقتصاد نیاز به آموزش بالاتر از سطح دبیرستان خواهند داشت، اما تا سال ۲۰۱۰، سه نفر از هر پنج نفر هم‌چنان به آموزشی کم‌تر از تحصیلات پس از متوسطه نیاز خواهند داشت و بیش از نیمی از مشاغل تنها به آموزش کوتاه‌مدت تا میان‌مدت در محل کار نیاز خواهند داشت.

البته جای بحث پیرامون تعریف کارگران «اطلاعاتی» وجود دارد، اما هیچ‌گونه اصلاح و بازبینی نمی‌تواند نشان‌دهنده‌ی تغییری پارادایمی در نوع محیط‌های کاری باشد که در آن‌ها بیش‌تر کارگران روزگار می‌گذرانند. بی‌تردید، تاثیر فناوری دیجیتال جدید به همه‌ی «دیگر» بخش‌های یادشده نفوذ کرده است. اما چه اهمیتی دارد؟ آیا کار امروز به طور عمده «نامادی» است، حتی اگر جسمانی و عاطفی باشد، به این معنا که محصولات آن ناملموس‌اند؟ آیا کار به طور عمده «احساس راحتی، آسودگی، رضایت، هیجان یا شور و شوق» به ارمغان می‌آورد؟ [۴۹] آیا این موضوع در مورد یک تکنسین اشعه‌ی ایکس، یا حتی یک تحلیل‌گر سیستم، صادق است؟ انقلاب برای صندوق‌داران و کارمندان فروشگاه‌ها کجاست، اگر آن‌ها از اسکنرهای نوری برای ثبت قیمت‌ها و ردیابی موجودی استفاده کنند، یا برای نظافت کارانی که به جای تعمیر سیستم‌های گرمایشی یا ترموستات‌ها، ماژول‌های الکترونیکی را جای‌گزین می‌کنند؟ این‌که افراد

بیش‌تری درگیر «کار عاطفی ارتباط و تعامل انسانی» می‌شوند، چه معنایی دارد، [۵۰] مثلاً در بخش‌های مراقبت بیمارستانی، خدمات اجتماعی، آموزش، یا خدمات غذایی؟

بعداً به این پرسش بازخواهیم گشت که آیا این روایت از سه دهه پس از آغاز این روندها واقعاً نشان‌دهنده‌ی یک مبارزه‌ی جدید بنیادین و آگاهی نوین در میان چنین کارگرانی است، و این که آیا این امر، ملاحظات استراتژیک انقلاب را که هارت و نگری مطرح می‌کنند پایدار می‌سازد یا نه. فعلاً، آن‌چه باید به آن توجه شود این است که «انسان‌شناسی فضای سایبری» آن‌ها بر پایه‌ی اقتصادی سیاسی بسیار سطحی از انقلاب ارتباطات بنا شده که زیربنای تولیدی امپراتوری را به این شکل تعریف می‌کند. شواهد آن‌ها از نقل‌قول‌ها نشأت می‌گیرد، مثلاً از سخن‌رانی یک مشاور کمیسیون ارتباطات فدرال آمریکا که گفته بود بزرگ‌راه اطلاعاتی جدید «شرایط و واژگان تولید و حکومت جهانی را فراهم می‌کند، همان‌طور که ساخت جاده‌ها برای امپراتوری روم این کار را می‌کرد.» [۵۱] آن‌ها به اختصار به «رقابت بین شرکت‌های فراملی برای تثبیت و تحکیم شبه‌انحصارها بر معماری اطلاعاتی جدید» اشاره می‌کنند؛ و اذعان می‌کنند که این امر «خطوط جدیدی از نابرابری و طرد را هم در کشورهای غالب و به‌ویژه خارج از آن‌ها» به وجود می‌آورد [۵۲] و با وعده‌های دموکراتیک و برابرطلبانه‌ی فناوری جدید که هارت و نگری بر آن تأکید دارند، در تضاد است. با این حال، آن‌ها درباره‌ی پویایی‌های واقعی بخش‌های جدید ارتباطات سرمایه‌داری، از جمله اضافه‌تولیدی که منجر به بحران امروزی در صنایع مخابرات و صنایع وابسته شده، و نیز در شرکت‌های بازاریابی، حسابداری و مدیریت جهانی جدید هم‌چون انرون و اندرسن (که گزارش‌های آن‌ها رسانه‌ها را پر کرده است) چیز زیادی نمی‌گویند. آیا باید این بحران‌ها را به عنوان شواهدی بر این که نظام مالکیت خصوصی در آستانه‌ی سقوط است درک کنیم؟ هارت و نگری ادعا می‌کنند که «مالکیت خصوصی... در این وضعیت جدید، دنیایی از تولید که شامل ارتباطات و شبکه‌های اجتماعی، خدمات تعاملی و زبان‌های مشترک است... دیگر کم‌تر به اشیای مادی‌ای که ساخته و مصرف می‌شوند، بلکه بیش‌تر به خدمات و روابط مشترک تولیدی تعلق دارد.» [۵۳] بدون یک اقتصاد سیاسی که نظریه‌ای از بحران در سرمایه‌داری اطلاعاتی به ما ارائه دهد، از این چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ آیا این مالکیت خصوصی است که در شیوه‌ی تولید پست‌مدرن از واقعیت جدا شده، چنان که هارت و نگری می‌گویند؟ یا این که آن‌ها خود دچار این توهم‌اند؟

نظریه‌ی انقلاب در مقابل امپراتوری: انبوهه‌ای از طفره‌روی

تمایزی که هارت و نگری قصد دارند میان امپراتوری جدید امروز (و «منافع امپراتوری» آن) و امپریالیسم قدیم («منافع امپریالیستی») قائل شوند، واقعاً مهم است. اما این تمایز تنها از طریق رویکردی به

سرمایه‌داری معاصر قابل فهم است که بسیار فراتر از آنچه هارت و نگری قادر به نشان دادن هستند، عمل می‌کند و آن فرآیندهای جهانی‌شدن اقتصادی، سیاسی و نظامی را آشکار می‌سازد که به واسطه‌ی آن‌ها، مشخصاً دولت آمریکا، و نه آن مفهوم بی‌شکل «امپراتوری» که در واکاوی نظری هارت و نگری حضور دارد، «تور خود را به گونه‌ای فراگیر پهن می‌کند تا تمام روابط قدرت را در نظم جهانی خود دربرگیرد». هارت و نگری می‌پذیرند که این امپراتوری جدید و فرآیندهای زیربنایی آن «متناقض بوده و متناقض باقی خواهد ماند». مهم‌تر از همه، منظور آن‌ها این است که با وجود مشروعیت‌یافتن این امپراتوری بر اساس ارزش‌های جهانی صلح و عدالت، «در قالب اجماعی که در اطراف جهان در میان «توده‌ها» شکل گرفته باشد، متجسم نخواهد شد». اما هم‌هنگام، استنتاج آن‌ها از این ملاحظه که به این انگاره راه می‌برد که «امپراتوری در بحران زاده می‌شود و خود را در بحران نشان می‌دهد» [۵۴] — که بر اساس این باور آن‌هاست که تمامی نظم‌های مستقر «همیشه در بحران» هستند [۵۵]، نوعی افراط مفهومی است که در سراسر کتاب به چشم می‌خورد — آن‌ها تضادها و ناپایداری‌ها را با بحران‌های نظام‌مند مجزا اشتباه می‌گیرد. این برداشت هم‌چنین با استدلال خودشان، که در مقدمه‌ی این متن نقل شده بود یعنی استدلال مرتبط با چگونگی جلوگیری و کنترل بحران‌ها در نظم امپراتوری جدید، متناقض است و هم‌چنین تا حدی از مشروعیتی که «انبوهه» به امپراتوری جدید آمریکا می‌بخشند، غفلت می‌کند، امری که نمی‌توان به سادگی از آن چشم‌پوشی کرد و چنانکه خواهیم دید هارت و نگری تمایل به این کار دارند.

پس از نگارش مطالب زیادی در کتاب در ستایش خلاقیت قانونی دولت آمریکا و طبقه حاکم آن، کلید درک گذشته و تعیین آینده همانا در نهایت در دستان پرولتاریای آمریکایی قرار می‌گیرد. آن‌ها به‌ویژه در یک بخش شگفت‌انگیز از توضیحات خود درباره‌ی ظهور امپراتوری، اصرار دارند که این نظم جهانی جدید در واقع با «قدرت و خلاقیت پرولتاریای آمریکا» تعیین می‌شود [۵۶] که به زعم آن‌ها «آرزوها و نیازهای کارگران بین‌المللی یا چندملیتی را به طور کامل‌تری بیان می‌کند». هارت و نگری به جای این که این پرولتاریا را به دلیل «نمایندگی ضعیف حزبی و اتحادیه‌ای» خود «ضعیف» بدانند، چنان که معمولاً تصور می‌شود، به طرز اغراق‌آمیزی حتی از نظر خودشان که خود را اتونومیست می‌دانند، طبقه‌ی کارگر آمریکا را «قدرت‌مند» می‌دانند، چرا که تصور می‌کنند بزرگ‌ترین فضیلت کارگران در این است که یا سازمان‌دهی نشده باقی بمانند یا سازمان‌دهی نمی‌شوند («درون» و هم‌چنین «بیرون کارخانه‌ها») و بدین ترتیب می‌توانند بیش‌ترین درجه‌ی «تضادآفرینی» را نشان دهند و «تهدیدهای جدی و جای‌گزین‌های خلاقانه» به‌وجود آورند. آن‌ها در تایید این ادعا، به جای ارائه‌ی رویدادها یا اعمال واقعی، چیزی بیش از موارد زیر ارائه نمی‌دهند:

«جنبش‌های دهه‌ی ۱۹۶۰ آگاهی سرمایه‌داری از نیازش به تغییر پارادایم تولید را پیش‌بینی و شکل و ماهیت آن را دیکته کردند... [سرمایه] به دلیل توسعه‌ی کار غیرمادی تهدید شد، زیرا می‌دانست که تحرک عرضی و ترکیب نیروی کار جهانی ظرفیت ایجاد بحران‌ها و تضادهای طبقاتی جدیدی را در سطحی فراهم می‌آورد که پیش‌تر هرگز تجربه نشده بود. بازسازی تولید، از فوردیسم به پسا فوردیسم، از مدرنیزاسیون به پسامدرنیزاسیون، با ظهور ذهنیت جدیدی پیش‌بینی شده بود... سرمایه‌نیازی به ابداع یک پارادایم جدید نداشت (حتی اگر قادر به این کار بود) زیرا این لحظه واقعاً خلاقانه قبلاً اتفاق افتاده بود. مشکل سرمایه‌بیش‌تر تسلط بر یک ترکیب جدید بود که به صورت خودمختار تولید شده و در رابطه جدیدی با طبیعت و کار تعریف شده بود، رابطه‌ای از تولید خودمختار... تنها ساختار سرمایه‌ای که قادر به شکوفایی در جهان جدید خواهد بود، آن‌هایی هستند که خود را با ترکیب جدید غیرمادی، تعاونی، ارتباطی و عاطفی نیروی کار تطبیق دهند و بر آن حکمرانی کنند. [۵۷]

آنها در غیاب هرگونه شواهد واقعی برای این ادعای چشم‌گیر، در عوض یک اصل روش‌شناختی ارائه می‌کنند (که به نظر می‌رسد هم‌چنین به آن‌ها اجازه می‌دهد که زمان زیادی را برای توضیح «نبوغ سیاست‌مداران و سرمایه‌داران آمریکایی» در عملکرد امپراتوری صرف نکنند — نظیر بررسی‌شان درباره‌ی دوره‌ای از ۱۷۷۶ تا میانه‌ی سده‌ی بیستم):

ما باید فراتر از منطق فوری استراتژی و برنامه‌ریزی سرمایه‌داری نگاه کنیم... برای درک این فرآیند از منظر عناصر فعال آن، لازم است دیدگاه طرف مقابل را اتخاذ کنیم — یعنی دیدگاه پرولتاریا به همراه بقیه جهان غیرسرمایه‌داری که به تدریج به روابط سرمایه‌داری کشیده می‌شوند. قدرت پرولتاریا محدودیت‌هایی را بر سرمایه تحمیل می‌کند و نه تنها بحران را تعیین می‌کند بلکه ماهیت تحول را نیز مشخص می‌کند. پرولتاریا در واقع شکل‌های اجتماعی و تولیدی را که سرمایه در آینده اتخاذ خواهد کرد، ابداع می‌کند. [۵۸]

ما معمولاً تلاش برای قرار دادن مبارزه‌ی طبقاتی در مرکز هر تحلیل از توسعه سرمایه‌داری را تحسین می‌کنیم (و تلاش هارت و نگری برای ادغام این مفهوم دست‌کم به عنوان یک پادزهر خوش‌آمد برای اثر اخیر رابرت برنر است، حتی اگر هم‌زمان به سوی افراط دیگری بروند و به سادگی اهمیت رقابت سرمایه‌داری در مرکز تحلیل او نادیده بگیرند). [۵۹] اما قدرت بلامنازع پرولتاریای آمریکای معاصر که آن‌ها مایلند به توده‌های جهان نیز نسبت دهند، هرگز نمی‌تواند تحت هیچ بررسی جدی پایدار بماند، و هم‌چنین ما را در توسعه‌ی استراتژی‌های انقلابی کافی پیش نمی‌برد. اساساً هیچ مکانی برای ریشه‌دواندن سیاست‌های جدی تحول‌آفرین در دنیایی که از یک امپراتوری مجازی و یک پرولتاریای مجازی تشکیل شده است، وجود ندارد.

پرولتاریای مجازی چیست؟ ما می‌توانیم با تعریف آن‌ها موافق باشیم که این پرولتاریا طبقه کارگر را فراتر از کارگران صنعتی سنتی و فراتر از جهان کار خود می‌برد (اگرچه هر دوی این اصلاحات اکنون دیگر هیچ تازگی ندارند) و ما تلاش آن‌ها را برای یافتن یک هسته‌ی استراتژیک جدید در میان پرولتاریای گسترده‌تر تحسین می‌کنیم. اما آیا واقعاً می‌توانیم به مقاومت و اعتمادبه‌نفس جدیدی که هارت و نگری در میان کارگران جدید اطلاعاتی و خدماتی مشاهده می‌کنند، اعتبار بدهیم؟ آیا آن‌ها چیزهای جدیدی می‌دانند، کنترل بیش‌تری بر محل کار خود دارند، به گونه‌ای متفاوت با یک‌دیگر ارتباط دارند، با انتظارات متفاوتی به کار می‌آیند، با رؤیاهای متفاوتی به خانه می‌روند؟ آیا آن‌ها لزوماً مشتریان خود را به عنوان متحدان بالقوه می‌بینند، آیا این تجربه لزوماً حس جدیدی از جمع‌گرایی را ایجاد می‌کند؟ آیا کار آن‌ها ذاتاً اجتماعی‌تر از هم‌کاری اجتماعی‌ای است که در تولید کالاها درگیر است؟ یا همانند پرولتاریای صنعتی، انسانیت آن‌ها با زمینه‌ای که در آن تکنولوژی تعامل انسانی را میانجی‌گری می‌کند محدود شده، مگر و تا زمانی که انسان‌ها از طریق مبارزه ظرفیت‌های عاملیت خود را کشف کنند؟

حتی مشکلات بیش‌تری نیز در نحوه‌ی ارتباط مبهم آن‌ها میان این هسته‌ی استراتژیک پرولتاریا با «انبوهی» امروز وجود دارد. هر دو اصطلاح شامل دسته‌بندی‌های وسیعی از ستم (جنسیت، نژاد، قومی-ملی و غیره) هستند، اما آن‌چه به‌ویژه دومی را مشخص می‌کند «تحرک و چندگونگی جدید سوژه‌ها» است؛ جایی که «خانه‌به‌دوشی و اختلاط نژادی به عنوان موضوعات فضیلت‌مند ظاهر می‌شوند»، و جایی که «قدرت‌گردش» در مرزها به‌عنوان «خلاقانه‌ترین نیروی» رهایی‌بخش امروز ظاهر می‌شود. [۶۰] آن‌ها به‌درستی می‌پرسند که در کجا «بخش‌های بزرگ نوآور تولید غیرمادی، از طراحی تا مد و الکترونیک تا علم بدون "کار غیرقانونی" توده‌های عظیمی که به‌سوی افق‌های درخشان ثروت و آزادی سرمایه‌داری بسیج شده‌اند؟» اما چه چیزی آن‌ها را انقلابی‌تر از نسل‌های پیشین مهاجران می‌سازد؟ آیا تمایل آن‌ها برای رهایی، که در واقع پس از تمام رنج‌ها و شکست‌هایی که این مهاجرت را ناگزیر می‌کند واقعی است، به آن‌ها اجازه می‌دهد تا «فضاهای جدیدی را بازپس گیرند، که در اطراف آن‌ها آزادی‌های جدید...، شکل‌های جدیدی از زندگی و هم‌کاری ساخته می‌شود»، تقریباً به همان اندازه که به گفته‌ی هارت و نگری از دولت و سرمایه‌مستقل‌اند؟ آیا آن‌ها کم‌تر از دیگران مستعد گرفتار شدن در دام رؤیای آمریکایی‌اند؟ درحالی‌که هارت و نگری در آن‌چه انبوهه در این زمینه نشان داده به گزافه‌گویی می‌افتند، به‌یکباره بسیار واقع‌بین‌تر می‌شوند:

«با این حال، به رسمیت شناختن خودمختاری انبوهی متحرک تنها ما را به پرسش واقعی رهنمون می‌سازد. آن‌چه باید درک کنیم این است که چگونه انبوهه به‌عنوان یک قدرت سیاسی ایجابی سازمان‌دهی و بازتعریف می‌شود... این ما را به پرسش‌های اساسی بازمی‌گرداند: چگونه کنش‌های انبوهه سیاسی

می‌شود؟ چگونه انبوهه می‌تواند انرژی‌های خود را در برابر سرکوب و تقسیم‌های سرزمینی بی‌وقفه‌ی امپراتوری سازمان‌دهی و متمرکز کند؟» [۶۱]

این‌ها واقعاً پرسش‌های مناسبی هستند، اما وقتی هارت و نگری می‌پرسند «چه وظیفه‌ی مشخص و انضمامی به این پروژه سیاسی جان می‌بخشد؟» [۶۲]، پاسخی که می‌دهند گویاست. آن‌ها اذعان می‌کنند که شیوه‌شان در طرح مسئله «تا حدودی انتزاعی باقی می‌ماند» و تصدیق می‌کنند که «در این مقطع نمی‌توانند بگویند» چه «پراتیک‌های مشخص و انضمامی به این پروژه جان می‌بخشند.» [۶۳] در عوض، با ارائه‌ی برنامه‌ای شامل سه مطالبه‌ی سیاسی مرکزی نتیجه‌گیری می‌کنند: شهروندی جهانی، درآمد سالانه‌ی تضمین‌شده، و حق بازتصرف. نخستین این‌ها، یعنی «شهروندی جهانی»، اساساً شامل جهان‌شمول‌سازی برابری لیبرالی است که در چارچوب دولت-ملت وعده داده شده است. با این‌که این مطالبه به لحاظ تاریخی مترقی است و قطعاً برای مبارزه‌ی فوری به‌منظور محدود کردن استثمار کارگران بدون مدارک قانونی از طریق اعطای حمایت قانونی حیاتی است، اما چندان تحول‌آفرین به‌نظر نمی‌رسد. در سطح داخلی، تداوم نابرابری‌های طبقاتی همان پرسش‌های اساسی قدیمی را درباره ترجمه‌ی شهروندی به حقوق واقعی (مانند امنیت شغلی و میزانی از دموکراسی در محل کار) مطرح می‌کند؛ در هر صورت، دوباره به مطالبه از دولت‌های ملی برمی‌گردیم. در سطح بین‌المللی، این مطالبه این موضوع را پیش می‌کشد که آیا تمرکز استراتژیک بر تسهیل جابه‌جایی جغرافیایی (که به‌طور اجتناب‌ناپذیری به نفع برخی افراد و طبقات است) توسعه‌ی جوامع و مناطق فقیری را که مهاجران از آن‌ها مهاجرت می‌کنند، تحت تأثیر قرار می‌دهد یا نه. به علاوه، اعمال و محتوای چنین مطالبه‌ای پیچیدگی‌های متعددی را مطرح می‌کند: هارت و نگری چه استانداردها و محدوده‌ای از حقوق را پیشنهاد می‌کنند؟ این حقوق چگونه در سراسر دولت‌ها تضمین خواهند شد؟ از چه کسانی خواسته می‌شود این حقوق را فراهم کنند؟

مطالبه‌ی دوم به مسئله چگونگی تحقق حقوق اجتماعی اساسی برای برابری شرایط درون لیبرالیسم می‌پردازد — یعنی یک دستمزد اجتماعی و حداقل درآمد تضمین‌شده برای همه. اما اگرچه این مطالبه پیشرفتی نسبت به لیبرالیسم محسوب می‌شود، هم‌چنان به‌طور اساسی در سنت سوسیال‌دموکراتیک باقی می‌ماند که بر حوزه‌ی توزیع تمرکز می‌کند و نه بر روابط اجتماعی تولید. (در واقع، ایده یک حداقل تضمین‌شده را روشن‌فکران جناح راست لیبرالتارین مانند میلتون فریدمن در دهه‌ی ۱۹۷۰ مطرح کردند که آن را راهی برای عقلانی‌سازی و نیز غیرسیاسی‌سازی رفاه می‌دیدند). البته می‌توان این مفهوم را با تعیین سطحی از حداقل درآمد که در عمل نیروی کار را غیرکالایی و عملکرد بازارهای کار سرمایه‌داری را مختل می‌کند، رادیکالیزه کرد. این موضوع اما مسئله‌ی پیچیده دیگری را نادیده می‌گیرد: پیامدهای این مطالبه بر مشروعیت آن در میان طبقه کارگر شاغل چیست؟ در چارچوب سرمایه‌داری کنونی، کسانی که کار

می کنند نه فشار انضباطی لازم را دارند و نه ظرفیت تولیدی کافی برای تأمین آن «حداقل» بالای موردنظر را. اما اگر این مشکل به مطالبه‌ی گام‌های فوری برای پایان دادن به قدرت سرمایه و حذف سرمایه‌داری منجر شود، چرا تظاهر کنیم که این مطالبه برای یک درآمد تضمین شده، مطالبه‌ای است مربوط به دوران گذار؟

و سرآن‌جام، به مطالبه‌ی سوم می‌رسیم: «بازپس‌گیری وسایل تولید... و دسترسی آزاد و کنترل بر دانش، اطلاعات، ارتباطات و تأثیرات». این همان مطالبه‌ی سنتی سوسیالیستی است که هارت و نگری نیز به آن اذعان می‌کنند. [۶۴] این مطالبه به‌راستی رادیکال است و همین رادیکالیسم آن را از دو پیشنهاد دیگر جدا می‌کند. به همین دلیل، این مطالبه مستقیماً پرسش‌های بنیادی را که هارت و نگری مطرح کرده ولی پاسخی برای آن ارائه نداده‌اند، دوباره زنده می‌کند: چه نوع جنبش‌هایی در واقع می‌توانند ظرفیت‌های ایدئولوژیک و سازمانی مستقل برای بازپس‌گیری وسایل تولید و ارتباطات از سرمایه را پرورش دهند؟ چه نوع جنبش‌هایی می‌توانند قدرت دولتی را به‌دست بگیرند و آن را به‌گونه‌ای رادیکال دموکراتیک کنند، به نحوی که این قدرت به ابزاری برای بسیج «انبوهه» به‌منظور دموکراتیک‌سازی اقتصاد و ارتباطات تبدیل شود؟

به‌رغم ادعاهای مخالف، «ضد‌امپراتوری» هارت و نگری در مورد مقاومت در برابر امپراتوری است، نه تحول آن. البته مقاومت امر مطلوبی است؛ زیرا فضایی برای امید و توسعه‌ی امید به سیاستی پایدار ایجاد می‌کند. اما مقاومت به عنوان هدفی فی‌نفسه، خطراتی نیز به همراه دارد. مسئله فقط این نیست که این مقاومت به اندازه کافی پیش نمی‌رود، بلکه این خطر نیز وجود دارد که دستاوردهای حاصل را تحلیل برد. افزون بر این، در حدی که این رویکرد ماجراجویی را ترغیب کند، می‌تواند سبب جدا شدن مبارزه‌جویی از پایگاه خود شود، به‌جای آن که پیوندهایش با آن پایگاه را تقویت کند، با تمام پیامدهایی که این امر برای انزوا و سپس سرکوب در پی خواهد داشت.

این نکات انتزاعی نیستند. ناتوانی در بهره‌گیری از مبارزات، در تبدیل آن‌ها به تلاش‌هایی انباشتی و نه پراکنده، و محدود کردن زمینه برای سرکوب دولتی، از زمان مبارزات دانش‌جویی و کارگری اواخر دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ گریبان‌گیر چپ بوده است. و در اندیشیدن به آینده‌ی جنبش ضد جهانی‌سازی این نگرانی امروز کم‌تر از گذشته نیز نیست. [۶۵]

شکست در فراتر رفتن از مقاومت را، البته، به‌سختی می‌توان به پای هارت و نگری و اتونومیست‌های متأثر از نگری گذاشت؛ این شکست شکستی جمعی است. این که به نظر می‌رسد هارت و نگری آن تاریخ و سیاست‌هایش را به چالش می‌کشند، مشکلی نیست؛ ناامیدی از این است که آنان به اندازه‌ی کافی پیش

نمی‌روند. تفاوتی هست بین پذیرفتن شکست‌های گذشته برای حرکت رو به پیش، و ارتقا دادن آن شکست‌ها — همان‌طور که هارت و نگری در بحث‌شان درباره‌ی طبقه‌ی کارگر آمریکایی آن‌جام می‌دهند — به مرتبه‌ی پیروزی. این کار نه‌تنها از آموختن از شکست‌های تاریخی جلوگیری می‌کند و پرسش‌های حیاتی را مسدود می‌سازد، بلکه به ایجاد موانعی برای یافتن راه‌بردی بهتر نیز می‌آید. افزون بر این، نمی‌توان نپرسید که آیا نگرش آن‌ها به مقاومت به‌عنوان راه‌برد، پارامترهای تحقیق نظری‌شان را تحت تأثیر قرار داده یا نه. نکته‌ای نگران‌کننده این است که یک نظریه‌پرداز برجسته‌ی اتونومیسیم طبقه‌ی کارگر همانند نگری، که ایمانش به خودانگیختگی طبقه‌ی کارگر پیش‌تر نادرست از آب درآمده بود، اکنون دلیل تازه‌ای برای سیاستی مشابه پیدا می‌کند. مسئله‌ای که باید بر آن تأکید کنیم این است که موضوع تعهد ما به رهایی انسانی نیست که محرک تعهد ما به مطالعات نظری می‌شود — این امری است مفروض. بلکه مسئله این است که تنها در صورتی می‌توانیم به آن تعهد و آرمان یاری رسانیم که، به‌گفته‌ی مارکس، نظریه‌ی ما بی‌رحمانه به حقیقت جهان پایبند باشد و به‌طور مداوم نظریه و عمل خود را بازنگری کنیم، زیرا این بازنگری شرطی است برای یک کنش مؤثر و نهایی.

هارت و نگری در نقدهای خود از پیامبران دروغین بنیادگرایی دینی و پسامدرنیسم آکادمیک به این اصول وفادار هستند. آن‌ها این دو گفتمان را، به‌رغم تضاد آشکارشان، به شکل متناقضی «به هم پیوسته» می‌بینند؛ زیرا نه‌تنها در یک زمان پدید آمده‌اند، بلکه به یک موقعیت واحد نیز پاسخ می‌دهند. افزون بر این، هر دو به یک اندازه از شناخت روشن «ساختارها و منطق‌های قدرت در جهان معاصر» ناتوان هستند. این ناتوانی از آن روست که آن‌ها این قدرت را از منظر دوگانگی‌هایی چون «آمیختگی در برابر خلوص، تفاوت در برابر هویت، و پویایی در برابر سکون» تحلیل می‌کنند. [۶۶]

رویکرد انتقادی خود هارت و نگری که «به نیاز به یک بازسازی ایدئولوژیک و مادی واقعی از نظم امپراتوری» می‌پردازد، [۶۷] در حقیقت بسیار بهتر است. بنابراین، به طرز ناراحت‌کننده‌ای این کتاب نتوانسته است، به دلایلی که اشاره کردیم، به استانداردی که خود نویسندگان برای رویکرد انتقادی تعیین کرده‌اند، وفادار بماند؛ رویکردی که به گفته‌ی خودشان «باید به‌طور مداوم تلاش کند قدرت‌های خود را بر ماهیت رویدادها و تعیین‌های واقعی فرآیندهای امپراتوری که امروزه جریان دارند، متمرکز کند.»

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از Leo Panitch and Sam Gindin از *Gems and Baubles in Empire* که در این لینک یافته می‌شود.

[۱]. کتاب *امپراتوری* به تازگی در فهرست پنج کتاب پرفروش آمازون قرار گرفت.

[2]. Hardt and Negri 2000, p. xiv.

[3]. Hardt and Negri 2000, pp. 8–9.

[4]. Hardt and Negri 2000, pp. 9–10.

[5]. Hardt and Negri 2000, p. 73.

[6]. Hardt and Negri 2000, p. 83.

[7]. Hardt and Negri 2000, p. 87.

[8]. Hardt and Negri 2000, p. xvii.

[9]. Hardt and Negri 2000, p. 205.

[10]. Hardt and Negri 2000, p. xii.

[۱۱]. باید توجه داشت که هارت و نگری در یک یادداشت به آثار انتقادی عمومی درباره‌ی مصرف نامکفی اشاره می‌کنند. آن‌ها در این زمینه تا حدودی مرکزی بودن مصرف نامکفی را تعدیل می‌کنند، اما بعداً بدون هیچ تأثیری به آن ادامه می‌دهند. آن‌ها به انتقادها پاسخ نمی‌دهند، بلکه صرفاً تأکید می‌کنند که «مارکس و لوکزامبورگ ... یک مانع اقتصادی را شناسایی کردند که کمک می‌کند تا توضیح دهد چگونه سرمایه به‌طور تاریخی به گسترش، حرکت به خارج و گنجاندن بازارهای جدید در قلمرو خود سوق داده شده است» (Hardt and Negri 2000, p. 449, note 3). برای داده‌های مفید درباره‌ی تجارت و سرمایه‌گذاری در این دوره، به کتاب‌های Kenwood and Loughheed 1999 و O-Rourke and Williamson 2000 بنگرید.

[۱۲]. این غفلت با عدم توجه به واکنش‌ها در دنیای غیرسرمایه‌داری همراه است. همان‌طور که برون‌سپاری‌های تجاری با شورش‌ها مواجه شدند، قدرت‌های امپریالیستی مجبور شدند به‌طور درونی گسترش یابند تا موقعیت‌هایی را تحکیم کنند که در بسیاری از موارد، منافع نهایی‌شان مشکوک بود. برای اطلاعات بیش‌تر بنگرید به Robinson and Gallagher 1961, pp. 462–72.

[۱۳]. کائوتسکی پیش‌بینی کرده بود که دولت‌های سرمایه‌داری لزوماً جنگ نخواهند کرد. لنین اعتراض کرد که هرگونه اشاره به این که رقابت امپریالیستی ممکن است به سرمایه‌داری «صلح‌آمیز» منجر شود، در شرایط سیاسی جنگ جهانی اول، تأثیر سیاسی فراخوان به انقلاب را که تنها راه پیش‌رو است، کاهش می‌دهد. رد تحلیل کائوتسکی توسط لنین از طریق یک جدل هم‌زمان، مشکل عمومی‌تری را مطرح کرد — یعنی سیاسی‌سازی بیش از حد نظریه.

[14]. Hardt and Negri 2000, pp. 14–15.

[15]. Hardt and Negri 2000, p. 3.

[16]. Hardt and Negri 2000, p. xiv. *Emphasis in text.*

[17]. Hardt and Negri 2000, p. 160.

[18]. Hardt and Negri 2000, p. 87 & p. 113.

[19]. Hardt and Negri 2000, p. 146.

[20]. Hardt and Negri 2000, p. 169.

[21]. Hardt and Negri 2000, pp. 160–1.

[22]. Hardt and Negri 2000, p. 164.

[23]. Hardt and Negri 2000, pp. 166–7.

[24]. Hardt and Negri 2000, p. 172.

[25]. Hardt and Negri 2000, p. 173.

- [26]. Hardt and Negri 2000, p. 176.
 [27]. Hardt and Negri 2000, p. 179.
 [28]. Hardt and Negri 2000, p. 266.
 [29]. Hardt and Negri 2000, p. 184.
 [30]. Hardt and Negri 2000, p. 15.
 [31]. Hardt and Negri 2000, p. 181.
 [32]. Hardt and Negri 2000, p. 18.
 [33]. Hardt and Negri 2000, p. 180.
 [34]. Hardt and Negri 2000, p. 9.
 [35]. Hardt and Negri 2000, p. 5.
 [36]. Hardt and Negri 2000, p. 309–13.
 [37]. Hardt and Negri 2000, p. 310. Emphasis added.
 [38]. Hardt and Negri 2000, p. 347.
 [39]. Hardt and Negri 2000, p. 151.
 [40]. Callinicos 2001, p. 51.
 [41]. Hardt and Negri 2000, p. 285.
 [42]. Hardt and Negri 2000, p. 289.
 [43]. Hardt and Negri 2000, p. 290.

[۴۴]. به عنوان مثال، جنرال موتورز ممکن است به طور کلی جهانی‌تر باشد، اما بیش از ۹۵ درصد از قطعات و نیروی کار در وسایل نقلیه‌ای که در آمریکای شمالی مونتاژ می‌شود، از داخل آمریکای شمالی تأمین می‌شود.

- [45]. Hardt and Negri 2000, p. 285.
 [46]. Hardt and Negri 2000, p. 287.
 [47]. Hardt and Negri 2000, p. 293.
 [48]. Data from US Department of Labor, December 2001.
 [49]. Hardt and Negri 2000, p. 293.
 [50]. Hardt and Negri 2000, p. 290.
 [51]. Hardt and Negri 2000, p. 298.
 [52]. Hardt and Negri 2000, p. 300.
 [53]. Hardt and Negri 2000, p. 302.
 [54]. Hardt and Negri 2000, p. 20.
 [55]. Hardt and Negri 2000, p. 4.
 [56]. Hardt and Negri 2000, pp. 268–9.
 [57]. Hardt and Negri 2000, p. 269.
 [58]. Hardt and Negri 2000, p. 268.
 [59]. See Brenner 1998; and Gindin 2001.
 [60]. Hardt and Negri 2000, pp. 362–3.
 [61]. Hardt and Negri 2000, p. 368.
 [62]. Hardt and Negri 2000, pp. 399–400.
 [63]. Hardt and Negri 2000, p. 400.
 [64]. Hardt and Negri 2000, pp. 406–7.

[۶۵]. این محدودیت در مقاومت ممکن است توضیح دهد چرا کتاب *امپراتوری* در میان چپ و جریان اصلی محبوبیت دارد. در چپ، این که *امپراتوری* فراتر از مقاومت نمی‌رود، برای برخی به راحتی پذیرفته می‌شود (با توجه به تاریخ اخیر

ما، فراخوان پرشور آن‌ها برای مبارزه حداقل امیدوارکننده است) و دیگران با آسودگی با آن مواجه می‌شوند (چرا که سوالات دشوار و ناراحت‌کننده مطرح نمی‌شوند). برای جریان اصلی، **امپراتوری** یک ماجراجویی اما در نهایت بی‌خطر ارائه می‌دهد: جهانی‌شدن قرار است بماند، امپریالیسم آمریکا از مد افتاده، **امپراتوری** آنقدر زودگذر است که نیازی به تفکر درباره آن نیست، و احتمال فوران خودجوش از سوی کارگران اطلاعاتی یا یک انبوهه‌ی مبهم به‌ندرت دلیلی برای بی‌خوابی شبانه است. این ویژگی در **امپراتوری** در آخرین کلمات آن، جایی که هارت و نگری به «سبکی و شادی سرکوب‌ناپذیر کمونیست بودن» اشاره می‌کنند، گنجانده شده (Hardt and Negri 2000, p. 413). کدام چپ‌گرایی با دیدن کتابی که در حال حاضر به‌طور گسترده‌ای خوانده می‌شود، تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد؟ اما این کلمات بندی را به پایان می‌رسانند که در آن سنت فرانسیس آسیسی به‌عنوان نمونه‌ای از مبارزات کمونیستی مطرح شده. آیا کمونیسم محبوب است یا خنثی؟

[66]. Hardt and Negri 2000, pp. 149–50.

[67]. Hardt and Negri 2000, pp. 47–8.

منابع

Brenner, Robert 1998, 'The Economics of Global Turbulence', *New Left Review*, I, 229: 1–264.

Callinicos, Alex 2001, 'Tony Negri in Perspective', *International Socialism*, 92: 33–61.

Gindin, Sam 2000, 'Turning Points and Starting Points: Brenner, Left Turbulence and Class Politics', in *Working Classes/Global Realities: Socialist Register 2001*, edited by Colin Leys and Leo Panitch, London: Merlin. Hardt, Michael and Antonio Negri 2000, *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kenwood, George and Alan Loughheed 1999, *The Growth of the International Economy 1820–2000*, London: Routledge.

O-Rourke, Kevin and Jeffrey Williamson 2000, *Globalization and History*, Cambridge, MA: MIT Press.

Robinson, Ronald and John Gallagher 1961, *Africa and the Victorians*, London: Macmillan.

US Department of Labor, December 2001, 'Labor Force Projections, 2000–2010', *Monthly Labor Review*: <http://www.bls.gov/emp/home.htm>

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4p9>



خشونت و مردانگی: رویکردی مارکسیستی
به مناسبت ۲۵ نوامبر روز جهانی مبارزه با خشونت علیه زنان

۲۴ نوامبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: جیمز مک کیب

ترجمه‌ی: فرزانه راجی

در دنیایی زندگی می‌کنیم که از خشونت اشباع شده است. این روزها زندگی میلیون‌ها انسان در اثر جنگ، پاک‌سازی قومی و حتی نسل‌کشی زخم برداشته است. از آن‌جا که سرمایه‌داری نظامی اقتصادی مبتنی بر رقابت و استثمار است، فردگرایی، خودشیفتگی، تهدید، اجبار و سوءاستفاده با تاروپود آن عجین شده است. این نظام به مردم از هر جنسیت آسیب می‌رساند و آن‌ها را مورد خشونت قرار می‌دهد که در نتیجه اغلب به شیوه‌هایی سمی و تجاوزکارانه رفتار می‌کنند. با این حال، در جامعه‌ی سرمایه‌داری رابطه‌ی بسیار خاصی بین خشونت و مردانگی وجود دارد.

عمدتاً مردان [۱] عاملان ارتکاب خشونت جسمانی در سراسر جهان هستند، اما به ندرت درباره‌ی این جنبه از خشونت جنسیتی اظهار نظر می‌شود. به جای انتشارِ آمارِ «تعداد مردانی که در سال به زنان تجاوز می‌کنند»، آمارهای منتشر شده در مورد «تعداد زنانی است که در سال مورد تجاوز قرار می‌گیرند». بیست‌وپنجم نوامبر روز جهانی منع خشونت علیه زنان است، اما مشکلِ اصطلاحِ خشونت علیه زنان این است که عامل فعال را از جمله حذف می‌کند. به همین دلیل، بسیاری از مبارزان ضد خشونت به جای آن از اصطلاح «خشونتِ مردان علیه زنان» استفاده می‌کنند تا متداول‌ترین گروه از مجرمان را در کانون توجه قرار دهند. این اصطلاح جدید تمرکز را به چگونگی ارتباط اجتماعی شدن مردان با شیوع خشونت در جامعه‌ی سرمایه‌داری معطوف می‌کند.

نتیجه‌ی «پسران پسر خواهند شد»

بهنجار کردن خشونت جنسی با بهنجار کردن خشونتِ مردان همراه است. هنجارهای خطرناک و ضد اجتماعی رفتاری مردانه بسان امری طبیعی و عادی توجیه شوند. مفهوم «پسرها همین‌طورند» در زبان روزمره رفتارهای مسئله‌ساز را مشروع جلوه می‌دهد و در مقابل هیچ اصطلاحی معادل «دخترها همین‌طورند» وجود ندارد. حتی اگر کسی مشروعیت مفهوم «پسرها همین‌طورند» را رد کند، این اصطلاح معنای خاصی دارد، در حالی که «دخترها همین‌طورند» فاقد معنای مشخص یا بار معنایی خاص است.

از آن‌جا که خشونت جنسی بسیار بهنجار شده است، غالب مردانی که مرتکب تجاوز می‌شوند خود را متجاوز نمی‌دانند. هنگامی که سوءرفتار به صورت انتزاعی مورد بحث قرار می‌گیرد، رسانه‌ها تمایل دارند که متجاوزان را هیولا یا عجیب و غریب معرفی کنند و اعمال آن‌ها از هر زمینه‌ی اجتماعی حذف می‌شود. در واقع، بسیاری از سوءاستفاده‌کنندگان و متجاوزان پدران، معلمان، پزشکان، مربیان و رهبرانی بسیار «بهنجار» هستند. اما اغلب، زمانی که نمونه‌های خاصی از خشونت جنسیتی و زن‌کشی مورد بحث قرار می‌گیرد، مرتکبان آن‌ها رنگ انسانی به خود می‌گیرند، به‌ویژه اگر سفیدپوست یا مردان «محترم» طبقه‌ی متوسط یا طبقه‌ی بالا باشند. نمونه‌ای واضح و تلخ از این دست اتفاق‌ها در کانتی کلر در نوامبر ۲۰۲۳ رخ داد، زمانی که زنی به دست شوهر ۳۰ ساله‌ی خود به قتل رسید و مرد سپس خودش را کشت. کشیشی که ریاست مراسم تشییع جنازه‌ی مشترکِ قربانی و عامل زن‌کشی را برعهده داشت، علت مرگ آن‌ها را نادیده گرفت، اما در مورد «مهارت مرد در کباب‌پزی»، «عشق او به دوچرخه‌سواری» و «دوستان مهمم بسیاری که در باشگاه دوچرخه‌سواری دالمن داشت» سخن گفت. [۲]

هنگامی که مردان سفیدپوست آمریکایی اعمال تروریستی مانند حمله‌ی مسلحانه علیه مردم را مرتکب می‌شوند، رسانه‌ها و نهادهای گسترده‌تر به اغلب این مجرمان رنگ انسانی می‌دهند، بر سلامت روان آن‌ها

متمرکز می‌شوند یا سرگرم شدن‌شان به بازی‌های ویدیویی خشونت‌آمیز را از دلایل اعمال خشونت‌آمیز شدید می‌دانند. اما جنبه‌ی جنسیتی خشونت به‌ندرت توضیح داده می‌شود. در مقابل، هر زمان که فردی دگرپاش یا ترنس حمله‌ی مسلحانه‌ای علیه مردم انجام داده باشد، هویت جنسیتی‌اش به عنوان دلیل فرضی رفتار خشونت‌آمیزش کانون توجه رسانه‌ها قرار می‌گیرد. واقعیت در این مثال عکس این قضاوت‌ها را نشان می‌دهد. بایگانی حوادث خشونت‌آمیز مسلحانه [۳] بیش از ۴۴۰۰ حمله‌ی مسلحانه به مردم را در خلال دهه‌ی ۲۰۱۰ ثبت کرده است که در کم‌تر از ۱۰ مورد، مظنونان تراجنسیتی تشخیص داده شده بودند یعنی حدود ۰.۱۱ درصد از کل این حملات را شامل می‌شود. افزون بر این، پروژه‌ی بررسی خشونت (The Violence Project)، گروهی پژوهش‌گر [۴] که از ۱۹۶۶ داده‌های مرتبط به تیراندازی به مردم را در آمریکا بررسی می‌کند، دریافت که مردان (Cis men) با نسبت تکان‌دهنده‌ی ۹۸ درصد این جنایت‌ها را انجام داده‌اند. (هم‌چنین شایان ذکر است که یافته‌های بایگانی حوادث خشونت‌آمیز مسلحانه [۵] نشان می‌دهند که در ۶۸/۲ درصد موارد از تیراندازی‌ها به مردم بین سال‌های ۲۰۱۴ و ۲۰۱۹، کسانی که افراد خانواده یا شرکای زندگی خود را کشته یا به آن‌ها تیراندازی کرده‌اند، سابقه‌ی خشونت خانگی داشته‌اند.)

پدیده‌ی «متهم کردن متقابل» [۶]

مردی در کالیفرنیا در ۲۰۱۴، که بیانیه‌ای توهین‌آمیز و زن‌ستیزانه پیرامون انگیزه‌ی خود نوشته بود، حمله‌ی مسلحانه‌ی هولناکی به مردم کرد. زنان با استفاده از هشتگ توییتری «آری همه‌ی زنان» (#yesallwomen) در پاسخ به این مورد از تروریسم زن‌ستیزانه میلیون‌ها توییت منتشر کردند. شعار «بله همه‌ی زنان» در پاسخ به گزاره‌ی شایع «نه همه‌ی مردان» که مردم اغلب هنگام طرح استدلال‌های فمینیستی با آن‌ها در فضای مجازی مواجه می‌شوند، تنظیم شد. این شعار «بله همه‌ی زنان» این نظر را تقویت کرد که همه‌ی زنان در طول زندگی خود با آزار و اذیت جنسی روبه‌رو هستند؛ این شعار بعداً در شعار «۹۷ درصد» بازتاب یافت که در ۲۰۲۱ در تیک‌تاک ترند شد و به بررسی‌ای اشاره می‌کرد که در آن ۹۷ درصد از زنان پاسخ‌گو فاش می‌کردند که قربانی تهاجم جنسی شده‌اند.

برخی از افراد ممکن است مخالف تأکید بر «خشونت مردانه» باشند، با این استدلال که برخی از مردان نیز قربانی خشونت شریک جنسی خود و به‌دست زنان هستند. البته، بسیاری از زنان به شیوه‌های آزاردهنده‌ی جسمی و روحی رفتار می‌کنند، اما خشونت مردان در راستای هنجارهای جنسیتی مردانه است، در حالی که خشونت زنان برخلاف هنجارهای کلیشه‌ای جنسیتی زنانه است.

طرفداران برتری مردانه دوست دارند به این نکته اشاره کنند که چگونه مردان نرخ امید به زندگی کم‌تر و نرخ خودکشی بالاتری نسبت به زنان دارند، گویی این موضوع را فمینیسم نادیده گرفته است. فمینیست‌ها اما در واقعیت اولین کسانی بودند که کشف کردند چگونه مردان نیز از ماهیت جنسیتی وجودشان رنج می‌برند. جنبش سلامت مردان زاییده‌ی جنبش فمینیستی بود، و فمینیست‌ها در برجسته کردن این موضوع که از هر پنج مرد یک نفر در کودکی قربانی آزار جنسی شده است، پیش‌تاز بوده‌اند. مردان نیز اکثریت قریب به اتفاق قربانیان قتل و تلفات جنگ را تشکیل می‌دهند. بنابراین نباید تعجب‌آور باشد که مردان نیز منفعت شخصی قوی در پیوستن به مبارزه‌ی فمینیسم سوسیالیستی برای پایان دادن به خشونت مردان دارند.

ذات‌گرایی زیست‌شناختی: دفاع کاملاً ناآگاهانه از وضعیت موجود

گروهی روبه‌رشد از افراد تاثیرگذارِ ضدِ فمینیست، حول ذات‌گرایی زیست‌شناختی هم‌سو شده‌اند، یعنی ایده که طبیعت یا شخصیت افراد ذاتی است و از ویژگی‌های زیست‌شناختی‌شان نشئت می‌گیرد یا مرتبط با آن‌هاست. دستگاه سیاسی و رسانه‌ها به‌عنوان بخشی از واکنش عمومی‌تر راست‌گرایان در سال‌های اخیر، به‌طور فزاینده‌ای روایت‌های ترنس‌هراسی را پیش می‌برند. برای مثال، یکی از مدیران اجرایی یک موسسه‌ی خیریه علیه خشونت جنسی در بریتانیا به‌طور علنی استدلال کرد که زنان ترنس نباید به پناه‌گاه‌های زنان دسترسی داشته باشند. او اظهار داشت: «اگر در جایگاه قدرت خود، زانی آسیب‌دیده را گمراه کنید و وانمود کنید کسی که هر دوی شما به خوبی می‌دانید مرد است، در واقع یک زن است، محیط مناسبی برای مقابله با آسیب‌های روانی فراهم نمی‌آورد.» [۷] شون فی، زنی فمینیست و ترنس، این نوع تعصب را خلع سلاح کرده است: «این نظر که هر کسی با آلت تناسلی مردانه متولد می‌شود ذاتاً پرخاش‌گرتر یا خشن‌تر است زیرا آلت تناسلی مردانه دارد، یک ایده‌ی ضد فمینیستی است: در واقع بر اساس این نظر خشونت مردان با "ماهیت" زیست‌شناختی مرتبط و بنابراین اجتناب‌ناپذیر و تغییرناپذیر است و شاید حتی تقصیر واقعی مردان هم نباشد.» [۸]

باورمندان به برتری مرد مانند اندرو تیت و جردن پیترسون در دفاع از هنجارهای مردانه‌ی افراطی با این باور که مردانگی ذاتی است و نه محصول شرایط اجتماعی مردان تحت سرمایه‌داری، دو چندان می‌شوند. مارکسیست‌ها در مقابل این باورهای جاهلانه و عمیقاً بدبینانه، رفتارها و هنجارهای جنسیتی را به‌جای آن که از لحاظ زیستی متعین بدانند، برساخته‌ای اجتماعی تلقی می‌کنند.

هیچ چیز «طبیعی» پیرامون هنجارهای سفت‌وسخت جنسیتی وجود ندارد

در میان عموم مردم، اصطلاح «جنسیت» اغلب به طور خاص با زنان مرتبط می‌شود. مثلاً اصطلاح «مطالعات جنسیتی» معمولاً با «مطالعات زنان» مترادف گرفته می‌شود. برای جلوگیری از هرگونه سردرگمی در این مورد، مفهوم دوگانی جنسیتی [۹] را بررسی خواهیم کرد. مفهوم دوگانی جنسیتی مبتنی است بر این توصیف که چگونه رفتارها و ویژگی‌های شخصیتی معین در جامعه به‌طور مشخص زنانه یا مردانه طبقه‌بندی می‌شوند. رفتارها و ویژگی‌ها جنسیت می‌یابند و مردانگی و زنانگی متضاد به حساب می‌آیند. بنابراین هویت‌های جنسیتی بر اساس آناتومی و اندام‌های تناسلی ما در بدو تولد به ما تحمیل می‌شوند. تعداد فزاینده‌ای از افراد بین‌جنسی، ترنس و غیردوگانی جنسیت انتسابی خود را انکار می‌کنند، اما غالب مردم جنسیت انتسابی در بدو تولد را در حکم بخشی اساسی از هویت خود تفسیر و تا آخر عمر خود با آن جنسیت هم‌ذات‌پنداری می‌کنند.

برای پرورش هویت‌های جنسیت‌یافته مشخص، بر نوزادان دختر و پسر حتی قبل از این که بتوانند حرف بزنند، لباس‌های صورتی یا آبی می‌پوشانند. اگر به مغازه‌های اسباب‌بازی فروشی نگاه کنید، متوجه می‌شوید که دخترچه‌ها تشویق می‌شوند با عروسک‌ها، باربی‌ها و لوازم آرایشی بازی کنند، در حالی که به پسرها فیگورهایی از سربازان و ابرقهرمانان، تانک و اسلحه‌ی اسباب‌بازی داده می‌شود. به دخترها گفته می‌شود «دخترها دعوا نمی‌کنند»، در حالی که به پسرها می‌گویند «مرد شو» و «پسرها گریه نمی‌کنند» و غیره.

بدین‌سان، دوگانی جنسیتی در هر نسل از طریق پرورش اجتماعی توسط والدین و خویشاوندان، رسانه‌ها، نظام آموزشی و دولت بازتولید می‌شود. البته، در دنیای واقعی، طیف گسترده‌ای وجود دارد که در آن زن متولدشده‌ها بسیاری از ویژگی‌های شخصیت مردانه و مرد متولدشده‌ها بسیاری از ویژگی‌های زنانه را به نمایش می‌گذارند. اما در کل، اطاعت، دل‌سوزی، فداکاری، فروتنی و ابراز عواطف به‌طور کلیشه‌ای ویژگی‌های زنانه است، در حالی که قاطعیت، پرخاش‌گری و سردی عاطفی ویژگی‌های مردانه تلقی می‌شوند.

چارچوب فرهنگ مردانه

در زمینه‌ی مطالعات جنسیتی و مطالعات مردانگی، مفهوم چارچوب فرهنگ مردانه [۱۰] به مجموعه سفت‌وسختی از انتظارات، رفتارها و ادراکاتی اشاره دارد که «مردانه» تلقی می‌شوند و جامعه‌ی سرمایه‌داری بر مردان غیرهم‌جنس‌گرا تحمیل می‌کند. رفتارها و باورهای چارچوب فرهنگ مردانه شامل احساس برتری نسبت به زنان، سرکوب عاطفی، احساس استحقاق جنسی و بین‌فردی، عدم تمایل به اعتراف به ضعف، عدم صمیمیت عاطفی یا فیزیکی با مردان دیگر، رقابت بیش از حد، انسانیت‌زدایی و ابره‌سازی از زنان، و

درجه‌ای از دگرباش‌هراسی است. به علاوه، بسیاری از مردان طبقه‌ی متوسط یا تحصیل‌کرده بی‌وقفه به رقابت فکری با دیگران می‌پردازند و برای اثبات سطح دانش برتر خود و غیره تلاش می‌کنند.

در چارچوب فرهنگ مردانه، رفتارهایی نظیر ابراز عاطفی، هم‌دلی و مراقبت جنسیت زنانه می‌یابند و اگر پسرها — یا حتی مردان — از این چارچوب خارج شوند، از طریق تمسخر کلامی یا تهدیدهای جسمانی تحریم می‌شوند. با این‌که مردانگی هم‌جنس‌گرایان در برخی از نقاط جهان به بخشی پذیرفته‌شده‌تر از جریان غالب فرهنگ بورژوازی تبدیل شده است، هنجارهای مردانه مدت‌هاست که به شدت با دگرجنس‌گرایی محوری [۱۱] مرتبط بوده‌اند، و در نتیجه، چارچوب فرهنگ مردانه در جامعه‌ی سرمایه‌داری برای نظارت و کنترل بر دگرجنس‌گرایی محوری عمل می‌کند.

خشونت مردان را باید زاینده‌ی هنجارهای مردانه‌ی برساخته‌ی اجتماعی دانست، با پیوستاری که در یک سرطیف شامل برخوردهای از موضع بالا و تحقیر زنان، زیاده‌طلبی در اشغال‌صندلی‌های وسایل نقلیه عمومی و اشاعه‌ی شوونیسم مردانه و متلک به زنان، [۱۲] و در سوی دیگر حمله‌ی مسلحانه به مردم و زن‌کشی است. موج جهانی فمینیستی در دهه‌ی ۲۰۱۰ اصطلاح «مردانگی سمی» را وارد جریان اصلی کرد، زیرا مبارزات علیه ستم جنسیتی آگاهی انتقادی گسترده‌تری را نسبت به هنجارهای جنسیتی بیش‌از حد مردانه و مردانه ایجاد کرد. بیش‌از حد مردانه به مشکلات ناشی از رفتار موکد مردانه اشاره دارد، در حالی که «مردانگی سمی» می‌تواند این توهم را ایجاد کند که هنجارهای جنسی سفت‌وسخت می‌توانند سالم و مثبت باشند اما گاهی اوقات مشکل‌ساز {سمی} هستند. یک معضل دیگر پیرامون اصطلاح «مردانگی سمی» این است که به دوگانی ساده‌ی «مرد خوب در مقابل مرد بد» متمایل می‌شود.

شایان ذکر است که هویت مردانه در جامعه‌ی سرمایه‌داری از ستم بر زنان و افراد دگرباش‌جدایی‌ناپذیر است. البته، مردان می‌توانند با رد آگاهانه هنجارهای بیش‌از حد مردانه بکوشند «آدم خوبی» باشند. در زندگی‌شان با مردم به احترام رفتار کنند، و غیره، اما دلیلی وجود ندارد که مارکسیست‌ها از زنانگی یا مردانگی به خودی‌خود تجلیل کنند، زیرا دوگانی جنسیتی ذاتاً رشد فردی را خفه می‌کند. زندگی ما تنها پوسته‌ای است از آن‌چه که بدون این هنجارهای جنسیتی محدودکننده می‌تواند باشد. اما دوگانی جنسیتی جنبه‌ای تصادفی از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری نیست، بلکه اساسی است. سرانجام این‌که، پایان دادن به شرایطی که دوگانی جنسیتی را تقویت می‌کند به معنای پایان دادن به سرمایه‌داری است.

سرمایه‌داری به دوگانی جنسیتی نیاز دارد

تضاد اصلی سرمایه‌داری این است که سرمایه از طریق بهره‌کشی از نیروی کار طبقه‌ی کارگر ایجاد می‌شود. این تضاد اصلی کشمکش طبقاتی اجتناب‌ناپذیری ایجاد می‌کند که تنها از طریق پرورش آگاهی

طبقاتی، قدرت کارگری و تغییر سوسیالیستی، یا از طریق تشدید بهره‌کشی، بحران، جنگ، فقر توده‌ای و ویرانی می‌تواند به طور کامل حل شود. اما توسعه‌ی سرمایه‌داری تنها با توضیح این جنبه قابل درک نیست. هنگامی که با فرآیندهای اجتماعی واقعی سروکار داریم، باید توضیح دهیم که چگونه این تضاد مرکزی سرمایه‌داری اغلب به شکل‌های بسیار متفاوتی در تمام جنبه‌های اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، حقوقی و ایدئولوژیک جامعه بیان می‌شود.

ایدئولوژی سرمایه‌داری برای ایجاد تفرقه بین طبقه‌ی کارگر از روش‌های مختلف، از جمله ترویج ایده‌های نژادپرستانه، جنسیت‌گرا، دگرپاش‌هراسی و تبعیض علیه معلولان و ناتوانان استفاده می‌کند. همانند ستم نژادی، سرشت تجلی و بازتولید ستم جنسیتی نیز در طول زمان و از مکانی به مکان دیگر تغییر کرده است، اما نظام سرمایه‌داری به‌منزله‌ی یک کلیت هرگز بدون ستم جنسیتی وجود نداشته و بدون آن نمی‌تواند وجود داشته باشد. ستم جنسیتی یکی از ویژگی‌های جدانشدنی سرمایه‌داری است، نه تنها به این دلیل که کارگران بر اساس جنسیت‌شان تقسیم می‌شوند، بلکه به این دلیل که سرمایه‌داری متکی بر کار بدون دستمزدی است که زنان در تربیت کودکان و مراقبت از افراد بیمار و سالخورده عرضه می‌کنند. کار بدون دستمزد و تقریباً نامحدود زنان برای عملکرد سرمایه‌داری حیاتی است زیرا بازتولید نسل بعدی کارگران مزدبگیر را برای تولید سود تضمین می‌کند. فراتر از خانواده، نقش‌های سفت‌وسخت جنسیتی برای بسیاری از خدمات و صنایع ضروری است و به سرمایه‌داری امکان عملکرد می‌دهد. پرستاری، کارهای مراقبتی، مراقبت از کودکان، میزبانی و غیره به‌طور کلی زنانه و کم‌دستمزد هستند. بنابراین، هنجارهای جنسیتی زنانه و فوق‌زنانه برای سرمایه‌داری هدف مادی واقعی دارند.

به همین منوال، ریشه‌های مادی هنجارهای سفت‌وسخت مردانه در وابستگی سرمایه‌داری به خشونت سازمان‌یافته و نقش مردان در سرکوب زنان نهفته است. مردانگی افراطی که در هالیوود، فرهنگ ورزشی، راک، هیپ‌هاپ، بازی‌های ویدیویی و ادبیات ستایش می‌شود، زابیده‌ی نظامی‌گری و خشونت جنسیتی ذاتی سرمایه‌داری است. داستان‌ها و قصه‌های عامیانه بی‌شماری در سراسر جهان حول محور «مرد قهرمان» وجود دارد، در حالی که داستان‌سرایی‌های غالب در جهان غرب، بر تجربه‌های مرد سفیدپوست با تحصیلات رسمی به‌منزله‌ی تجربه‌ی بشری ظاهراً بی‌طرف و جهانی تمرکز می‌کنند.

رویکرد سوسیالیستی به خشونت مردان

از آن جایی که طبقه‌ی کارگر یگانه نیرویی است که می‌تواند به سرمایه‌داری پایان دهد، سوسیالیست‌ها همیشه به‌درستی به‌جای آن چه آن‌ها را از هم جدا می‌کند، بر آن چه کارگران را متحد می‌کند تأکید کرده‌اند. اما برخی سوسیالیست‌ها از روی بی‌تجربگی استدلال کرده‌اند که خشونت بین‌فردی و دولتی در نهایت

محصول سرمایه‌داری است، و بنابراین نباید بر ارتباط بین مردان و خشونت تاکید کرد. این معمولاً بدین خاطر است که توجه به رابطه‌ی بین مردانگی، خشونت و سرمایه‌داری می‌تواند به اشتباه چنین تفسیر شود که گویا سوسیالیست‌ها می‌گویند همه‌ی مردان ذاتاً خشن هستند. اما در واقع، برعکس است و نادیده گرفتن ارتباط بین مردانگی، خشونت و سرمایه‌داری، ناخواسته به روایت نادرست جریان اصلی مشروعیت می‌بخشد که: مردان به‌طور طبیعی و ذاتی خشن هستند.

جذب مردان برای هم‌دلی با رنج زنان یا هم‌دردی با مبارزات زنان کافی نیست. فرض کنید مردان در خود درک درستی از نحوه‌ی اجتماعی شدنشان را که به شیوه‌ای خاص به نفع ستم سرمایه‌داری بر زنان است، پیروانند. در آن صورت، چنین درکی می‌تواند آن‌ها را به دیدگاه عمیق‌تری نسبت به مبارزه علیه سرمایه‌داری و دوگانی جنسیتی که بر آن تکیه می‌کند هدایت کند.

سوسیالیست‌ها باید بدانند که طبقه‌ی حاکم مزیت‌های مادی و فرهنگی را برای کارگران مرد، مردنماها و مردان غیرهم‌جنس‌گرا به‌عنوان بخشی از سرکوب زنان و افراد دگرباش تقویت می‌کند. تصادفی نیست که مردان متاهل بیش‌تر از مردان مجرد عمر می‌کنند، [۱۳] در حالی که زنان متاهل کم‌تر از هم‌تایان مجرد خود عمر می‌کنند. با این حال، اگرچه مردان طبقه‌ی کارگر نسبت به زنان طبقه‌ی کارگر مزایای بیش‌تری دارند — مانند داشتن وقت آزاد بیش‌تر و مسئولیت‌های مراقبتی کم‌تر در خانواده — چرا که آن‌ها کارگر هستند، منافع مادی اساسی آن‌ها با مبارزه برای تغییر سوسیالیستی هم‌راستا است.

همه چیز از فمینیسم سوسیالیستی به‌دست می‌آید

اگرچه نمونه‌های بسیار کمی از تحلیل‌های مارکسیستی وجود دارد که به‌طور خاص مردانگی را تحلیل کرده باشند، اما انقلابیون معروف با مسئله‌ی نقش مردان در مبارزه با ستم دست‌وپنجه نرم کرده‌اند. لین در نامه‌ای به کلارا زتکین استدلال کرد که پیرامون مسئله‌ی ستم جنسیتی باید کار آموزشی خاصی در میان مردان حزب کمونیست انجام شود:

«آن‌ها تهیج و ترویج در میان زنان و وظیفه‌ی برانگیختن و انقلابی کردن آن‌ها را در درجه‌ی دوم اهمیت قرار می‌دهند، آن هم تنها به‌عنوان وظیفه‌ی زنان کمونیست... متأسفانه، هنوز هم درباره‌ی بسیاری از رفقای خود می‌توانیم بگوییم: "کمونیستش را بخراشی زیرش یک غیرمتمدن ظاهر می‌شود." کار کمونیستی ما در میان توده‌های زنان، و کار سیاسی‌مان به‌طور کلی، مستلزم کار آموزشی چشم‌گیری در میان مردان است. ما باید دیدگاه برده‌داران قدیمی را چه در حزب و چه در میان توده‌ها ریشه‌کن کنیم.» [۱۴]

به همین ترتیب، لئون تروتسکی نیز نقش مخربی را که مردانگی می‌تواند در جنبش کارگری ایفا کند، تصدیق کرد، زمانی که گفت: «هیچ محدودیتی برای خودپرستی مردانه در زندگی عادی وجود ندارد».[۱۵] با این حال، برخی از بخش‌های جنبش تروتسکیستی متعاقباً تحلیلی انتقادی از دوگانی جنسیتی را کنار گذاشتند و با هنجارها و رفتارهای دیکته شده با وضعیت موجود سازگار شدند. برای مثال، تد گرانت — یکی از اعضای موسس کمیته‌ی بین‌المللی کارگری و بعداً گرایش بین‌المللی مارکسیستی — در دهه‌ی ۱۹۷۰ ادعا کرد «هم‌جنس‌گرایی» یک «انحراف» ناشی از سرمایه‌داری است و در سوسیالیسم «ناپدید می‌شود». دیدگاه‌های گرانت درباره‌ی این موضوع نه تنها متعصبانه بلکه ضد ماتریالیستی بود، زیرا این دیدگاه را نادیده می‌گرفت که سرمایه‌داری تا چه حد به دوگانی جنسیتی نیاز دارد. خوش‌بختانه، این جهل ضد ماتریالیستی را انقلابیون دگرباش در جنبش تروتسکیستی تا حد زیادی از بین برده‌اند؛ آنان نشان داده‌اند چگونه دوگانی جنسیتی انحرافی ناشی از جوامع طبقاتی است که در سوسیالیسم ناپدید می‌شود.

واکنش شدید سنت‌گرایان

به نظر می‌رسد داده‌های نظرسنجی‌های [۱۶] امروزی نشان‌دهنده‌ی افزایش احساسات ضدزن‌ستیزی در میان مردانی است که بعد از ۱۹۹۷ و بین سال‌های ۱۹۸۱ و ۱۹۹۶ متولد شده‌اند. [۱۷] واضح است که واکنش شدید سازمان‌دهی شده علیه فمینیسم و جنبش **من هم** (#MeToo) از سوی پوپولیسم راست در حال افزایش است. خوش‌بختانه، قشری روبه‌رشد از مردان نیز هستند که به‌طور مثبت تحت‌تأثیر جنبش **من هم** و فمینیسم قرار گرفته‌اند و به‌طور انتقادی در مورد رفتار و شرطی‌شدن گذشته‌ی خود تامل می‌کنند. مردان فمینیست-سوسیالیست می‌توانند از تجربیات زیسته‌ی خود برای مبارزه با استدلال‌های خجالت‌آور و مزخرف برتری‌طلبان مرد در میان هم‌تایان مرد خود استفاده کنند و می‌توانند در مبارزه علیه سرمایه‌داری در کنار زنان و افراد دگرباش یک گام فراتر بروند.

خانواده و دولت نهادهای کلیدی سرمایه‌داری هستند و هر دو نقش خاصی در شکل‌دادن به هنجارهای جنسیتی ایفا می‌کنند. اما در گستره‌ی وسیع تاریخ، خانواده هسته‌ای و دولت تحولاتی کاملاً متاخر هستند. مدافعان خانواده‌ی مدرن استدلال می‌کنند که هنجارهای جنسی سفت‌وسخت و سلطه‌ی مردان بر زنان و کودکان هم طبیعی و هم ابدی هستند. کلیشه‌ی مردی که بیرون در حال شکار است تا برای شریک زندگی‌اش که تنها مراقب فرزندانشان است، غذا بیاورد، منتج به این شده که مردم خانواده هسته‌ای مدرن (آرمانی) را برگزینند و آن‌را به اجداد اولیه‌ی ما تحمیل کنند.

زنان شکارچی مراقبانِ مرد

شواهد باستان شناسی [۱۸] اغلب با کلیشه‌های جنسیتی در تضادند. به‌عنوان مثال، بقایای اسکلت ۹۰۰۰ ساله از زنی که در پرو پیدا شد، نشان می‌دهد که او شکارچی مسابقه‌ی شکار حیوانات بزرگ بوده است. حفاری‌های بیش‌تر در منطقه‌ای که او در آن دفن شده بود به مشارکت قابل‌توجه زنان در مسابقه‌ی شکار حیوانات بزرگ اشاره داشت.

مردم در ۹۹ درصد دوره‌ی فرگشت انسان در جوامع شکارچی و گردآوری زندگی می‌کردند. از بین تمام مردم جهان امروز، گردآورندگان که خوراک تهیه شده را طی یکی دو روز مصرف می‌کنند [۱۹]، سبک زندگی‌ای بسیار شبیه به شیوه‌ی زندگی انسان‌های اولیه دارند. آن‌ها برابرترین نوع شکارچی-گردآورنده هستند. این مردمان به دلیل خلوص اخلاقی ذاتی برابری طلب نیستند، بلکه به این دلیل برابری طلبند که برای زنده ماندن در گروه‌های ۵۰ تا ۱۰۰ نفره به انسجام و هم‌بستگی اجتماعی نیاز دارند. هرگونه تجاوز و خشونت بین‌فردی در این جوامع شدیداً مذموم است. قلدرها، فخرفروشان یا کسانی که خسیس تلقی می‌شوند تحریم می‌شوند، زیرا اشتراک و هم‌بستگی مشارکتی مهارت‌های ضروری بقا برای کل گروه است.

برخلاف تصورات کلیشه‌ای ذات‌گرایی زیست‌شناختی، در جوامع جست‌وجوگر پدران نیز نقش بسیار بیش‌تری در مراقبت از کودکان دارند تا در خانواده هسته‌ای تحت سرمایه‌داری. پدران در میان قوم آکا، که در جنگل‌های بارانی کنگو زندگی می‌کنند، در ۸۸ درصد مواقع در دیدرس نوزادان خود هستند. آن‌ها در ۵۰ درصد مواقع در دست‌رس هستند و ۲۲ درصد مواقع نوزاد را در آغوش می‌گیرند. مردم آکا با تور شکار می‌کنند و اغلب مادر برای شکار با گروهی از بستگان خود به جنگل می‌رود در حالی که پدران برای مراقبت از فرزندان خود در خانه می‌مانند. [۲۰]

ریشه‌های ستم جنسیتی

سبک زندگی جست‌وجوگری اجداد اولیه‌ی ما برای زنده ماندن مستلزم برابری جنسیتی بود. از آن‌جا که در این نوع زندگی فقط دستشان به دهانشان می‌رسید، هیچ ثروت اضافی‌ای برای حیف‌ومیل وجود نداشت که به برخی از مردم اجازه بدهد بدون کارکردن زندگی کنند. پس همه کار می‌کردند. پیش از توسعه‌ی کشاورزی، نه تقسیم طبقاتی وجود داشت، نه دولت، نه دارایی، نه پول و نه حاکمی. با توجه به رابطه‌ی بین مردانگی و خشونت شایان ذکر است که هیچ شواهدی از جنگ درون‌گروهی در جماعت‌های انسانی قبل از توسعه‌ی کشاورزی وجود ندارد.

آغاز کشاورزی در هزاران سال پیش شاهد رشد جمعیت بود. جوامع کشاورزی با مازاد مواد غذایی و ثروت، به شکل پیچیده‌تر و سلسله‌مراتبی‌تر طبقه‌بندی شدند. برخی از مردان از طریق تحمیل کار و تولید مازاد به دیگران آغاز به انحصار بیش‌تر ثروت مازاد کردند. تقسیم‌های طبقاتی، مالکیت خصوصی بر ثروت و استثمار کار در کنار ظهور دولت توسعه یافت. نیاز به پلیس و ارتش برای محافظت از ثروت حاکمان و اعمال استثمار کارگری به این معنی بود که فرهنگ نرینه‌رفتاری (خسونت‌آمیز) برای حفظ وضعیت موجود ایجاد شد.

ازدواج تک‌همسری و استاندارد دوگانه‌ی جنسی

این ملت‌های اولیه هم‌چنین شاهد توسعه‌ی واحد خانوادگی پدرسالار و ازدواج تک‌همسری بودند، زیرا مردان طبقه‌ی حاکم و کشاورزان مرفه‌تر می‌خواستند دارایی خود را به پسران‌شان منتقل کنند. برای اطمینان از سلطه‌ی پدر بر فرزندان‌شان فرهنگی توسعه یافت که آزادی اجتماع و تحرک زنان را محدود می‌کرد. تصور این بود که در غیاب تک‌همسری شدید، مرد صاحب‌دارایی نمی‌توانست مطمئن باشد که فرزندان همسرش متعلق به او هم هستند و ثروتش به فرزندان بیولوژیکی‌اش منتقل می‌شود. این به استاندارد دوگانه‌ی جنسی منجر شد که تنها زنان را ملزم به تک‌همسری می‌کرد. در خانواده‌های پدرسالار کلاسیک یونان یا روم، زنان از نظر قانونی منحصرًا باید تک‌همسر می‌بودند، در حالی که چندهمسری برای مردان مجاز بود. [۲۱] در بابل باستان، قانون حمورابی برای خیانت زنان مجازات اعدام تعیین کرد. [۲۲]

نشانه‌های تعدد زوجات و شکل‌های اولیه‌ی ازدواج تک‌همسری هنوز در فرهنگ غربی امروزی قابل مشاهده است. به‌رغم لغو قانونی تعدد زوجات در اکثر جوامع از مدت‌ها پیش، مردان هم‌چنان از آزادی جنسی بیش‌تری نسبت به زنان برخوردار هستند. اگر مردان از نظر جنسی بی‌بندوبار باشند به آن‌ها برچسب‌هایی مانند خانم‌باز، دل‌شکن یا بازی‌گر می‌زنند، در حالی که زنان به‌طور کلی موقعیت اجتماعی خود را با بی‌بندوباری از دست می‌دهند. و این هنجارهای فرهنگی گاهی منجر به این می‌شود که مردان در کنترل شریک زندگی‌شان خود را محق بدانند. این استاندارد دوگانه حسادت جنسی مردان و شرمساری و مقصر دانستن زنان را عادی‌سازی می‌کند.

پویایی‌های خانوادگی هسته‌ای به این معنی است که مردان می‌توانند خانواده را ترک کنند و با فشار اجتماعی مشابه برای مسئولیت کامل در قبال فرزندان خود مواجه نشوند، در حالی که زنان هرگز نمی‌توانند فرزندان خود را بدون مواجهه با انگ جدی اجتماعی و طرد شدن احتمالی «ترک» کنند. این واقعیت به تنهایی عدم توازن قدرتی ایجاد می‌کند که به نفع مردان است و باعث رشد روابط مبتنی بر سوءاستفاده می‌شود.

جامعه‌ای سوسیالیستی که تلاش دارد به عقاید و هنجارهای ظالمانه‌ی جامعه‌ی سرمایه‌داری پایان دهد، باید به ماهیت جنسیتی مراقبت از کودکان پایان دهد. مراقبت عمومی از کودکان با ایجاد منابع خوب، باکیفیت و رایگان هم‌چون خانه‌سازی، ایجاد کافه‌ها و رستوران‌های عمومی، جنبه‌های مهم برنامه‌ای برای تغییر سوسیالیستی هستند تا زنان را از کار بدون مزد اجباری اجتماعی که در جامعه سرمایه‌داری انجام می‌دهند، خلاص کنند. فقط مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر از پایین می‌تواند به تغییر انقلابی لازم برای بهبود کیفیت زندگی برای همه دست یابد و به خشونت حاکمیت دولت سرمایه‌داری و اجبار ذاتی خانواده پایان دهد.

ماهیت جنسیتی خشونت دولتی امروز

طبقه‌ی حاکم برای حفاظت از دارایی خصوصی خود به دستگاهی دولتی از نیروهای مسلح مانند پلیس و ارتش نیاز دارد. این نهادها هم‌گام با هنجارهای جنسیتی مردانگی افراطی توسعه یافته‌اند. طبقه‌ی سرمایه‌دار حاکمیت خود را عمدتاً از طریق ابزارهای ایدئولوژیک حفظ می‌کند، اما دستگاه سرکوب‌گر آن نیز ضروری است. ارتش بر پایه‌ای بنا شده که عمدتاً مردان جوان را به قاتلان آموزش دیده تبدیل می‌کند. بنابراین ارتش و مردانگی افراطی به هم گره خورده‌اند. حفاظت از حکومت طبقاتی سرمایه‌داری از طریق دولت و تا حدی توسط فرهنگ نرینه صورت می‌گیرد. تحقیقات [۲۳] همواره نشان می‌دهند که سربازان مرد سه برابر مردم عادی علیه شریک جنسی خود مرتکب خشونت می‌شوند. هم‌چنین شواهد ثابت [۲۴] وجود دارد که نشان می‌دهد خشونت خانوادگی در میان افسران پلیس چهار برابر بیش‌تر از جمعیت عمومی مردان است.

مردانگی افراطی در صنایع غیرقانونی مانند تجارت مواد مخدر نیز نقش محوری دارد، جایی که فروشندگان و عرضه‌کنندگان با اعمال خشونت علیه رقبای خود تلاش دارند بخش بزرگی از بازار را به‌دست آورند. هر جا خشونت مرتبط با تجارت مواد مخدر افزایش یافته است، خشونت جنسیتی نیز افزایش یافته است، همان‌طور که در هندوراس، السالوادور، مکزیک و برزیل مشاهده می‌شود. هم‌چنین شایان ذکر است که هر نیروی ضدانقلاب یا فاشیستی در تاریخ غرق در مردانگی افراطی بوده است.

در مبارزه برای اتحاد واقعی کارگران، انقلابیون نمی‌توانند روش‌های پیچیده‌ای را که نهادها و ایدئولوژی سرمایه‌داری در طبقه‌ی کارگر شکاف ایجاد می‌کنند نادیده بگیرند. درک جامع‌تر از این تقسیم‌ها راه را برای هم‌بستگی بیش‌تر و احترام متقابل باز می‌کند. دلایل بی‌شماری وجود دارد که چرا مردان طبقه‌ی کارگر باید در کنار زنان و افراد دگرباش علیه سرمایه‌داری مبارزه کنند. مردان طبقه‌ی کارگر توجه جدی به سازمان‌دهی علیه استثمار سرمایه‌داری، که با آن روبه‌رو هستند، و نقش‌های سفت‌وسخت جنسیتی و

مردانگی افراطی که برای خود و اطرافیانشان بسیار مخرب است، دارند. آن‌ها همه چیز برای به‌دست آوردن دارند.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Violence and masculinity – a Marxist approach* نوشته‌ی James McCabe که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[۱]. Cis men. Cis. مخفف cisgender (تلفظ sis-gender یا فقط sis)، اصطلاحی است به این معنا که هر جنسیتی که اکنون هستید، همان چیزی است که در بدو تولد برای شما فرض شده بود. این به سادگی بدین معناست که وقتی هنگام تولد یکی از والدین یا دکتر شما را پسر یا دختر نامیدند، آن را درست متوجه شدند- م.

[2]. <https://www.thejournal.ie/corofin-funeral-joe-and-claire-collins-6221881-Nov2023/>

[3]. <https://www.advocate.com/news/iowa-school-shooter-gender-identity/>

[4]. <https://www.npr.org/2021/03/27/981803154/Why-nearly-all-mass-shooters-are-men>

[5]. <https://efsgv.org/press/Study-two-thirds-of-mass-shootings-linked-to-domestic-violence/>

[۶]. The “whataboutery” phenomenon تکنیک یا اقدام به پاسخ به یک اتهام یا سوال دشوار با طرح اتهام متقابل یا طرح موضوعی متفاوت.

[7]. Shon Faye *The Trans Gender Issue: An Argument for Justice* (2021), page 57.

[۸]. همان منبع، صفحه ۲۴۱.

[9]. Gender binary

[۱۰]. Man-box culture ساختاری که پسرها در سنین پایین یاد می‌گیرند در آن جا بیفتند. فرض اصلی این ساختار این است که اگر با آن تناسب ندارید، یک مرد «واقعی» نیستید و مرد واقعی بودن هزینه اجتماعی سنگینی دارد- م.

[11]. Heteronormativity

[12]. Mansplaining, manspreading and macho banter

[13]. <https://www.theguardian.com/lifeandstyle/2019/may/25/Women-happier-without-children-or-a-spouse-happiness-expert>

- [14]. Lise Vogel, *Marxism and the Oppression of Women* (2014), page 127.
- [15]. Trotsky “Against bureaucracy, progressive and unprogressive” in *Problems of Everyday Life* (1973), 65
- [16]. *Millennials and Gen Z less in favor of gender equality than older generations*, <https://www.ipsos.com>
- [17]. Gen Z and Millennial men
- [18]. <https://www.nytimes.com/2020/11/04/science/ancient-female-hunter-html>
- [19]. immediate- return foragers
- [20]. Sarah Blaffer Hrdy *Mothers and Others* (2011), pages 128 & 163.
- [21]. Sharon Smith *Women and Socialism: Class, Race, and Capital* (2015), page 33.
- [22] Stephanie Coontz and Peta Henderson *Women’s Work, Men’s Property: The Origins of Gender & Class* (1986), page 153.
- [23]. *Increased risk of intimate partner violence among military personal requires effective prevention programming* by Rachel Jewkes, <https://www.thelancet.com/>
- [24]. <https://www.theatlantic.com/national/archive/2014/9/police-officers-who-hit-their-wives-or-girlfriends/380329/>

<https://wp.me/p9vUft-4q8>: لینک مقاله در سایت «نقد»



مارکسیسم و جنبش‌های اجتماعی

پیشگفتار بر چاپ فارسی کتاب

۴ دسامبر ۲۰۲۴

جان کرینسکی

ترجمه‌ی: مهرداد امامی

توضیح مترجم: کتاب *مارکسیسم و جنبش‌های اجتماعی* (با ویراستاری کالین بارکر، لارنس کاکس، جان کرینسکی و آلف گنوالد نیلسن، انتشارات بریل، ۲۰۱۳) با زحمات دوستان نشر اسطوره‌ی پرومته به فارسی منتشر شد. این کتاب از مجموعه کتاب‌های ماتریالیسم تاریخی است که ذخیره‌ای ارزشمند از آثار پژوهشی مارکسیستی در مورد گستره‌ی وسیعی از موضوعات سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، فرهنگی و تاریخی جنبش‌های چپ و کمونیستی است. از آن جایی که تقریباً انجام هرگونه «کار فرهنگی رسمی» در ایران مثل انتشار کتاب در اکثر موارد، اگر نه همیشه، تابعی از حدودی سرسپاری به خواسته‌های ارگان‌های نظارتی و سانسور است، این کتاب هم زیر تیغ سانسور (اصلاحیه‌ها و حذف‌هایی) رفته است.

البته این اصلاحیه‌ها و حذفیات به حدی نبودند که ما را از انتشار کاغذی کتاب منصرف کنند یا خللی در انسجام فصل‌های کتاب به وجود آورند. به همین خاطر این‌جا به نکاتی اشاره می‌کنم که در مقدمه‌ی رسمی در چاپ فارسی کتاب امکان طرح آن وجود نداشت.

اشاره به این اصلاحیه‌ها و حذفیات بیش‌تر صحنه‌گذاری بر روندی از سانسور است که البته بر کسی پوشیده نیست. از اصلاح کلمات مربوط به جنبش‌ال‌جی‌بی‌تی‌کیو+ (مانند کلمات «گی» و «لزیبن») تا حذف عبارات و کلماتی مثل «سرکوب مذهبی»، «مقدس» و «حرام‌زاده» و حتی حذف بخشی از متن مارکس با عنوان «در باب فواید استعمار انگلیس در هند» (که پیش‌تر در فارسی انتشار یافته است) همه نشان از بی‌ربطی منادیان اسلام‌گرایی عرصه‌ی فرهنگ به موضوعی دارد که نمایندگی‌اش می‌کنند. در سالیان اخیر کم‌نشنیدیم مواردی که در آن چاپ‌های جدید یا مجدد آثار کلاسیک ادبیات فارسی هم مشمول سانسورهای مضحکی شدند. همین مورد به خودی خود نشان‌گر و خاومت اوضاع است. با این حال، می‌دانیم که زبان امری نیست که در برابر نظام‌های سلطه و استثمار منکوب شود. زبان را می‌توان «از بالا» دست‌کاری ایدئولوژیک کرد، می‌توان متن‌های تالیف و یا ترجمه شده به آن را سانسور و تقطیع کرد، می‌توان مجبورش کرد به «اعتراف اجباری»، اما نمی‌توان مانع چیزی شد که کارویژه‌ی آن است: انتقال و اجتماعی‌سازی معنا «از پایین» و به بیان مبارزات سیاسی و طبقاتی، تقویت گفتارها و مناسبات ضد‌هژمونیک. تلاش تمام حاکمان مستبد و استثمارگر برای سانسور کتاب‌ها و مطبوعات البته که در عصر حاضر تلاشی بیهوده است. چرا که به لطف فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی انحصار تولید روایت‌های غالب در حوزه‌ی تمام مسائل مرتبط به انسان‌ها و جوامع از دست طبقات حاکم و دستگاه آموزش ایدئولوژیک‌شان، چه در آشکال تئوکراتیک و چه لیبرال-دموکراتیک خارج شده است. البته که این به معنای ایدئولوژیک نبودن این فضاها یا ناپدید شدن نیروهای سرکوب دولتی در شبکه‌های اجتماعی یا فضای مجازی نیست (کما این که اینک با پدیده‌ای به نام «ارتش سایبری» دولت‌ها مواجهیم). به هر ترتیب، در جهانی چنین، مبارزه و مقاومت در برابر طبقات و نیروهای هژمونیک حاکم چه در سطح ملی و چه در سطح جهانی (چه معطوف به حاکمان کنونی و گذشته و چه نامزدهای احتمالی آینده) ادامه دارد. همان‌قدر که طبقات حاکم سعی دارند مناسبات هژمونیک خود را از طریق سازوکارهای مختلف اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بازتولید کنند، در برابر آن‌ها به ناگزیر قوای طبقات کارگر، ستم‌دیدگان و فرودستان اعم از زنان، اقلیت‌های جنسی/جنسیتی، مذهبی و ملیت‌های تحت ستم ولو در آشکال پراکنده و کم‌تر سازمان‌یافته قرار دارند که سعی‌شان ایجاد مناسبات و ارزش‌های ضد‌هژمونیک حول سیاست‌های طبقاتی مشخصی است. ترجمه‌ی این کتاب هدفی ندارد جز تأکید بر فهم مبارزات طبقاتی و مبارزات ستم‌دیدگان در چارچوب نقد مناسبات سرمایه‌دارانه در سطوح ملی، منطقه‌ای و جهانی. رویکرد مارکسیستی در فهم

پیوند درونی هر یک از مبارزات طبقاتی-مردمی در سطح ملی با جنبش‌های دیگر حائز اهمیت است. امروزه در شرایطی که جنبش‌های اجتماعی یا قیام‌های مردمی می‌توانند کلیتی از اجزای ناهم‌گون باشند، مسئله بر سر آن است که کدام نیروهای طبقاتی و سیاسی انرژی قیام‌های مردمی را به کدامین جهات هدایت می‌کنند و آیا مبارزات موجود رو به سوی رهایی‌بخش کلی دارند یا خواهان بازگشت و بازتولید مناسبات سلطه و استثمار در قالب به قدرت رساندن اقلیت‌های حاکم جدید با گرایش‌های عمدتاً راست افراطی ملی‌گرایانه هستند؟

تحولات سالیان اخیر در ایران و کشورهای منطقه از منظر قیام‌های سراسری و سرکوب آن‌ها نشان داده قیام‌های مردمی و معترضان برای رسیدن به حدی از خواسته‌های خود رادیکال‌تر شده‌اند اما در شرایط کم‌وزنی بدیل‌های چپ و مترقی، گفتارهای اپوزیسیون‌های عمدتاً دست راستی به پشتوانه‌ی میلیاردها دلار سرمایه‌گذاری رسانه‌ای و لابی‌گری با قدرت‌های امپریالیستی توانسته‌اند خود را تا حدودی هم در سطوح ملی و هم جهانی به عنوان تنها آلترناتیوهای قدرت‌های سیاسی موجود جا بزنند. البته «آرای عمومی ایرانیان» هم در نتیجه‌ی سیاست‌های سرکوب داخلی و بمباران رسانه‌ای جریان‌های راست افراطی اپوزیسیون، تمایلاتی جدی به گفتار و کردار راست افراطی نشان می‌دهد که شاهد نمونه‌های به‌روز آن در نقاط گوناگون جهان هستیم (از آمریکا و اسرائیل گرفته تا آرژانتین، ایتالیا، هلند، مجارستان و آلمان). در چنین شرایطی اهمیت نگرش مارکسیستی به جنبش‌های اجتماعی مشخص می‌شود. نگرشی که سعی دارد این جنبش‌ها را نه فقط در سطح ملی بلکه در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی هم ارزیابی کند و نسبت آن‌ها را با مبارزات طبقاتی-مردمی در این سطوح مشخص سازد. نگرشی که نشان می‌دهد هیچ‌یک از جنبش‌های طبقاتی-مردمی، «به خودی خود» مترقی، منادی برابری و آزادی نیستند و می‌توانند طی «روندی» چنین شوند و در غیر این صورت، همواره در معرض تبدیل به جنبش‌هایی ارتجاعی، شوونیستی، ضدطبقات فرودست و پرو-امپریالیستی‌اند. انتشار این کتاب در شرایط حاضر البته اهمیت دیگری هم دارد.

این روزها مصادف با یکی از تاریک‌ترین لحظات تمدن سرمایه‌داری معاصر است. بیش از یک سال از یکی از فلاکت‌بارترین جنایت‌های تاریخ بشر، نسل‌کشی اسرائیل در غزه جلوی چشمان همگان در جهان می‌گذرد؛ یک نسل‌کشی لایو استریم که همگان می‌توانند بین دیدن این یا آن صحنه و لحظات انهدام انسان‌های غزه و سپس لبنان دست به انتخاب بزنند! بربریت نام‌ناپذیری که همان‌طور که در یکی از گرافیتی‌های اعتراضی آمده بود، برای اسرائیل و اسرائیلی‌های اشغالگر «چیزی نیست مگر تراژدی تبدیل شدن به چیزی که خود زمانی از آن تنفر داشتند». فاجعه‌ای که موجب شد اوهام حول «قهرمانان جهان آزاد» شکسته شود و صهیونیست‌ها در قالب «نازیان عصر خود» به بهانه‌ی حملات حماس در ۷ اکتبر سیاست نسل‌کشی و پاک‌سازی اتنیک، اکولوژیک، فکری و شهری علیه تمام موجودات زنده‌ی غزه را

«طبق قوانین بین‌المللی» موجود در جلوی چشمان میلیاردها نفر پیش ببرند و جامعه‌ی جهانی هم بی‌خاصیتی اصلی‌ترین نهاد بین‌المللی خود یعنی سازمان ملل را به چشم ببیند. در این زمانه، هیچ تحلیلی در رابطه با مبارزات طبقاتی و سیاسی در هیچ بستر ملی‌ای برای خود نمی‌تواند معنادار باشد مگر آن‌که تکلیف خود را با نسل‌کشی در غزه و مسئله‌ی فلسطین هم‌چون سنجه‌ی مبارزه علیه هر نوعی از اشغال‌گری و سلطه‌ی داخلی و خارجی مشخص کند. ما در دوره‌ای زندگی می‌کنیم که تحت تأثیر اوج‌گیری جریانات راست افراطی در بخش‌های عمده‌ای از جهان، عملاً حمایت از فلسطین و مخالفت با نسل‌کشی اسرائیل به صورت دوفکتو «از بالا» جرم‌انگاری شده‌اند. در زمانه‌ای که کشتار فلسطینیان در غزه هم امپریالیست‌ها را شاد می‌کند و هم دست اسلام‌گرایان منادی «آرمان فلسطین» را در «محور مقاومت» برای بالا کشیدن مبارزات مردم فلسطین باز می‌گذارد. در چنین شرایطی، فلسطین و مردمانش دو بار، البته نه به شکلی هم‌ارز و برابر، قربانی امپریالیسم و ارتجاع می‌شوند: یک بار با نسل‌کشی فلسطینیان به دست دولت صهیونیستی و با کمک بی‌دریغ امپریالیسم و یاران منطقه‌ای‌اش و بار دیگر بار با استفاده‌ی ابزاری از «آرمان فلسطین» از جانب نیروهای ارتجاعی اسلام‌گرا در جهت «منافع ملی» کشورهای خود در چارچوب رقابت‌های ژئوپولیتیک منطقه‌ای و جهانی‌شان. در چنین شرایطی، بازخوانی جنبش‌های اجتماعی در پرتو رویکرد مارکسیستی، کاری که نویسندگان کتاب **مارکسیسم و جنبش‌های اجتماعی** انجام داده‌اند، می‌تواند بینش‌های مفیدی برای امروز ما و ضرورت هم‌بستگی با مبارزات دوران خود، اندیشیدن به چگونگی ایجاد پیوندهایی بین مبارزات طبقاتی و فرودستان در سطح منطقه و جهان و تلاش برای سازمان‌دهی آن داشته باشد. تحت شرایط موجود در سطح ملی و جهانی و سیطره‌ی گفتار راست افراطی (چه از نوع سکولار و چه مذهبی‌اش)، اگر نیروهای چپ و مترقی به سمت پیوند دادن این جنبش‌ها حرکت نکنند (که تا کنون چنین اتفاقی به نحوی سازمان‌یافته و قابل توجه نیافته است)، آشکارا فضا برای مصادره‌ی این جنبش‌ها به دست نیروهای امپریالیستی و ارتجاعی فراهم‌تر از قبل می‌شود (اگر نگوییم که در حال حاضر کار از کار گذشته است)، همان‌طور که دیدیم قاطبه‌ی اپوزیسیون جسد معاش دست راستی، سلطنت‌طلب، «حقوق بشری» و ایران‌اینترنشنالی، چگونه با هر بمبی که زامبی‌های صهیونیست بر سر غزه و لبنان انداختند، از فرط خوشحالی یقه‌ها دریدند و فرش قرمز برای «بی‌بی» جهت گسترش جبهه‌های جنگ به سایر کشورهای منطقه و ایران پهن کردند و حتی از نوشتن شعار «زن، زندگی، آزادی» بر روی دیوارهای مخروبه‌ی غزه به وجد آمدند و خود را «مبارزان نستوه آزادی» جا زدند. همین مسئله به سادگی نشان می‌دهد مبارزه با دیکتاتوری و ارتجاع داخلی هم‌زمان اگر به معنای مبارزه و مرزبندی با دیکتاتوری‌ها و رژیم‌های نسل‌کشی خارجی (امپریالیستی) نباشد، در عمل به رغم تمام جان‌فشانی‌ها و آرمان‌های «مترقی» محکوم به بازتولید و مشروعیت‌بخشی به جنایتکارانی دیگر است؛ جنایتکارانی که در قالب

«قهرمانان جهان آزاد» امروز طشت رسوایی‌شان بیش از پیش از بام افتاده و ندیدن آن، تنها یک معنا بیش‌تر ندارد و آن چشم بستن بر نسل‌کشی و رنج «دیگری» و انهدام آن‌ها و طلب چنین چیزی برای تمام «دیگری‌ها»ی احتمالی در اکنون و آینده است.

در آخر باید اشاره کنم که پیشگفتار جان کرینسکی، استاد علوم سیاسی در سیتی کالج نیویورک و یکی از چهار ویراستار کتاب، به دلیل تأخیر مترجم برای درخواست چنین متنی، در چاپ اول کتاب جای نگرفته و در چاپ بعدی در صورت امکان اضافه خواهد شد. به گفته‌ی کرینسکی، پیشگفتار حاضر را دیگر ویراستاران کتاب، لارنس کاکس و آلف گنوالد نیلسن هم از نظر گذرانده‌اند و با متن آن هم‌نظر بوده‌اند. علاوه بر این پیشگفتار، در ادامه جهت معرفی کتاب، بخشی از فصل «مبارزه‌ی طبقاتی و جنبش‌های اجتماعی» به قلم کالین بارکر فقید هم جای گرفته است. مجدداً از دوستان نشر اسطوره پرومته و ویراستار محترم برای کمک به انتشار این اثر تشکر می‌کنم.

پیشگفتار جان کرینسکی بر چاپ فارسی «مارکسیسم و جنبش‌های اجتماعی»

بیش از ده سال از انتشار اولیه‌ی کتاب **مارکسیسم و جنبش‌های اجتماعی** و نزدیک به پانزده سال از شروع به کار ما برای انتشار کتاب می‌گذرد. زمانی که ما نخست کتاب را با انتشارات «بریل» در سال ۲۰۱۳ منتشر کردیم، تقریباً یک سال و نیم از اعتراضات «اشغال وال استریت» و دو سال از شروع «بهار عربی» می‌گذشت. خیزش جهانی اعتراضات جوانان و گسترش اشغال فضاهای عمومی هم‌چون تاکتیکی تعمیم‌یافته-هم‌راه با کلیت ذخایر کنشی با خصلت‌های ملازمی مثل برپایی چادرهای درمانی، آشپزخانه‌های گروهی و مجامع مشورتی عمومی پدید آمدند و به شیوه‌هایی شکل دادند که جنبش‌های وسیع مردم، عمدتاً در چپ، دست‌کم برای ده سال بعد قرار بود از طریق آن‌ها به اعتراضات خود ادامه دهند.

طرح کتاب **مارکسیسم و جنبش‌های اجتماعی** در سال ۲۰۰۹ ریخته شده بود و ما پیش‌نویس‌های کامل فصل‌های کتاب را پیش از خودسوزی محمد بوعزیزی در اختیار داشتیم، واقعه‌ای که موجب شورش‌هایی در سراسر خاورمیانه و شمال آفریقا شد و مدت کوتاهی پس از آن جنبش‌های اشغال در جهان انگلیسی‌زبان و خیزش‌های خشمگینان اروپایی از راه رسید. زمانی که کتاب برای چاپ آماده می‌شد، ما

باید تصمیم می‌گرفتیم چقدر می‌خواهیم به جنبش‌هایی بپردازیم که در حال شکل‌گیری بودند و به این تصمیم رسیدیم که اساساً وسعت نظری، جغرافیایی و تاریخی مقالات تشکیل‌دهنده‌ی **مارکسیسم و جنبش‌های اجتماعی** مبنایی محکم برای کتاب به وجود آورده‌اند.

البته از آن زمان تا به امروز چیزهای زیادی تغییر کرده‌اند. کالین بارکر که در کنار هم‌کارش مایک تیلزلی، از سازمان‌دهندگان قدیمی کنفرانس **آینده‌های بدیل و اعتراضات مردمی** در منچستر بودند که در آن برای نخستین بار ایده‌ی نسخه‌ی اولیه کتاب شکل گرفت، از میان ما رفته است. مرگ کالین در سن ۷۹ سالگی در فوریه‌ی ۲۰۱۹ ضایعه‌ای برای دوستان، رفقا و هم‌صحبتان او در چندین قاره، از جمله سه ویراستار کتاب بود.

در سایر نقاط جهان، تجدید حیات لگام‌گسیخته‌ی راست افراطی و سرسپردگی بزدلانه یا انحلال‌اغلب احزاب چپ میانه در دموکراسی‌های پارلمانی چشم‌انداز را به نحو قابل توجهی نسبت به سال ۲۰۱۳ تغییر داده است. در ایالات متحد، جایی که من این سطور را در آن می‌نویسم، ظهور ترامپ‌یسم — که حول کیش شخصیتی تقریباً فهم‌ناپذیر سازمان‌یافته است — تنها نسخه‌ای از این پدیده‌ی گسترده‌تر است که ابعاد آن البته به نحوی ناهمگون از اروپا به فیلیپین و از هندوستان به آرژانتین می‌رسد. پاندمی کوید و آشفتگی اجتماعی و اقتصادی ناشی از آن، توجه به خشونت پلیسی نژادپرستانه که با قتل جرج فلویید در میانه‌ی دوران پاندمی رقم خورد — و واکنش شدید دست راستی به اعتراضات وسیع علیه آن خشونت — در هر نقطه‌ای از جهان احساس می‌شوند، از جمله در سرکوب دانشجویانی که اکنون — زمانی که من دارم این سطور را می‌نویسم — در حال اعتراض به حملات نسل‌کشی اسرائیل به فلسطینیان غزه هستند.

به‌رغم نپرداختن به موج‌اشغال در این کتاب، و به‌رغم این واقعیت که نسخه‌ی حاضر به‌روزرسانی کتاب نیست، فکر نمی‌کنم که **مارکسیسم و جنبش‌های اجتماعی** در مجموع کتابی «از رده خارج» باشد. شاید روزی این کتاب از رده خارج شود اما نقطه‌ی قوت کتاب در شیوه‌ای است که مقالات آن عناصر رویکردهای مارکسیستی به جنبش‌های اجتماعی را برجسته می‌کنند، عناصری که در پژوهش‌های جریان اصلی جنبش‌های اجتماعی یا غایبند، یا تأکیدی بر آن‌ها نمی‌شود و یا از آن‌ها بسترزُدایی می‌شود، عناصری که شاید بتوان به خارج از کار دانشگاهی و به سوی پژوهش راستین جنبش‌محور بسط‌شان داد — و البته قدرت کتاب در نحوه‌ای است که مارکسیست‌ها را ترغیب می‌کند تا مستقیماً با عاملیت جمعی سازمان‌یافته‌ی جنبش‌های اجتماعی درگیر شوند.

فصل‌های کتاب بر شیوه‌هایی تأکید دارند که از طریق آن‌ها جنبش‌های اجتماعی به سرمایه‌داری هم‌چون یک نظام جهانی دائماً متغیر که خصلت‌های تعریف‌کننده‌ی آن شامل تنوعی از تناقضات بنیادین (مثل

ارزش‌های استفاده و مصرفی کالاها، ابزارهای فنی برای غلبه بر کمیابی و مسدودسازی نظام‌مند ابزارهای اجتماعی انجام آن) است، شکل می‌دهند و به واسطه‌ی آن شکل می‌گیرند و تجلی مبارزه‌ی طبقاتی در آشکال، میانجی‌ها و زمان‌مندی‌های تاریخی متنوعی هستند. کتاب حاوی رویکردهای متنوعی به مارکسیسم است و به منزله‌ی یک کتاب، مخالف خوانش‌های فرقه‌گرایانه و دگماتیک از متون و سنت‌های مارکسیستی است. کتاب سنت مارکسیستی را به‌طور وسیعی مدّ نظر می‌گیرد و در سطوح متعدد انتزاع به مسائلی در جنبش‌های اجتماعی می‌پردازد، از مسائلی مانند این که زبان در مبارزات سیاست‌گذارانه چگونه به آگاهی شکل می‌دهد تا پیوند درونی دوره‌های اعتراضی در سراسر جهان و تا آشکالی که توسعه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی ناموزون و ترکیبی به جنبش‌ها شکل می‌دهند. موضع نظری کتاب متمایل به پراکسیس و مسئله‌ی خلق یک سیاست طبقاتی مسنجم اما فراگیر است.

پروژه‌ی ایجاد یک سیاست طبقاتی فراگیر، همان‌طور که بسیاری از نویسندگان کتاب گواهی می‌دهند، متکی بر حد مشخصی از سازمان‌یابی است، هرچند این که چه نوعی از سازمان‌یابی باید وجود داشته باشد یا این که از طریق چه شکلی از عاملیت باید اقدام کرد، مشخصاً مسائلی‌اند که تحلیل سیاسی مارکسیستی مطرح می‌کند. افزون بر این، سازمان‌یافتگی یک طرف از نیروها به همان اندازه متکی بر سازمان‌نیافتگی طرف دیگر یعنی مخالفان است. شرح‌های گرامشی بر هژمونی از طرق بسیاری منجر به لحاظ کردن این دیالکتیک شدند، چه از خلال بینش‌های او نسبت به «جنگ موضعی» و جامعه‌ی مدنی یا چه از طریق نوشته‌هایش در باب زبان، فلسفه و «آگاهی متناقض». این مسئله نیز به عنصر مهمی اشاره دارد که در سراسر کتاب موجود است، این که جنبش‌های اجتماعی، پروژه‌های جنبش اجتماعی و «جنبش اجتماعی هم‌چون یک کل»، به بیان بارکر، خود انتزاع‌هایی واقعی‌اند که میان طبقات — که خود واقعی اما انتزاع‌هایی بالامرته‌ترند — و سازمان‌های کوچک‌مقیاس‌تر وساطت‌مندی می‌کنند و این کار را تا حدی انجام می‌دهند که بتوان سطحی از انسجام و سازمان‌یابی را به دست آورد که به آن وساطت‌مندی‌ها جهت و نیرو می‌دهند.

مشکلی که جنبش‌های اجتماعی پیدا می‌کنند این است که آن‌ها همواره با اقدامات دیگران برای سازمان‌زدایی از آن‌ها مواجه می‌شوند، چیزی که صاحبان سرمایه و زور در جایگاه پرامتیازتری برای انجام‌آند. حتی در طول ده سال گذشته، توانایی تکنولوژیک برای کنترل و نظارت، برای اعمال زور از راه دور و انتشار اطلاعات نادرست — تمام انواع رویه‌های سرکوب‌گر که از پیش وجود داشتند، البته ابعادی چندگانه یافته‌اند و چالش‌های سازمان‌دهی برای جنبش‌های طبقه‌ی کارگر را به همان میزان دشوارتر کرده‌اند. متعاقب این ظرفیت‌های جدید و در پرتو فروپاشی مالی جهانی، ظهور جنبش‌های فاشیستی، اتنو-ناسیونالیستی و جنبش‌های اقتدارگرای دین‌سالارانه که زنجیره‌های بلندی از «دولت یک‌پارچه» را تصاحب کرده‌اند، نشان می‌دهد که این «جنبش‌های از بالا»، هر چقدر هم دست‌راستی و ارتجاعی باشند، توانسته‌اند

به اعماق ذخایر نارضایتی توسل جویند و دست کم بسته به موقعیت و طول عمر این جنبش‌ها، آن‌ها را بیش‌تر به سمت سازمان‌زدایی از چپ هدایت کنند به جای آن‌که برنامه‌ای منسجم و مردمی را پیش نهند.

به هر ترتیب، درس معناداری که در مقالات کتاب **مارکسیسم و جنبش‌های اجتماعی** وجود دارد این است که هم‌چنان هیچ جای‌گزینی برای سوسیالیسمی که بی‌امان متمایل به ساختن اکثریت‌های تأثیرگذار از پایین است، وجود ندارد. هر رویکرد دیگری جز این، بینش، خصلت انتقادی و نیروی سنت مارکسیستی را به هدر می‌دهد، سنتی که نقدش از سرمایه‌داری و قمارش بر نقش کسانی که جهان ما را از خلال کار خویش تولید می‌کنند، هم‌چنان مثل گذشته مهم و مجاب‌کننده است.

نیویورک

می ۲۰۲۴

مبارزه‌ی طبقاتی و جنبش‌های اجتماعی

کالین بارکر

تقریباً به مدت ۴۰ سال ما بر مبارزه‌ی طبقاتی به‌مثابه‌ی نیروی محرکه‌ی بی‌واسطه‌ی تاریخ و به‌ویژه بر پیکار طبقاتی میان بورژوازی و پرولتاریا هم‌چون اهرم عظیم انقلاب اجتماعی مدرن تأکید کرده‌ایم ... ما صریحاً این شعار را صورت‌بندی کردیم: رهایی طبقه‌ی کارگر به دست خود طبقات کارگر حاصل می‌شود. [۱]

۱

رویکرد مارکسیسم به جنبش‌های اجتماعی با نظریه‌ی «مبارزه‌ی طبقاتی» شکل می‌گیرد. مارکس منکر این بود که کاشف «مبارزه‌ی طبقاتی» است و آن را به مورخان انقلاب فرانسه منسوب می‌کرد. با این حال ادعایی بنیادی درباره‌ی رویکرد خود داشت:

«کار جدیدی که انجام دادم اثبات این بود که: (۱) وجود طبقات صرفاً منوط به مراحل تاریخی مشخص در انکشاف تولید است، (۲) مبارزه‌ی طبقاتی ضرورتاً منجر به دیکتاتوری پرولتاریا می‌شود، (۳) خود این دیکتاتوری تنها موجب گذار به الغای تمام طبقات و گذار به جامعه‌ی بی‌طبقه می‌شود.» [۲]

به‌زعمِ مارکس و انگلس «مبارزه‌ی طبقاتی» صرفاً خصلت اصلی اشکال تاریخی جامعه را توصیف نمی‌کرد، بلکه شیوه‌ای بود که از ره‌گذر آن سرمایه‌داری می‌توانست دست‌خوش انقلاب شود و خود طبقات ریشه‌کن شوند. البته از زمان مارکس و انگلس به این سو واژه‌ی «دیکتاتوری» معانی وحشتناکی پیدا کرده است که ذیل معنایی که آن‌ها مدنظر داشتند نمی‌گنجد.[۳] مارکس و انگلس به دنبال دموکراتیک‌سازی رادیکال زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی به دست کارگران بودند. در ۱۸۷۱ آن دو الگویی از «دیکتاتوری پرولتاریا» را در سازمان‌دهی فوق‌دموکراتیک کمون پاریس یافتند.[۴]

این دگرگونی به دو دلیل مستلزم انقلاب اجتماعی بود؛ نخست، هیچ روش دیگری نمی‌توانست دست طبقه‌ی حاکم را از مالکیت و قدرت خود کوتاه کند. دوم، تنها مشارکت فعال در جنبشی انقلابی می‌توانست موجب خلاصی ستم‌دیدگان از «منجلاب اعصار» و تبدیل آن‌ها به سوژه‌هایی قادر به بازسازی جهان شود.[۵] در این جا هدف و وسیله، دگرگونی اجتماعی و شخصی، پیوندی ناگسستنی داشتند. بنابراین مسائل مربوط به انقلاب و جنبش‌های اجتماعی، آن‌گونه که در بیش‌تر علوم اجتماعی معاصر رایج است، دو مجموعه‌آثار پژوهشی متمایز را ایجاد نکرد؛ این‌ها بخش‌هایی از داستانی واحد بودند.

اما پرسش مهمی پابرجاست: چگونه می‌توان از واقعیت سرمایه‌دارانه‌ی امروزی به این هدف رسید؟ مارکس در **فقر فلسفه** پاسخی استعاری داشت: طبقه‌ی کارگر به‌مثابه‌ی «طبقه‌ای رویاروی سرمایه» باید تبدیل به «طبقه‌ای برای خود» شود. اما آن عبارت مبهم چیزی در باب این که چه روندهای سیاسی‌ای در کارند به ما نمی‌گوید. دیوید لاکوود عقیده داشت مارکسیست‌ها تمایل دارند یک «شیفت پایانی پرولتری» را تصور کنند که در آن، در روزی خوش، کل طبقه‌ی کارگر نهایتاً با هم به این نتیجه می‌رسند که زمان پایان دادن به سرمایه‌داری فرارسیده است.[۶] این سناریو به‌شدت ناموجه است؛ کل تجربه‌ی جنبش‌های کارگران طی دو قرن گذشته نشان می‌دهد اوضاع هیچ‌گاه به این سادگی نبوده است. در هر صورت مارکس و مارکسیست‌ها مدافع انبوهی از جنبش‌ها بودند و در آن‌ها مشارکت داشتند، مثلاً مقاومت در برابر برده‌داری، ستم ملی، امتیازات مهارتی، نژادپرستی، سکسیسم، هم‌جنس‌هراسی، تبعیض دینی، سرکوب دهقانان و دانشجویان، مخالفت با جنگ‌های امپریالیستی و زوال محیط‌زیست و غیره، چیزی که اگر جنبش‌ها را صرفاً به مفهوم «طبقه علیه طبقه» تقلیل دهیم، بی‌معنا می‌شود. تمام این مسائل چه ربطی به «طبقه‌ی برای خود» دارند؟

با این اوصاف وضعیت نظری «مبارزه‌ی طبقاتی» چیست و چگونه می‌تواند به‌طور معقولی به بحث از «جنبش‌های اجتماعی» ربط پیدا کند؟

از لحاظ مفهومی و تاریخی، «مبارزه‌ی طبقاتی» متقدم بر هرگونه «شکل‌گیری» طبقات در مقام کنش‌گران بالقوه یا هر نوع «آگاهی» ضروری طبقاتی است. ادوارد تامپسون با بررسی انگلستان قرن هجدهم به مجموعه‌ای از روندها و روابط اشاره کرد که آن را «مبارزه‌ی طبقاتی بدون طبقه» می‌نامید. رویه‌های مرسوم تهی‌دستان قرن هجدهمی شامل شکل‌های مقاومت روزانه می‌شد که تهی‌دستان آن را برحسب «طبقه» مفهوم‌پردازی نمی‌کردند، هرچند این رویه‌ها ناشی از تعارض‌های ذاتی سرمایه‌داری روبه‌رشد بود. افزون بر این مطالعه‌ی تامپسون در باب طبقه‌ی کارگر اوایل قرن نوزدهم نشان می‌داد چگونه کارگران انگلیسی در واقع «معنای طبقاتی» ستیز بین خود و بورژوازی بریتانیا و دولت آن را گسترش دادند. می‌توان گفت پراتیک مبارزه‌ی طبقاتی کارگران را به ایجاد یک «طبقه» آگاهانه‌ی روبه‌رشد رهنمون شد و در همین معنا بود که «طبقه‌ی کارگر در ساخت خود حضور داشت».[۷]

درواقع تامپسون بیش‌تر خصلت «رابطه‌ای» واژه‌ی طبقه را به‌خوبی بیان می‌کند:

«در بحث از طبقه، هنگامی که یکی متوجه می‌شود به‌طور مکرر جملاتش را با ضمیر «آن» شروع می‌کند وقت آن رسیده است که خود را تحت نوعی کنترل تاریخی قرار دهد و گرنه خطر این هست که به برده‌ی مقولات خاص خود تبدیل شود. جامعه‌شناسانی که ماشین زمان را متوقف کرده و با بدخلقی مفهومی مفرط به سراغ موتورخانه رفته‌اند تا نگاهی به آن بیاندازند به ما می‌گویند که اصلاً نمی‌توانند جای طبقه را مشخص و آن را طبقه‌بندی کنند. آن‌ها فقط می‌توانند انبوهی از مردم با مشاغل، درآمد‌ها، سلسله‌مراتب منزلتی مختلف و... را شناسایی کنند. البته آن‌ها حق دارند، زیرا طبقه این یا آن بخش ماشین نیست، بلکه نحوه‌ی فعالیت ماشین است زمانی که به کار می‌افتد، خود حرکت، حرارت، صدای رعدآسا. طبقه یک آرایش اجتماعی و فرهنگی است (که اغلب بیان نهادی می‌یابد) و نمی‌توان آن را به‌صورت انتزاعی یا در انزوا تعریف کرد بلکه تنها برحسب رابطه با طبقات دیگر تعریف می‌شود؛ و درنهایت، تعریف تنها می‌تواند در ظرف زمان انجام شود، یعنی، کنش و واکنش، تغییر و ستیز...».[۸]

«مبارزه‌ی طبقاتی» اساساً روندی است که (دست‌کم) دو طرف را در بر می‌گیرد، یک سو اشکال متنوع مقاومت در برابر استثمار و سرکوب و سوی دیگر شیوه‌هایی به همان اندازه متنوع که گروه‌های حاکم برای حفظ موقعیت‌های خود و جلوگیری از چنین مقاومتی به کار می‌گیرند. مطالعه‌ی مبارزه‌ی طبقاتی ما را ملزم به توجه دقیق به فعالیت‌های طبقات حاکم و متحدانشان در قبال کسانی می‌کند که مخالفان بالقوه‌ی آنانند.

از لحاظ تاریخی، طبقه‌ی کارگر شکل‌های گوناگونی یافته است. در پس این تنوعات چیزی نهفته است که مارکس «شیوه‌ی تولید» یا گاهی «شیوه‌ی مبادله» یا «شیوه‌ی هم‌یاری» می‌نامید. این عبارات خلاصه‌ی شیوه‌های نهادینی‌اند که در طول کل اعصار مردم از طریق آن‌ها بازتولید نیازها و روابط اجتماعی خود را سازمان‌دهی کرده‌اند. می‌توانیم با آن‌های «استخراج» کار اضافی از تولیدکنندگان مستقیم شیوه‌های تولید را از یکدیگر متمایز کنیم. این:

«تعیین‌کننده‌ی رابطه‌ی استیلا و بندگی است، زیرا مستقیماً از خود تولید ناشی می‌شود و به‌عنوان عاملی تعیین‌بخش بر تولید تأثیرگذار است. کل پیکربندی اجتماع اقتصادی ناشی از روابط بالفعل تولید و بنابراین هم‌چنین شکل سیاسی خاص آن مبتنی بر همین است. شیوه‌ی استخراج کار اضافی در تمام موارد رابطه‌ی مستقیم صاحبان شرایط تولید با تولیدکنندگان بی‌واسطه است ... که در آن پنهان‌ترین راز، مبنای پنهان کل عمارت اجتماعی و بنابراین هم‌چنین شکل سیاسی رابطه‌ی حاکمیت و بندگی، و به بیان کوتاه، شکل خاص دولت در هر مورد را می‌یابیم.» [۹]

در سرمایه‌داری «شکل اقتصادی خاص» کار اضافی ارزش اضافی است، ارزش در شکل پولی است که در بازارهای کالا جریان می‌یابد و از جانب صاحبان سرمایه انباشت می‌شود. چند تناقض اساسی نشان‌دهنده‌ی این شکل هم‌یاری مولد اجتماعی‌ست که آشکال مبارزه‌ی طبقاتی را مشروط می‌کنند.

نخست، تصاحب سرمایه‌دارانه مبتنی بر نقیض ظاهری خود است. تحلیل مارکس از ارزش، پول و مبادله در آغاز ادعای حیاتی در اقتصاد سیاسی لیبرال را می‌پذیرد: یعنی این که این روابط اقتصادی اصلی شامل شکلی از آزادی انسان و برابری می‌شوند. مناسبات کالایی گسترش‌یابنده‌ی سرمایه‌داری با پیشرفت «حقوق» سازگار است، یعنی برابری در پیشگاه قانون، آزادی‌های قرارداد و بیان و حق رأی عمومی برای افراد بالغ. مبادله‌ی بازاری تعمیم‌یافته «بهشت برین حقوق ذاتی بشر ... قلمرو انحصاری آزادی، برابری، مالکیت و بن‌تام» [۱۰] را ایجاد کرده است. [۱۱] سرمایه‌داری مستلزم مناسبات مستقیماً قهری و ناآزاد استبدادهای باستانی، برده‌داری‌ها و فئودالیسم‌ها نیست. در واقع بیش‌تر سیاست‌های مبارزه‌ی طبقاتی طی دو قرن گذشته گسترش ستیزآمیز اما واقعی حقوق را در بر داشته‌اند. اگرچه پروژه‌ی حقوق بشر هنوز تحقق نیافته است، اما مدافعان آن نیز چیزهای زیادی برای ستودن دارند.

دوم، با این حال تمرکز انحصاری بر «سطح» مبادلات بازاری ناتوان از توضیح علت نابرابری‌های تماماً آشکار ثروت و قدرت در سرمایه‌داری است. برای فهم این نابرابری‌ها باید جهنم تولید را بیرون و در زیر بازار بررسی کنیم، جایی که ضرورت اقتصادی کارگرانی را که تنها دارایی‌شان نیروی کار است وادار به

یافتن شغل می‌کند. در محل کار حقوق برابر به نحو شگرفی در سپهر «استبداد» حل می‌شوند و در این شرایط برخی رئیس و دیگران «خدمه» می‌شوند، جایی که قرارداد کار مستلزم «تعهد به سرسپاری» است. آزادی بازار ناپدید می‌شود، کارگران تابع اراده‌ی دیگران می‌شوند و کار تابع ثروتمند ساختن اقلیت کنترل‌کننده‌ی مالکیت. سیاست اجتماعی سرمایه‌داری اصول متعارض را ترکیب می‌کند: آزادی و عدم آزادی، برابری و نابرابری، مالکیت و عدم مالکیت.

سوم، سرمایه‌داری نه تنها تحت سلطه‌ی استثمار بلکه تحت استیلای رقابت است. رقابت بین سرمایه‌ها نیروی محرکه‌ی اصلی سیستم یعنی «انباشت به خاطر انباشت» را فراهم می‌کند. هر سرمایه به منظور بقا باید بی‌وقفه در شیوه‌های استخراج ارزش اضافی از کار نوآوری داشته باشد و به سرمایه‌داری توسعه‌طلبی پویایش را ارزانی دارد. این سیستم بی‌سابقه افزایش‌های وسیعی در بهره‌وری انسانی ایجاد کرده و با خشونت کل سیاره را به سمت اقتصاد جهانی و تعاملی واحد سوق داده است. این سیستم هم‌چنین نظامی فراسوی قدرت کنترل همه است. سرمایه‌داری در کنار فقر طاقت‌فرسا، گسترش بی‌رحمانه و فروپاشی‌های تکان‌دهنده و رشد عظیم، هم در خلاقیت و هم در تخریب‌گری انسانی، در عین حال ثروت‌های هنگفتی ایجاد می‌کند.

«استخراج» ارزش اضافی موجب تنازعاتی نظام‌مند در سراسر سیمای جامعه می‌شود. میل سیری‌ناپذیر سرمایه به ارزش اضافی مستقیماً در مقابل نیازهای کار مزدی است و «مبارزه‌ی طبقاتی» را تبدیل به خصلت درونی این نظام مناسبات اجتماعی می‌کند. با این حال مبارزه‌ی طبقاتی، حتی اگر در انتزاعی‌ترین حالت تصور شود، با انگیزه‌های رقابتی درهم‌تنیده است. اگر کسانی که نقش سرمایه را بازی می‌کنند اُخوتی کارساز در برابر کار به وجود می‌آورند، آن‌ها در عین حال دسته‌ای از «برادران دشمن» هستند. [۱۲] و اگر صاحبان کار مزدی نمایانگر وحدتی در برابر سرمایه هستند، رقابت آن‌ها را نیز به صورت بالقوه در قالب «برادران و خواهران دشمن» تقسیم می‌کند.

این حاکی از آن است که برگردان «منافع طبقاتی» به کنش سیاسی همواره باید روندی دشوار در سرمایه‌داری باشد، زیرا نیروهای اجتماعی در بطن خود حامل هم‌آوردی‌های رقابتی و ستیزهای متقابلند. علاوه بر این مسائل مارکس دو دلیل دیگر را هم درباره‌ی این موضوع تشخیص می‌دهد که چرا پرولتاریا ممکن است وظیفه‌ی «گورکنی» خود را دشوار بیابد. نخست، کارگر با تبعیت از «اجبار خاموش مناسبات اقتصادی» «از طریق آموزش، سنت و عادت تماشاگر شرایط آن شیوه‌ی تولید به مثابه‌ی قوانین بدیهی طبیعت است». [۱۳] دوم، ایدئولوژی‌های حامی طبقه (ها)ی حاکم تأثیر خود را دارند: «اندیشه‌های حاکم هر عصر همواره اندیشه‌های طبقه‌ی حاکم بوده‌اند». [۱۴] به نظر می‌رسد دست‌یابی به هدف و وسیله‌ی مشخص مارکسیسم دشوار خواهد بود و مطمئناً «خودبه‌خودی» نیست.

دشواری حتی از این هم بیش تر است. از لحاظ تاریخی سرمایه‌داری تنها با ابزارهای «اقتصادی» گسترش نیافته است. تاریخ سرمایه‌داری شامل انقیاد استعماری تمام مردمان، برده‌داری و کار اجباری، تجزیه‌ی قهری نظام‌های کهن بازتولید اجتماعی، جنگ‌های به‌شدت خانمان‌سوز همراه با ترویج ستم‌های نژادپرستانه، جنسی، دینی و غیره می‌شود. هم‌انکشاف سرمایه‌داری و هم تحول مقاومت در برابر آن همواره حاوی چیزی بیش از تضاد اقتصادی صرف میان سرمایه و کار بوده است.

۴

بنابراین مارکسیست‌ها با مجموعه‌ای از مشکلات نظری و عملی-استراتژیک مواجهند. بخشی از پیچیدگی سرمایه‌داری مبتنی بر خصلت چندلایه‌ی آن است که بازنمایی آن مستلزم درجات مختلفی از عمومیت است. مخالفت با سرمایه‌داری باید تجلی‌های چندگانه را کنترل کند که در عین آن که در هم آمیخته‌اند همگی نظم مشابهی ندارند. خود مارکس درباره‌ی تمایز سطوح متفاوت انتزاع و انضمام صراحت داشت. [۱۵]

مارکس در شاهکار خود، **سرمایه**، عمدتاً به بررسی نظام سرمایه‌داری در سطح بالایی از انتزاع می‌پردازد. چشم‌انداز نظام سرمایه‌داری مملو از «حاملان مناسبات اقتصادی» است: سرمایه‌دار، کارگر، متخصص مالیه، زمین‌دار و غیره. این افراد در شمایل شخصیت‌هایی «کارتونی» پدیدار می‌شوند که فاقد هر چیزی هستند مگر کلی‌ترین تاریخ. آن‌ها به زبان مشخصی سخن نمی‌گویند و از سنت‌های فرهنگی خاصی استفاده نمی‌کنند. این انتزاع‌ها برای شناسایی روندهای اساسی، روابط و گرایش‌های توسعه‌ی سرمایه‌داری ضرورت دارند، با این حال پایان روند ترسیم کل نظام نیستند. کل حرکت نظری در بینش مارکس ماریپیچی گسترش‌یابنده از «هسته‌ی» سرمایه‌داری به سوی «سطح» رنگارنگ آن است. در هر مرحله «تعیین‌یابی‌ها» و پیچیدگی‌های جدیدی مطرح می‌شوند و «شخصیت‌های کارتونی» مارکس خصلت‌هایی اضافی پیدا می‌کنند و با مشکلات استراتژیک نوینی مواجه می‌شوند.

با تفکر در باب «مبارزه‌ی طبقاتی» بر این اساس مشخص می‌شود که این مفهوم نیز در سطح بالایی از انتزاع مطرح شده است و از انبوهی از اشکال سلطه و مقاومت طی کل اعصار تاریخی تعمیم می‌یابد. با این حال انضمامیت تاریخی عظیم‌تری لازم است تا بتوان بررسی کرد که مردم چگونه، آن‌طور که مارکس می‌گوید، «این نبرد را به انتها می‌رسانند». خود طبقات کنش‌گران سیاسی منسجمی نیستند که بتوانند هم‌چون هستارهایی تکین ایفای نقش کنند؛ طبقات از درون به‌واسطه‌ی منافع خاصی که تابع انگیزه‌های متضادند دچار تفرقه می‌شوند. «مسائل طبقاتی»، یعنی مشکلات ناشی از خصلت بنیادی سرمایه‌داری، بی‌شک با کنش‌گران سیاسی مواجه می‌شوند، اما نحوه‌ی واکنش این کنش‌گران با مجموعه‌ای از جزئیات انضمامی «وساطت‌مند» می‌شود.

مارکسیسم گاهی هم‌چون نظریه‌ی «ساختارگرا» — بدون فضای واقعی برای جنبش‌های اجتماعی یا در واقع برای عاملیت انسانی — توصیف می‌شود؛ این گفته اشتباه به نظر می‌آید. مارکس در عوض عاملیت و ساختار را هم‌چون قطب‌های دیالکتیکی وحدتی مداوم و گسترش‌یابنده تفسیر می‌کند. انسان‌ها فعالانه تاریخ خود را می‌سازند، هرچند نه تحت شرایطی که خود انتخاب می‌کنند. از یک سو انسان‌ها لزوماً وارد مناسبات اجتماعی‌ای می‌شوند که محصول فعالیت گذشته و مستقل از اراده‌ی آن‌هاست. [۱۶] این قبیل مناسبات اجتماعی از «خصوصیات نوپدید» خود برخوردارند که مستقل از افرادی‌اند که به آن‌ها شکل می‌دهند، برای مثال تقسیم کار، قواعد، الگوهای حقوق و مسئولیت‌ها. انسان‌ها سطوح هم‌زیستی متعددی دارند، از «شیوه‌های تولید» تاریخی تا مناسبات بی‌واسطه و محلی خانوادگی، همسایگی و در محل کار. از سوی دیگر افرادی که در مقام موجوداتی فعال و بازنمایش این نظام‌های متنوع فعالیت را تشکیل می‌دهند در عین حال فعالانه آن مناسبات را به شکلی بازسازی می‌کنند که «زندگی»شان می‌کنند. انسان‌ها مدام با خصلت‌هایی از این نظام‌ها مواجه می‌شوند که مانع از پیگیری نیازها و اهداف (خودپیش‌برنده‌ی) آن‌ها هستند. زمانی که انسان‌ها به دنبال حل این مشکلات می‌روند، به طرُقی دست به کنش می‌زنند که مستلزم گسیختن الگوهای موجود است و ستیزهایی ایجاد می‌کنند که به‌طور بالقوه هم مناسبات اجتماعی آنان و هم خودشان را، در مقام کنش‌گر، از نو شکل می‌دهند. این برداشت کلی شالوده‌ی رویکرد مارکسیستی به جنبش‌های اجتماعی است.

تنها در سطحی بی‌واسطه‌تر از آنچه در سرمایه‌ی مارکس بررسی شد می‌توانیم مردم مشخصی را جای دهیم که به زبان‌های خاص سخن می‌گویند و با تاریخ‌ها و سنت‌های خود به‌منظور فهم و در کنترل گرفتن شرایط مادی و اجتماعی خویش مبارزه می‌کنند. در این سطح از شکل‌بندی‌های اجتماعی-فرهنگی «انضمامی» تر است که «جنبش‌های اجتماعی» به‌مثابه‌ی اشکال فعالیت اجتماعی و سیاسی پدید می‌آیند. جنبش‌ها نمودهای وساطت‌یافته‌ی مبارزه‌ی طبقاتی‌اند.

۵

مارکسیست‌ها چگونه به مسئله‌ی «جنبش‌های اجتماعی» یا «جنبش‌ها» می‌پردازند؟ در این جا با مشکلی مواجهیم: مارکس، انگلس و وارثانشان مدام از این عبارت‌ها استفاده کرده‌اند، اما گویا هیچ‌گاه تعریفی از آن‌ها به دست نداده‌اند. ما نخست نیازمند نوعی تفسیر و بازسازی هستیم. نسبتی میان کاربردهای مارکسیستی و کاربردهای موجود در پژوهش آکادمیک معاصر وجود دارد، اما در عین حال تفاوت قابل توجهی هم در کار است. اکثر پژوهش‌های آکادمیک سعی نمی‌کنند «جنبش‌ها» را به «مبارزه‌ی طبقاتی» یا در واقع به «انقلاب» پیوند دهند.

می‌گویند تعریف جنبش‌های اجتماعی «کابوسی نظری» است. [۱۷] با فرض تنوع عظیم پدیده‌های جنبشی، هر قدر هم کار دشوار باشد، طرح بعضی از خطوط کلی ممکن به نظر می‌رسد.

نخست، جنبش‌ها دستاوردهایی جمعی هستند. بعضی از اشکال مقاومت در برابر سرکوب و استثمار عمدتاً فردی باقی می‌مانند. مثلاً در دهه‌های پیش از جنبش حقوق مدنی، مقاومت سیاهان در برابر [قوانین] جیم کرو [۱۸] در جنوب آمریکا در مهاجرت گسترده به ایالات شمالی و غربی خلاصه می‌شد. مبارزه‌ی طبقاتی زیر لوای «کمونیسم» اشکال فردی مثل کارگری، تغییر شغل و «فقدان اشتیاق» را به خود گرفت. [۱۹] مردم‌نگاری درخشانی از مصائب محیط‌زیستی در یک زاغه‌ی آرژانتین توصیف می‌کند که چگونه عاملیت‌های اجتماعی و سیاسی سهمی در «آشفستگی» ای دارند که مانع از سازمان‌دهی جمعی مؤثر می‌شود. [۲۰] در مقابل، یک جنبش حاوی نوعی سازمان‌دهی است که نه فقط بر هویت‌های جمعی بلکه بر پروژه‌های جمعی و اشتراک متقابل ایده‌ها دلالت دارد. ظهور یک جنبش از شیوه‌های متفرق دست‌وپنجه نرم کردن با مشکلات ناشی از عملکردهای سرمایه‌داری فراتر می‌رود. این یکی از دلایل علاقه‌ی مارکسیسم به جنبش‌های اجتماعی است: سازمان‌دهی جمعی حاوی امکان‌های درون‌ماندگار شیوه‌های بدیل سازمان‌دهی هم‌یاری انسانی است.

دوم، جنبش‌ها شکل سازمانی سرشت‌نمایی دارند. آنها موجودیت‌هایی «مشبک» — شبکه‌مانند — هستند. [۲۱] شاید تعریف جنبش به واسطه‌ی چیزی که نیست آسان‌تر باشد: «سازمان‌ها» — احزاب، اتحادیه‌های کارگری، کلیساها، سازمان‌های غیردولتی، شبه‌نظامیان و غیره — از جنبش‌ها مجزا هستند، اما ممکن است بخشی از آنها باشند. الگوی «شبکه‌ای» یک جنبش بسیار متنوع است و بر مبنای «گره‌ها» پیونددهنده یا اجماًلاً شیوه‌هایی که «فعالان» مختلف آن با یک‌دیگر ارتباط می‌یابند می‌تواند از نو شکل بگیرد و بسط یابد. «مشبک» بودن به کنش‌گرانی با دیدگاه‌ها، منافع و پیوندهای گوناگون اجازه می‌دهد تا خود را به شیوه‌ی خاص خویش بسیج کنند و سهم خود را در تحول کلی جنبش مشخص سازند.

سوم، خصلتی که در آثار پژوهشی آکادمیک کم‌تر پرورش یافته [۲۲] این است که جنبش‌ها در عین حال حیطه‌های مباحثه‌اند. معنا و هدف جنبش چیست؟ جنبش از چه چیز دفاع می‌کند و چه چیز را تغییر می‌دهد؟ محدوده‌های جنبش چگونه تعیین می‌شوند؟ مخالفان آن کیستند؟ جنبش چگونه باید اهداف خود را تعریف و پیگیری کند؟ کدام استراتژی‌ها، تاکتیک‌ها و ذخایر فعالیت جمعی باید به کار گرفته شوند؟ چگونه باید به وقایع و بحران‌های موجود واکنش نشان دهد؟ تمام این مسائل و مسائل دیگر در میان حامیان متنوع جنبش به روی گفت‌وگوی مداوم گشوده‌اند.

چهارم، مشارکت در چنین مباحثی محدود به حامیان جنبش نمی‌شود. مخالفان جنبش دلایل خوبی برای تلاش جهت تأثیرگذاری بر نحوه‌ی تفسیر و تغییر جهان از طرف جنبش دارند. شیوه‌های اعمال چنین تأثیری از جانب مخالفان جنبش به نحو قابل‌توجهی گوناگون است، اما اگر آنان قدرت‌مند باشند، این شیوه‌ها شامل به‌کارگیری نیروی دولت و قانون، رسانه‌های جمعی یا یارگیری [۲۳] از «رهبران» جنبش می‌شود. «مبارزه‌ی طبقاتی» نه‌تنها میان جنبش‌ها و مخالفانشان، بلکه هم‌چنین درون هر دو طرف رخ می‌دهد؛ اندیشه‌ها، اشکال سازمان‌دهی و ذخایر ستیز جنبش‌ها همگی در «بینش‌های استراتژیک» مخالفانشان حضور دارند. [۲۴]

پنجم، جنبش‌ها نه لزوماً پدیده‌هایی «از پایین به بالا» هستند و نه «پیشرو». آلف نیلسن و لارنس کاکس مقوله‌ی «جنبش‌های از بالا» را مطرح می‌کنند. [۲۵] پوشش‌های سرشت‌نمای سرمایه‌داری مستلزم بازسازی متناوب روابط اجتماعی، گاهی به شیوه‌های کمابیش بنیادی، هستند. ابتکار عمل‌های طبقه‌ی حاکم بعضی اوقات شامل بسیاری از خصلت‌های سازمان‌دهی «جنبش» می‌شود: ایجاد پیکارها، بسیج، متحدان، عمومی‌سازی استدلال‌ها و غیره. جنبش‌ها فقط در مالکیت چپ نیستند. نظام «جیم کرو» در جنوب ایالات متحد نخست از جانب جنبشی نژادپرست که با حمایت نخبگان و با هدف انقیاد بردگان سابق سازمان یافته بود بنیان گذاشته شد. همان نژادپرستی در عین حال سهمی در شکست پوپولیسم آمریکایی و ناکامی‌های عمده‌ی اردوی کار در دهه‌ی ۱۹۲۰ داشت. جنبش‌های چپ اغلب باید نه‌تنها با کارفرمایان و دولت‌ها بلکه هم‌چنین با جنبش‌های مخالفی که شامل اعضای «طبقات پایین‌تر» می‌شوند دست‌وپنجه نرم می‌کردند. از اوباش «کلیسا و پادشاه» تا صدتایی‌های سیاه [۲۶]، از فاشیست‌های موسولینی و پیراهن‌سیاه‌ها و پیراهن‌قهوه‌ای‌های هیتلر تا رشد دوباره‌ی فاشیسم اروپایی معاصر، راست در کنار بسیاری از عناصر برگرفته از «ذخایر» چپ اشکال جنبشی خاص خود را پیدا کرده است.

حتی «جنبش‌های از پایین» می‌توانند خصلت‌های «پیشرو» و «واپس‌گرایانه» در یک مبارزه‌ی واحد را ترکیب کنند. مارک استینبرگ چگونگی تحول اشکالی از سازمان‌دهی و مطالبات به دست حریرباخان ابتدای قرن نوزدهم را بررسی کرده است که در عین حال این تحول هم از تجارت آن‌ها در برابر چپاول‌های سرمایه‌دفاع می‌کرد و هم موجب تنزل منزلت زنان می‌شد. [۲۷] کسانی که برای دفاع از مشاغل و منابع محلی در صنایع و شهرهای روبه‌زوال دست به مبارزه می‌زنند اغلب عقایدی را در میان کسانی که بسیجشان می‌کنند پدید می‌آورند که کارگران مهاجر، «کار ارزان» در کشورهای دیگر و هدف‌هایی غیر از سرمایه و دولت را نکوهش می‌کنند.

تفکر مارکسیستی در باب جنبش‌های اجتماعی را تمرکز خصلت‌نمای آن بر سرمایه‌داری هم‌چون یک نظام یا تمامیت شکل می‌دهد. مارکس و انگلس، همانند سایر متفکران قرن نوزدهم، به‌منظور توصیف غلیان سازمان‌دهی مردمی در دوران خود از «جنبش اجتماعی» نوشتند. عبارت جنبش اجتماعی انقلاب‌ها، اتحادیه‌گرایی کارگری، جنبش‌های حق رأی، فمینیسم نوظهور، اندیشه‌های نوپای سوسیالیستی و اتوپیایی، مطالبات استقلال و وحدت ملی و فشار دهقانان برای [تصاحب] زمین را در بر می‌گرفت. تمام این‌ها روی‌هم‌رفته واقعیتی تکین را برساختند: «جنبش اجتماعی»، مفهومی با ارجاع به طبقاتی نامنسجم که نشان‌دهنده‌ی سازمان‌دهی سیاسی و اجتماعی «تهی‌دستان»، «عوام»، «طبقات کارگر» و تمام کسانی بود که بر سر «مسئله‌ی اجتماعی» مبارزه می‌کردند.

یادداشت‌ها

- [1]. Marx and Engels 1975a, pp. 374–5.
- [2]. Marx 1965a.
- [3]. Draper 1987.
- [4]. Marx 1974b; Engels 1971, p. 34.
- [5]. Marx and Engels 1965a, p. 86.
- [6]. Lockwood 1992.
- [7]. Thompson 1963; 1978a.
- [8]. Thompson 1965, p. 357.
- [9]. Marx 1981, p. 927.
- [۱۰]. بخشی از فصل چهارم، پاره دوم، مجلد اول **سرمایه**. مارکس به‌شوخی می‌گوید بهشت برین این حقوق ذاتی بشر بیشتر از آنکه چیزی واقعی باشد یک توهم است. اشاره‌اش به بن‌تام، فیلسوف فایده‌گرا، هم برای اشاره به این است که این حقوق بیشتر برساختی ذهنی هستند تا واقعیت‌های عملی. م.فا.
- [11]. Marx 1976a, p. 280.
- [12]. Marx 1981, p. 362
- [13]. Marx 1976a, p. 899.
- [14]. Marx and Engels 1973, p. 85.
- [15]. Marx 1904; 1973; Ilyenkov 1982; Ollman 2003.
- [16]. Marx 1904.
- [17]. Marwell and Oliver 1984.
- [18]. Jim Crow laws:

قوانین تفکیک نژادی در تمام تأسیسات عمومی ایالات جنوبی آمریکا که در قرن نوزدهم تصویب شدند و تا دهه‌ی ۱۹۶۰ پابرجا بودند. م.فا.

[19]. Cliff 1974; Hankiss 1989.

[20]. Auyero and Swistun 2009.

[21]. Gerlach and Hine 1970; Diani 1992.

[22]. But see Zirakzadeh 2006.

[23]. cooptation

[24]. Shandro 1995.

[25]. Nilsen and Cox 2006; see also Nilsen and Cox in this volume.

[۲۶]. صدتایی‌های سیاه جنبش راست افراطی و اولتراناسیونالیست در اوایل قرن بیستم در روسیه بود که حامی تزار نیکولای دوم و کلیسا و نیز دشمن سوسیالیسم و یهودستیز بود. م.فا.

[27]. Steinberg 1994.

منابع:

Auyero, Javier, and Debora Alejandra Swistun 2009, *Flammable: Environmental Suffering in an Argentine Shantytown*, Oxford: Oxford University Press.

Diani, Mario 1992, 'The Concept of Social Movement', *Sociological Review*, 40, 1: 1–25.

Draper, Hal and Ernie Haberkern 2010, *Karl Marx's Theory of Revolution*, Vol. 5, *War and Revolution*, New York: Monthly Review Press.

Engels, Friedrich 1971 [1891], "Introduction" to The Civil War in France', in *Karl Marx and Friedrich Engels. Writings on the Paris Commune*, edited by Hal Draper, New York: Monthly Review.

Gerlach, Luther P., and Virginia H. Hine 1970, *People, Power, Change: Movements of Social Transformation*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Hankiss, Elemer 1989, "Demobilisation, Self-mobilisation and Quasi-Mobilisation in Hungary, 1948–1987", *East European Politics and Society*, 3, 1: 105–51.

Ilyenkov, Evald Vasilyevich 1982, *Dialectics of the Abstract and Concrete in Marx's Capital*, Moscow: Progress Publishers.

Lockwood, David 1992, *Solidarity and Schism: 'The Problem of Disorder' in Durkheimian and Marxist Sociology*, Oxford: Clarendon Press.

Marx, Karl 1904 [1859], 'Author's Preface', in *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Chicago: Charles H. Kerr.

—— 1965a [1852], 'Letter to J Weydemeyer, March 5, 1852', in Marx and Engels 1965a.

—— 1974a, *The First International and After*, edited by David Fernbach, Harmondsworth: Penguin.

—— 1976a [1867] *Capital*, Vol. I, Translated by Ben Fowkes, Harmondsworth: Penguin.

—— 1981 [1894], *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol. III, Harmondsworth: Penguin.

Marx, Karl and Friedrich Engels 1965a, *Selected Correspondence*, Moscow: Progress Publishers.

_____ 1973 [1848], 'Manifesto of the Communist Party', in *Marx: The Revolutions of 1848*, edited by David Fernbach, Harmondsworth: Penguin.

—— 1975a, *Selected Correspondence*, Third edition, Moscow: Progress Publishers.

Marwell, Gerald, and Pamela Oliver 1984, 'Collective Action Theory and Social Movements Research', in *Research in Social Movements, Conflict and Change*, edited by Louis Kriesberg, Greenwich, CT: Jai Press.

Nilsen, Alf Gunvald and Laurence Cox 2006, "The Bourgeoisie, Historically, Has Played a Most Revolutionary Part": Understanding Social Movements from Above', in *Eleventh international conference on alternative futures and popular protest*, edited by Colin Barker and Mike Tyldesley, Manchester Metropolitan University, available at <<http://eprints.nuim.ie/458>>.

Ollman, Bertell 2003, *Dance of the Dialectic: Steps in Marx's Method*, Chicago: University of Illinois Press.

Thompson, Edward Palmer 1963, *The Making of the English Working Class*, Harmondsworth: Penguin.

—— 1965, 'The Peculiarities of the English', in *The Socialist Register 1965*, edited by Ralph Miliband and John Saville, London: Merlin.

Tony Cliff, 1974, *State Capitalism in Russia*, London: Bookmarks.

Shandro, Alan 1995, "Consciousness from Without": Marxism, Lenin and the Proletariat', *Science and Society* 59: 268–97.

Zirakzadeh, Cyrus Ernesto 2006, *Social Movements in Politics: A Comparative Study*, London: Longman.

<https://wp.me/p9vUft-4rv>: لینک مقاله در سایت «نقد»:



امپراتوری هارت و نگری

یک مانیفست کمونیست جدید یا خوش‌آمدی رفرمیستی به جهانی شدن نئولیبرالی؟

۱۵ دسامبر ۲۰۲۴

تاکیس فوتوپولوس و الکساندروس گزیرلیس

ترجمه‌ی: بهرام صفایی

چکیده: کتاب *امپراتوری* اثر مایکل هارت و آنتونیو نگری (انتشارات دانشگاه هاروارد، ۲۰۰۰) عموماً از سوی مطبوعات رسمی و برخی از چپ‌ها به‌مثابه‌ی یک *مانیفست کمونیست* جدید توصیف شده است. با این حال، بررسی دقیق محتوای کتاب نشان می‌دهد که *امپراتوری* به‌جای این که واجد پیامدهای رادیکالی مشابه با مانیفست اصلی باشد، بهتر است خوش‌آمدی «ابژکتیو» به جهانی شدن نئولیبرالی تعبیر شود.

۱. امپراتوری و جهانی شدن سیاسی

ساختار سیاسی امپراتوری

امپراتوری در رویکرد مسئله‌محور هارت و نگری قدرت حاکمی است که جهان امروز را اداره می‌کند؛ امپراتوری شکل سیاسی جهانی شدن سرمایه‌داری است. نویسندگان بحث خود را با بررسی ساختار امپراتوری از منظر حقوقی آغاز می‌کنند، چرا که تحولات حقوقی در واقع به تغییرات در ساختار مادی قدرت و نظم جهانی اشاره دارند. آنان با استفاده از ساختار حقوقی سازمان ملل متحد به عنوان نقطه شروع، به بررسی تجدیدعلاقه به مفهوم «جنگ عادلانه» می‌پردازند و به اصطلاح «حق مداخله» را نتیجه‌ی «وضعیت دائمی اضطراب و استثنا که با ارجاع به ارزش‌های اساسی عدالت توجیه می‌شود» توصیف می‌کنند. (ص ۱۸) با این حال، همان‌طور که هارت و نگری تأکید می‌کنند: «اگرچه عملکرد امپراتوری همواره در خون غوطه‌ور است، اما مفهوم امپراتوری همیشه به صلح اختصاص دارد — صلحی دائمی و جهانی که خارج از تاریخ است.» (ص. XV)

با این حال، نویسندگان خود را به دیدگاه حقوقی محدود نمی‌کنند و همچنین دگرگونی الگوی حاکمیت را از منظر تولید زیست‌سیاسی و اکاوی می‌کنند، یعنی «تولید خود زندگی اجتماعی، جایی که اقتصاد، سیاست و فرهنگ به‌طور فزاینده با یک‌دیگر هم‌پوشانی دارند و در یک‌دیگر سرمایه‌گذاری می‌کنند» (ص. xiii). در این بافتار، آنان از مفهوم **جامعه‌ی کنترل** فوکو و بینش‌های او درباره‌ی ماهیت زیست‌قدرت بهره می‌برند (یعنی «شکلی از قدرت که زندگی اجتماعی را از درون تنظیم می‌کند، آن را دنبال می‌کند، به تفسیر آن می‌پردازد، جذب و بازمفصل‌بندی می‌کند.» (صص ۲۳-۲۴)) در این چارچوب، هارت و نگری شکل معاصر امپراتوری را هم‌ذات با وجود یک دوقطبی (که آن را «عقاب دو سر امپراتوری» می‌نامند) می‌دانند: از یک سو «ساختاری حقوقی و قدرتی برساخته، که ماشین فرمان‌دهی زیست‌سیاسی ساخته است» (ص ۶۰)، و از سوی دیگر «انبوهه‌ای متکثر از سوپراکتیویته‌های مولد و خلاق جهانی شدن که آموخته‌اند در این دریای پهناور به حرکت درآیند.» (ص ۶۰) این دوقطبی امروزه نمی‌تواند بدون یکی از این دو عنصر وجود داشته باشد؛ به بیان دیگر: «قدرت بازقلمروسازی انبوهه نیروی تولیدی‌ای است که امپراتوری را حفظ می‌کند.» (ص ۶۱)

پس از معرفی چارچوب نظری کلی که به‌طور خلاصه بیان شد، هارت و نگری به بحث درباره‌ی انتقال از امپریالیسم به امپراتوری پرداخته و مفهوم حاکمیت را به‌عنوان نقطه مرجع خود انتخاب می‌کنند. آنان با مفهوم مدرنیته (در تمایز با آن‌چه آن را «پسامدرنیته‌ی معاصر» می‌نامند) آغاز می‌کنند و مدرنیته را براساس بحران تعریف می‌کنند: «بحرانی که از کشمکش مداوم میان نیروهای درون‌ماندگار، برساخته و خلاق و

قدرت متعالی‌ای که برای بازگرداندن نظم تلاش می‌کند زاده می‌شود.» (ص ۷۶) آنان سه تلاش برای حل بحران مدرنیته را بررسی می‌کنند:

- توسعه‌ی دولت حاکم مدرن؛

- توسعه‌ی مفهوم ملت و مفهوم مرتبط مردم؛

- ظهور حاکمیت استعماری.

نتیجه‌گیری آن‌ها این است که در حالی که استعمارگرایی امری است دیالکتیکی، واقعیت چنین نیست، و بدین ترتیب تا حدی از راست‌آیینی مارکسیستی فاصله می‌گیرند. در چکیده‌ای از سه تلاش برای حل بحران مدرنیته، زنجیره‌ای از نمایندگی را ارائه می‌کنند: «مردم به نمایندگی انبوهه، ملت به نمایندگی از مردم، و دولت به نمایندگی از ملت» (ص ۱۳۴) — زنجیره‌ای که، به نظر ما، از واکاوی نسبتاً مغشوش از رابطه‌ی ملت و دولت ناشی می‌شود (هارت و نگری گمان می‌کنند که ملت به‌طور خودکار دولت-ملت را به وجود می‌آورد). در این زمینه، شایان ذکر است که هارت و نگری، در بررسی گذار از پارادایم حاکمیت مدرن به پارادایم حاکمیت امپراتوری، نظریه‌های پست‌مدرنیستی و پسااستعماری (و بنیادگرایی‌ها به شیوه‌ای متفاوت) را به‌عنوان «اثرات مهمی که گسترش بازار جهانی و گذار شکل حاکمیت را بازتاب می‌دهند یا ترسیم می‌کنند» مورد توجه قرار می‌دهند. (صص ۱۳۸-۱۳۹)

هدف بعدی آن‌ها توصیف حاکمیت امپراتوری امروزی است (یعنی حاکمیتی که پس از گذار فوق شکل گرفت). در این رابطه، آن‌ها نقش انقلاب آمریکا را در نوآوری تبارشناسی مفهوم حاکمیت مدرن بررسی می‌کنند و در آن مبنایی می‌یابند که بر اساس آن، حاکمیت امپراتوری جدیدی شکل گرفته است. پس از بحث درباره‌ی گرایش امپریالیستی‌ای که در طول تاریخ آمریکا وجود داشته است (برجسته‌ترین نمونه‌های آن بهره‌کشی از نیروی کار سیاه‌پوستان و دکترین مونروئه است)، هارت و نگری ادعا می‌کنند که **گرایش گسترش طلبانه** امپراتوری باید به‌وضوح از **توسعه‌طلبی** دولت-ملت‌های مدرن متمایز شود. (ص ۱۶۶) امپراتوری مدل قدرت شبکه‌ای را گسترش و تثبیت می‌کند، در حالی که فضای حاکمیت امپراتوری **همواره باز است**. عنصر نوآورانه در واکاوی آن‌ها این است که امپراتوری را هم‌چون سازوبرگی **غیرمتمرکز و قلمروزدا** درک می‌کنند که به‌تدریج کل قلمرو جهانی را در مرزهای باز و گسترش‌یابنده‌ی خود ادغام می‌کند. از نظر آن‌ها، در گذار از امپریالیسم به امپراتوری، «به‌تدریج تمایز بین درون و بیرون کم‌تر می‌شود.» (ص ۱۸۷) آن‌ها حاکمیت امپراتوری را بر اساس شبکه‌ای انعطاف‌پذیر از خرد‌تنش‌ها، و نه حول یک تعارض مرکزی، سازمان‌یافته می‌بینند. آنان، به جای بحران، بر این باورند که مفهومی که

حاکمیت امپراتوری را تعریف می‌کند، ممکن است بحران همه‌گیر یا، دقیق‌تر، فساد باشد (فسادی که به‌نظر آن‌ها تصادفی نیست بلکه ضروری است - ص ۲۰۲).

هارت و نگری از ابتدای کتاب خود تأکید می‌کنند که امروزه «حاکمیت شکل جدیدی به خود گرفته است، متشکل از مجموعه‌ای از نهادهای ملی و فراملی که تحت یک منطق واحد حکومت متحد شده‌اند.» (ص xii) آن دو در همین راستا به نتیجه‌گیری درستی می‌رسند که اگرچه آمریکا جایگاه ممتازی در امپراتوری دارد، این بدان معنا نیست که رهبر آن است، به همان شیوه‌ای که دولت-ملت‌های اروپایی در گذشته رهبران جهان بودند: «امپراتوری پست‌مدرن ما هیچ رومی ندارد.» (ص ۳۱۷) با این حال، از آنجا که آن‌ها مرکزیت امپراتوری را در قالب مثلاً یک نخبه فراملی نمی‌بینند و به صرف بیان این نکته اکتفا می‌کنند که یک شبهه‌دولت فراملی در حال شکل‌گیری نیست (صص ۳۸-۳۹)، نظریه‌ی آن‌ها درباره‌ی امپراتوری بدون امپراتور ناپایدار می‌شود و در این فرایند، صرفاً برخی صورت‌بندی‌های پیچیده‌ای را ارائه می‌دهند که انتزاعی باقی می‌ماند و با دنیای واقعی ارتباطی ندارند.

امپراتوری بدون امپراتور

از منظر دیگر، [۲] می‌توان استدلال کرد که شکل‌های ساختار سیاسی که در جامعه‌ی مدرنیته ظهور یافتند، همواره هدف‌شان سازگاری با شکل‌های مختلف اقتصاد بازار بوده که از زمان تأسیس آن در حدود دو سده پیش به‌مرور زمان تکامل یافته‌اند. بنابراین، در دوران مدرنیته، تفاوت‌های چشم‌گیری بین شکل‌های مختلف ساختارهای سیاسی وجود دارد. بدین ترتیب، «دموکراسی» نمایندگی مدرنیته‌ی لیبرال به نظامی سیاسی با درجه‌ی تمرکز قدرت سیاسی بسیار بالاتر در دست قوه‌ی مجریه در دوران مدرنیته‌ی دولت‌گرا تبدیل شد، هم در غرب و به‌مراتب بیش‌تر در شرق. [۳] این نظام اکنون جای خود را به ساختارهای سیاسی جدید بین‌المللی می‌دهد که در هماهنگی با ساختارهای اقتصادی بین‌المللی و بازنمایی درجه‌ی تمرکز قدرت سیاسی بسیار بالاتری با تمرکز عظیم قدرت اقتصادی که جهانی شدن به وجود آورده هم‌خوانی داشته باشند. بنابراین، در مدرنیته‌ی نولیبرالی، نظام وستفالیایی قدیمی دولت-ملت‌های حاکم جای خود را به نظامی چندسطحی از موجودیت‌های سیاسی-اقتصادی می‌دهد که در سطح خرد به «خُرده‌مناطق»، شهرهای جهانی و حتی دولت‌های سنتی گسترش می‌یابد، در حالی که در سطح کلان بین‌المللی جدید (که مهم‌ترین تصمیم‌ها در آن اتخاذ می‌شود)، به نخبگان فراملی جدید و نمودهای سیاسی و اقتصادی آن گسترش می‌یابد.

به نظر هارت و نگری، ساختار سیاسی امپراتوری (یعنی نظم نوین جهانی) «به‌صورت یک ساختار حقوقی» بیان می‌شود. (ص ۳) با این حال، این توصیف از امپراتوری پاسخی برای مسئله حیاتی موجودیتی که

ابتکار عمل را در چگونگی بازتولید جهانی شدن اقتصادی و تأمین ثبات کلی نظام به عهده دارد، ارائه نمی‌دهد. بدیهی است که «ساختار حقوقی و قدرت بر ساخته» که آن‌ها توصیف می‌کنند، تنها می‌تواند تصمیم‌ها و هنجارها را اجرا کند، اما نمی‌تواند ابتکار عمل را برای تعیین هنجارها یا راه‌اندازی «جنگ‌هایی» ضروری برای ثبات نظام جهانی به دست بگیرد. یک مرکز قدرت، نخبگانی، برای این منظور لازم است و اگرچه نویسندگان درست می‌گویند که امروزه چنین مرکز قدرتی به‌عنوان یک قدرت امپراتوری واحد مانند آمریکا وجود ندارد، این موضوع وجود نخبگانی فراملی غیرمتمرکز را، که خود نماینده‌ی یک مرکز قدرت است، نفی نمی‌کند.

در شکل‌های پیشین مدرنیته (یعنی مدرنیته‌ی لیبرالی در سده‌ی نوزدهم و مدرنیته‌ی دولت‌محور در سده‌ی بیستم)، که اقتصاد بازار اساساً ماهیتی ملی داشت، این دولت-ملت‌ها بودند که این نقش را ایفا می‌کردند. بنابراین، پرسش این است: در اقتصاد بازار بین‌المللی امروزی چه کسی این نقش را بر عهده دارد؟ آشکارا، جهانی‌سازی اقتصادی نیازمند جهانی‌سازی سیاسی مکمل است، یا به بیان دیگر، یک اقتصاد فراملی به نخبگان فراملی خود نیاز دارد. مارکسیست‌های دیگر، مانند لزی اسکالر، [۴] وجود طبقه‌ی جدیدی از سرمایه‌داران فراملی را نشان داده‌اند، درحالی‌که یکی از ما نیز تلاش کرده همین مسئله را در مورد نخبگان فراملی اثبات کند. [۵] در این زمینه، هارت و نگری نظریه‌ی کاملاً ناکافی «امپراتوری جدید» را مطرح می‌کنند؛ امپراتوری‌ای که نه مرکزی دارد و نه امپراتوری برای مدیریت آن!

در این چارچوب نظری جای‌گزین، نخبگان فراملی جدید را می‌توان سازوبرگ غیرمتمرکزی از حکومت در نظر گرفت که مرکز سرزمینی قدرت و مبتنی بر یک دولت-ملت خاص ندارد؛ یعنی نخبگانی که قدرت خود (قدرت اقتصادی، سیاسی یا به‌طور کلی اجتماعی) را از طریق فعالیت در سطح فراملی کسب می‌کنند — امری که دلالت بر این دارد که این نخبگان به‌طور انحصاری یا حتی عمدتاً منافع یک دولت-ملت خاص را نمایندگی نمی‌کنند. این گروه نخبه شامل نخبگان سیاسی، اقتصادی و حرفه‌ای فراملی است و از نخبگان ملی متمایز می‌شود، زیرا منافع حیاتی خود را در چارچوب بازارهای بین‌المللی تعریف می‌کند، نه بازارهای ملی. [۶] این نخبگان، بنابراین، بیش‌تر غیررسمی‌اند تا نهادی. بدین‌سان، جهانی‌سازی اقتصادی تمرکز غیررسمی قدرت را در دست اعضای نخبگان اقتصادی نشان می‌دهد، جهانی‌سازی سیاسی نیز تمرکز غیررسمی قدرت را در دست اعضای نخبگان سیاسی به نمایش می‌گذارد. بنابراین، نخبگان اقتصادی آن بخش از نخبگان فراملی‌اند که کنترل اقتصاد بازار بین‌المللی را در اختیار دارند، درحالی‌که نخبگان سیاسی آن بخش از نخبگان فراملی‌اند که کنترل ابعاد مشخصاً سیاسی — نظامی نظم نوین جهانی را در دست دارند. نهادهای اصلی که تمرکز قدرت اقتصادی و سیاسی را در دستان نخبه فراملی تضمین می‌کنند، به ترتیب اقتصاد بازار و «دموکراسی» نمایندگی هستند، درحالی‌که سازمان‌های اصلی که از طریق آن‌ها

نخبگان فراملی کنترل غیررسمی خود را اعمال می‌کند شامل اتحادیه اروپا، نفتا، جی ۸، سازمان تجارت جهانی، صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی، ناتو و سازمان ملل است.

ویژگی غیررسمی جهانی‌سازی سیاسی نه‌تنها برای حفظ ظاهر یک «دموکراسی» نمایندگی کارآمد ضروری است — دموکراسی‌ای که در آن هنوز فرض می‌شود نخبگان محلی تصمیمات مهم را می‌گیرند — بلکه برای حفظ انحصار داخلی خشونت توسط دولت-ملت نیز لازم است. این انحصار ضروری است تا نخبگان محلی بتوانند به‌طور کلی جمعیت خود و به‌ویژه حرکت نیروی کار را کنترل کنند و جریان آزاد سرمایه و کالاها را تقویت نمایند. نیازی به گفتن نیست که این نوع جهانی‌سازی سیاسی، با توجه به توزیع نابرابر قدرت سیاسی/نظامی میان اعضای نخبه فراملی، به‌ناچار هژمونی غیررسمی نخبگان سیاسی آمریکا را تثبیت می‌کند.

بنابراین، سه «جنگی» که نخبگان فراملی (و عمدتاً نخبگان آمریکایی) در دهه‌های گذشته از زمان ظهور خود پس از فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود» آغاز کرده‌اند (یعنی جنگ خلیج فارس [۷]، جنگ کوزوو [۸] و «جنگ علیه تروریسم»)، در واقع مواردی‌اند که وجود یک نظام غیررسمی حکمرانی فراملی، یعنی جهانی‌سازی سیاسی تحت رهبری نخبگان فراملی را تأیید می‌کنند. این جهانی‌سازی سیاسی که برخی به اشتباه آن را آخرین شکل امپریالیسم توصیف می‌کنند [۹] — اصطلاحی که به مرحله‌ی پیشین اقتصاد بازار اشاره دارد و ارتباط اندکی با شکل بین‌المللی کنونی آن دارد — بر پایه‌ی دولت‌ها و بازارهای ملی بود، درحالی‌که جهانی‌سازی سیاسی امروز بر جهانی‌سازی اقتصادی مبتنی است. این جهانی‌سازی اقتصادی، به‌رغم واکاوی غیرقابل دفاع چپ فرمیست [۱۰] (که هارت و نگری به‌درستی آن را نقد می‌کنند)، پدیده‌ای است جدید و تحت کنترل هیچ گروه نخبه‌ی ملی خاصی نیست.

۲. امپراتوری و جهانی‌سازی اقتصادی

ساختار اقتصادی امپراتوری

تا ای‌نجا، واکاوی نویسندگان عمدتاً بر مفهوم حاکمیت متمرکز بوده است. سپس، هارت و نگری از منظر تولید به بیان گذار مشابهی (از امپریالیسم به امپراتوری) می‌پردازند، که در آن تولید تمام گستره‌ی تولید اقتصادی تا تولید سوپرکتیویته را شامل می‌شود. هارت و نگری با در نظر گرفتن این موضوع مفاهیم جدیدی را مانند کوچ‌نشینی، گریز و خروج را در حکم عامل پیونددهنده میان دو این دو منظر (حاکمیت و تولید) مطرح می‌کنند. آن‌ها در تکمیل این باور که «دیالکتیک میان نیروهای مولد و نظام سلطه دیگر مکان مابژکتیو ندارد» (ص ۲۰۹)، تأکید می‌کنند که تحرک و کوچ‌نشینی کارگران جمعی، بیان‌گر نوعی امتناع و جست‌وجو برای رهایی است. آن‌ها مهاجرت را بسان روندی متشکل از دو گرایش مختلف توصیف

می‌کنند: یکی منفی (گریز از شرایط فرهنگی و مادی بازتولید امپراتوری) و دیگری مثبت (خروج: اشتیاق، انباشت ظرفیت‌ها و در نهایت نوعی امید [۱۱])؛ هم‌هنگام اذعان دارند که این فرایندها صرفاً در سطحی خودانگیخته از مبارزه قرار دارند و به‌تنهایی برای انقلاب کافی نیستند — که، به هر حال، مفهومی است که هارت و نگری ظاهراً رابطه‌ی خود را با آن روشن نکرده‌اند. با این حال، آن‌ها هدف‌های خود را چنین پیش‌بینی می‌کنند (موضوعی که در پایان کتاب به آن بازمی‌گردند): «ساختن مکانی نو در نامکان؛ ساختن تعین‌های وجودی جدید برای انسان، برای زیستن — یک مصنوعیت قدرتمند هستی.» (صص ۲۱۷-۲۱۸)

هارت و نگری، در بررسی نظم اقتصادی امپراتوری و واکاوی‌های مختلفی که تلاش کرده‌اند پیدایش و عملکرد آن را توضیح دهند، موضع خود را به‌وضوح از موضع مارکسیست‌های گذشته (از جمله لنین و رزا لوکزامبورگ) متمایز می‌کنند و اظهار می‌دارند: «واکاوی‌های قدیمی امپریالیسم در این جا کافی نخواهند بود زیرا نهایتاً در آستانه‌ی واکاوی سوپراکتیویته متوقف می‌شوند و بیش‌تر بر تضادهای توسعه‌ی خود سرمایه‌تمرکز می‌کنند.» (صفحه ۲۳۵) برخلاف این دیدگاه، هارت و نگری اهمیت تأکید بر نقش مبارزه‌ی توده‌ها در پیش‌نمایش تحولات کنونی را مهم می‌دانند. آنان استدلال می‌کنند که این مبارزات موجب شد «شکل جدیدی از کنترل مطرح شود تا فرمان‌دهی بر چیزی که دیگر به شیوه‌ی انضباطی قابل کنترل نبود، امکان‌پذیر شود.» (صفحه ۲۵۶) این ایده در کتاب **امپراتوری** به طور مکرر ظاهر می‌شود: جهانی‌سازی در واقع نتیجه‌ی انباشت مبارزات طبقاتی است که به بحران دهه‌ی ۱۹۷۰ انجامید و «انقلاب از بالا»ی نئولیبرالی به‌عنوان پاسخی سرمایه‌دارانه به این بحران مطرح شد.

بدین‌سان، هارت و نگری پس از پذیرش مستقیم روایت پیچیده‌تری از نظریه‌های معمول توطئه‌درباره‌ی جهانی‌سازی، [۱۲] به واکاوی «پست‌مدرنیزاسیون اقتصادی» می‌پردازند که ترجیح می‌دهند آن را اطلاع‌رسانی تولید بنامند. در این راستا، آنان نقش جدید دانش، اطلاعات، عواطف و ارتباطات را در اقتصاد امروز بررسی و سه جنبه‌ی اصلی کار غیرمادی را در اقتصاد معاصر معرفی می‌کنند: کار ارتباطی تولید صنعتی که به‌تازگی با شبکه‌های اطلاعاتی مرتبط شده، کار تعاملی واکاوی نمادین و حل مسئله، و کار تولید و دستکاری عواطف. (صفحه ۲۹۳)

بحث آن‌ها درباره‌ی آن‌چه «تغییر پارادایم در تولید» می‌دانند، به بررسی نقش شرکت‌های فراملی در نظام اقتصادی مدرن و حتی به‌طور کلی‌تر به بررسی مفصل‌بندی‌های مختلف قدرت منجر می‌شود. آنان این شکل‌ها را شامل این موارد می‌دانند: (الف) وحدت سلطنتی قدرت و انحصار جهانی آن بر زور، (ب) مفصل‌بندی‌های اشرافی از طریق شرکت‌های فراملی و دولت-ملت‌ها، و (ج) کمیته‌های نمایندگی دموکراتیک که دوباره به شکل دولت-ملت‌ها و هم‌چنین انواع مختلف سازمان‌های غیردولتی، رسانه‌ها و

دیگر موجودیت‌های «مردمی» ارائه می‌شوند. (صفحات ۳۱۴-۳۱۵) آنان در این چارچوب تأکید می‌کنند که کنترل امپریالیستی (که از طریق سه ابزار جهانی و مطلق یعنی بمب، پول و فضای رسانه‌ای عمل می‌کند، صفحه ۳۴۵) با سازگاری جدید و کامل‌تری بین حاکمیت و سرمایه مطابقت دارد و بدین ترتیب، بحث حاکمیت را که نقطه آغازشان برای بررسی گذار به امپراتوری بود، خاتمه می‌دهند.

استقبال «ابژکتیو» از جهانی‌سازی نئولیبرالی

هارت و نگری به‌ظاهر نظریه‌ی توطئه‌پیرامون جهانی‌سازی را رد می‌کنند. اما در واقع، آن‌چه آنان رد می‌کنند فقط روایت‌های خام این نظریه است که بنا به آن نظم جهانی‌شده‌ی نئولیبرالی «توسط یک قدرت واحد و یک مرکز عقلانیت متعالی بر نیروهای جهانی دیکته شده است و مرحله‌های مختلف توسعه‌ی تاریخی را بر اساس برنامه‌ای آگاهانه و همه‌جانبه هدایت می‌کند.» (صفحه ۳) با این حال، نویسندگان، با ادعای پای‌بندی به راست‌آیینی مارکسیستی، روایتی از نظریه‌ی توطئه‌ی سرمایه‌داری درباره‌ی جهانی‌سازی را می‌پذیرند که طبق آن سرمایه (همان‌گونه که در کتاب قبلی خود نیز تأکید کرده بودند [۱۳]) در مواجهه با بحرانی در توانایی خود برای «کنترل رابطه‌ی متناقضش با کار از طریق دیالکتیک اجتماعی و سیاسی»، به دو حمله‌ی مستقیم علیه کار متوسل شد: نخست، کارزاری مستقیم علیه رسته‌باوری و چانه‌زنی جمعی و دوم، بازسازی محل کار «از طریق خودکارسازی و کامپیوتری کردن، به‌گونه‌ای که کار را به‌طور کلی از عرصه‌ی تولید حذف کند.» نتیجه‌ای که هارت و نگری می‌گیرند این است که «نئولیبرالیسم دهه‌ی ۱۹۸۰، «انقلابی از بالا» بود، پاسخی به بحران دهه‌ی ۱۹۷۰، که «موتور» آن، همان‌گونه که در **امپراتوری** تأکید می‌کنند، «انباشت مبارزه‌های پرولتاریایی بود.» (صفحه ۲۳۹) یا به‌طور صریح‌تر، همان‌گونه که بعداً بیان می‌کنند: «اگر مبارزه‌های طبقاتی دهه‌ی ۱۹۶۰ نبودند، سرمایه به حفظ ترتیبات قدرت خود قانع بود و خوشحال می‌شد که از دردسر تغییر پارادایم تولید معاف باشد!» (صفحه ۲۷۵) — تزی که در عبارت «انبوه‌ها امپراتوری را به وجود آوردند» به‌طور خلاصه بیان شده است.

این دیدگاه، با این حال، نه‌تنها نقش عناصر نظام‌مند را در واکاوی اجتماعی کاملاً نادیده می‌گیرد، بلکه تاریخ اخیر را تحریف می‌کند تا آن را در قالب محدود و تنگ «مبارزه‌ی طبقاتی» بگنجانند — به‌رغم تمامی شواهدی که خلاف این موضوع را نشان می‌دهند. همان‌گونه که یکی از ما در جای دیگری تلاش کرده نشان دهد، [۱۴] بین‌المللی شدن اقتصاد بازار فرآیندی بود که با ظهور خود اقتصاد بازار آغاز شد. بنابراین، اگرچه درست است که در سراسر دوره‌ی پس از جنگ جهانی، بین‌المللی شدن اقتصاد بازار به‌طور فعال توسط کشورهای پیش‌رفته‌ی سرمایه‌داری تشویق شد، به‌ویژه با هدف مقابله با گسترش «سوسیالیسم موجود» و جنبش‌های آزادی‌بخش ملی در جهان سوم، با این حال این بین‌المللی شدن عمدتاً نتیجه‌ی

عوامل «ابژکتیو» مرتبط با پویایی اقتصاد بازار بود. عوامل «سوبژکتیو»، در قالب مبارزه‌ی اجتماعی، نقشی انفعالی در این تشدید بین‌المللی شدن ایفا کردند، به‌ویژه پس از عقب‌نشینی گسترده‌ی جنبش کارگری که به‌واسطه‌ی کاهش شدید طبقه‌ی کارگر، حاصل انقلاب اطلاعاتی و صنعتی‌زدایی متعاقب آن، تسریع شد. این فرآیندها ارتباطی با توطئه‌های سرمایه‌ها نداشتند بلکه صرفاً نتیجه‌ی پذیرش فرآیندهای تکنولوژیکی بودند که امکان کاهش حداقلی هزینه‌ی تولید و کنترل‌های اجتماعی بر کار را در برابر بین‌المللی شدن اقتصاد بازار و رقابت شدید ناشی از آن فراهم کردند.

به این معنا، تغییرات در سیاست‌های نهادهای بین‌المللی بزرگ (صندوق بین‌المللی پول، سازمان تجارت جهانی، بانک جهانی و غیره) و تغییرات متناظر در سیاست‌های ملی که با هدف باز کردن و آزادسازی بازارها انجام شدند، «درونی» بودند و روندهای موجود اقتصاد بازار را منعکس و نهادینه کردند، نه «برونی»، یعنی تحمیل شده از طریق «انقلابی از بالا» (یعنی نوعی توطئه‌ی سرمایه) در واکنش به تشدید مبارزه‌های طبقاتی دهه‌ی ۱۹۶۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، همان‌گونه که هارت و نگری استدلال می‌کنند. به عبارت دیگر، اگرچه ایجاد یک سیستم بازار خودتنظیم‌کننده در سده‌ی نوزدهم بدون حمایت اساسی دولت در ایجاد بازارهای ملی ممکن نبود، با این حال، پس از ایجاد این سیستم، پوشش برگشت‌ناپذیری ایجاد شد که به اقتصاد بازار بین‌المللی شده‌ی امروز انجامید. [۱۵] بنابراین، ظهور اقتصاد بازار بین‌المللی شده‌ی نئولیبرالی اساساً نتیجه‌ی این فرآیند پویا است و نه نتیجه‌ی توطئه‌ها یا سیاست‌های احزاب نئولیبرال «شرور» و/یا احزاب سوسیال‌دموکرات تنزل‌یافته، همان‌گونه که اصلاح‌طلبان چپ ادعا می‌کنند. این فرآیند در واقع نشان‌دهنده‌ی تکمیل روند بازارمحوری است که صرفاً با ظهور دولت‌گرایی در دهه‌ی ۱۹۳۰ وقفه یافت. با این حال، دولت‌گرایی در دهه‌ی ۱۹۷۰ فروپاشید، زمانی که آشکار شد نوع مداخله‌ی دولتی در بازار که دوره‌ی دولت‌گرایی را مشخص می‌کرد، دیگر با بین‌المللی شدن جدیدی که هم‌زمان پدید آمده بود، سازگار نیست. این رویداد تاریخی مهم، در سطح سیاسی، به معنای فروپاشی اجماع سوسیال‌دموکراتیکی بود که دوره‌ی آغازین پساجنگ را مشخص می‌کرد — یعنی اجماعی شامل احزاب محافظه‌کار و سوسیال‌دموکراتیک که به دولت‌گرایی پای‌بند بودند، یعنی دخالت دولتی فعال با هدف تعیین سطح سراسری فعالیت اقتصادی به نحوی که تعدادی از اهداف سوسیال‌دموکراتسک بتوانند تحقق یابند (اشتغال کامل، دولت رفاه، توزیع بهتر درآمد و غیره). در واقع، بحران اقتصادی دهه‌ی ۱۹۷۰ که به گذار به مدرنیته‌ی نئولیبرالی انجامید، به دلیل ناسازگاری میان دولت‌گرایی فزاینده و اقتصاد بازار بین‌المللی شده‌ای که «از پایین» پدید آمده بود، رخ داد، در حالی که تشدید مبارزه‌ی طبقاتی سنتی در آن زمان (که به عنوان آخرین فوران آن مبارزه تلقی می‌شود) عمدتاً نشانه‌ای از این بحران بود و نه تغییری

بیرونی که ظاهراً منجر به بحران نظام برتون وودز و غیره شده باشد، [۱۶] (صص. ۲۶۷-۲۶۶)، همان طور که نویسندگان ادعا می‌کنند.

یک جنبه‌ی بسیار خاص، هرچند نه توضیح‌ناپذیر، از تحلیل هارت و نگری این است که با وجود آن که این نویسندگان، برخلاف تحلیل‌های معمول و بی‌اساس چپ رفرمیست، فرض نمی‌کنند که جهانی شدن نئولیبرالی کنونی بازگشت‌پذیر است، هم‌چنان به آن نگاه مثبتی دارند و آن را یک مبنای «ابژکتیو» می‌دانند که بر پایه‌ی آن می‌توان بدیل جهانی شدن را ایجاد کرد (هرچند هیچ‌گاه معنای این بدیل جهانی شدن را روشن نمی‌کنند). بنابراین، یکی از دیدگاه‌های بنیادی در کتاب **امپراتوری** این است که جهانی شدن باید مورد استقبال قرار گیرد، زیرا آخرین امتیاز سرمایه به نیروی سوپراکتیویته‌ی شورشی است و در خود بذره‌ای یک جهانی شدن جای‌گزین (کمونیستی) را دارد. به عقیده آن‌ها، وظیفه‌ی سیاسی ما صرفاً مقاومت در برابر این فرایندها نیست، بلکه باید آن‌ها را بازسازمان‌دهی و به سوی هدف‌های جدید هدایت کنیم. به بیان دیگر، هارت و نگری در چرخشی دیالکتیکی ادعا می‌کنند که «برساخت امپراتوری به‌خودی خود خوب است، اما نه برای خود». (ص. ۴۲)

این موضع البته با توجه به مبنای فلسفی که هارت و نگری برای مقاومت در برابر امپراتوری ارائه می‌دهند، تعجب‌آور نیست. به طور خلاصه، می‌توان این مینا را تلاش ذاتاً مسئله‌دار برای ترکیب یک جریان خاص از مارکسیسم با نوعی پست‌مدرنیسم دانست، در حالی که هم‌زمان بدترین عناصر هر دو را حفظ می‌کنند. هارت و نگری صراحتاً بیان می‌کنند که منابع اصلی الهام آن‌ها ماکیاولی، اسپینوزا و مارکس هستند. (ص. ۱۸۴) هرچند درست است که آن‌ها از بسیاری از دیدگاه‌های سیاسی معمول مارکسیستی (مانند تفکیک زیربنا و روبنا، ص. ۳۸۵) فاصله می‌گیرند و خود را از گفتمان‌هایی که مدعی توضیح تکامل تاریخی به شیوه دیالکتیکی هستند متمایز می‌کنند، اما به نظر می‌رسد که حداقل در این بخش از تحلیل، قادر نیستند از آرمان‌های «ابژکتیو» مارکسیسم‌رهایی‌یابند. به این ترتیب، نویسندگان از یک «غایت‌باوری ماتریالیستی» سخن می‌گویند و حتی با آنکه اضافه می‌کنند این غایت‌باوری ایده‌آل نیست و بر (الف) رویکردی انتقادی و ساختارشکنانه و (ب) رویکردی سازنده و اخلاقی-سیاسی مبتنی است (ص. ۴۷)، این امر تغییری در این واقعیت ایجاد نمی‌کند که آن‌ها به جای توجیه چشم‌اندازشان بر اساس انتخاب بازان‌دیشانه‌ی سوژه‌های انسانی، به دنبال مبنایی «ابژکتیو» (هرچند پالوده) برای موضع خود هستند.

در عین حال، هارت و نگری در مسئله‌ی ورود به عصر پست‌مدرن با تحلیل‌های پست‌مدرنیستی موافق‌اند. پیش‌تر به برخی ابزارهای روش‌شناختی (ریشه‌دار در پست‌مدرنیسم) اشاره کردیم که هارت و نگری برای تحلیل خود به کار برده‌اند. افزون بر این، هارت و نگری به شیوه‌ای معمولاً هم‌رنگ جماعت، پست‌مدرنیسم

را می‌پذیرند: «بی‌فایده است که هم‌چنان "له" یا "علیه" پست‌مدرنیسم بحث کنیم، گویی در آستانه عصری جدید ایستاده‌ایم و تصمیم می‌گیریم که به آن وارد شویم یا نه. ما به‌ناچار بخشی از این عصر جدید هستیم.» [۱۷] نتیجه‌ی خالص این رویکرد، همان‌طور که خواهیم دید، ارائه‌ی نوعی پیوندگری متناقض (یکی دیگر از اصطلاحات محبوب پست‌مدرن!) است که نوعی مارکسیسم را، هم‌راه با باورش به ایده‌ی پیش‌رفت، با نوعی پست‌مدرنیسم ترکیب می‌کند، به‌رغم این‌که پست‌مدرنیسم به‌صراحت «ابژکتیویسم» تاریخی را رد می‌کند! نمونه‌ای که می‌توان این ترکیب را در آن مشاهده کرد، شیوه توصیف تلوس مورد اشاره‌ی هارت و نگری است: پیوندهای پست‌مدرنی آن‌ها ظاهراً باعث شده تأکید کنند که این تلوس پیشاپیش تعیین‌شده نیست، بلکه در جریان فرایند توسط سوژه‌ها ساخته می‌شود. (ص. ۴۷۰) با این حال، این امر مانع نمی‌شود که آن‌ها ادعا کنند «عملکرد قدرت امپراتوری به‌طور ناگزیر به زوال آن پیوند خورده است» (ص. ۳۶۱) و این‌که «هر چیزی که قدرت عمل را مسدود کند، صرفاً مانعی است... که در نهایت دور زده، تضعیف و با قدرت‌های انتقادی کار و خرد شورانگیز روزمره‌ی احساسات در هم شکسته می‌شود.» (ص. ۳۵۸) با این حال، این بیانی از یک **قانون/گرایش** «ابژکتیو» است که نتیجه‌ی آن از پیش پذیرفته شده است...

بازگردیم به موضع نویسندگان در قبال جهانی شدن نئولیبرالی: ممکن است اشاره شود که اگر جهانی شدن نئولیبرالی نه توطئه است و نه در چارچوب نظام اقتصاد بازار برگشت‌پذیر، این به معنای آن نیست که باید همانند هارت و نگری از آن استقبال کرد، زیرا گویا مبنای «ابژکتیو» برای ساخت جهانی شدن جای‌گزین فراهم می‌کند، چیزی که تحلیل‌های معمول «ابژکتیویستی» درباره «شرورهای ضروری» فرآیند پیش‌رفت را به یاد می‌آورد. همان‌طور که یکی از ما در جای دیگری اشاره کرده است، پذیرش ایده‌ی پیش‌رفت (که امروزه تعداد بسیار کمی به آن معتقدند) هم‌چنین به معنای تأیید چنین نتایج «ترقی‌خواهانه»ی است، نظیر دیدگاه مارکسیستی درباره نقش «ترقی‌خواهانه‌ی» استعمار یا دیدگاه مشابه آنارشیستی که دولت را «شر ضروری اجتماعی» می‌داند. هارت و نگری به نظر می‌رسد که از سوابق تاریخی چنین تفکری آگاه باشند، چراکه می‌نویسند: «ما ادعا می‌کنیم که امپراتوری بهتر است، به همان صورتی که مارکس اصرار داشت سرمایه‌داری از شکل‌های جامعه و شیوه‌های تولیدی که پیش از آن وجود داشتند بهتر است.» (ص. ۴۳)

از سوی دیگر، اگر این دیدگاه را بپذیریم که هیچ فرآیند تک‌خطی یا دیالکتیکی پیش‌رفت وجود ندارد و هیچ روند تکاملی مرتبطی به سوی شکل‌های سازمان اجتماعی مبتنی بر خودمختاری پیش نمی‌رود (و در نتیجه هیچ تلوس ماتریالیستی وجود ندارد) و به‌جای آن فرض کنیم که تلاش‌های تاریخی برای خودمختاری/دموکراسی بیان‌گر گسستی از گذشته‌اند، آنگاه شکل‌های سازمان اجتماعی نظیر استعمار و

دولت را می‌توان صرفاً «شرهای اجتماعی» تلقی کرد، بدون آن که در ظهورشان در گذشته، در شکل مشخصی که این شر اجتماعی از آن زمان به خود گرفته، یا در شکلی که در آینده خواهد داشت، هیچ‌چیز «ضروری» وجود داشته باشد.

همین امر در خصوص جهانی‌سازی نئولیبرال نیز صادق است، که هیچ‌چیز «ضروری» در آن نیست و صرفاً پیامد اجتناب‌ناپذیر انتخاب اولیه‌ای است که نخبگان اقتصادی و سیاسی به جامعه تحمیل کردند: انتخاب اقتصاد بازار و «دموکراسی» نمایندگی. افزون بر این، جهانی‌سازی نئولیبرالی نمی‌تواند «پایه‌ی ابژکتیو» یک جامعه دموکراتیک جدید باشد. چنین جامعه‌ای در عوض باید آن‌چه را که امروزه به‌عنوان دموکراسی سیاسی و اقتصادی شناخته می‌شود افشا کند و نهادهای دموکراتیکی واقعی بنا کند که به نهادهای به‌ظاهر دموکراتیک کنونی شباهتی نداشته باشند. بنابراین، اگر منظور از تغییر نظام‌مند، تغییری واقعی به سوی جامعه‌ای جدید مبتنی بر توزیع برابر قدرت باشد، هم‌چون جامعه‌ای که پروژه‌ی دموکراسی فراگیر را تصور می‌کند، واضح است که جهانی‌سازی نئولیبرال فاصله‌ی بسیاری با پایه‌ی ابژکتیو چنین جامعه‌ای دارد!

در نتیجه، می‌توان نتیجه گرفت که مطالبات رفرمیستی‌ای که هارت و نگری ارائه کرده‌اند و در ادامه بررسی خواهیم کرد، کاملاً با رویکرد آن‌ها نسبت به جهانی‌سازی سازگار است؛ رویکردی که نه تنها جهانی‌سازی را نوعی توطئه‌ی سرمایه‌داری («انقلاب از بالا») می‌داند، بلکه به شکلی متناقض آن را هم‌چون «پایه‌ی ابژکتیو» برای جامعه‌ی آینده نیز می‌پذیرد! به نظر این نویسندگان، تنها چیزی که اهمیت دارد مبارزه‌ی شبکه‌ای از انبوه‌هاست، حتی اگر این مبارزه هیچ خصلت ضدسیستمی مشخصی نداشته باشد. تعجبی ندارد که یکی از نویسندگان به‌تازگی از فوروم اجتماعی جهانی ۲۰۰۲ در پورتو آلگره (با حمایت مالی **لوموند دیپلماتیک**، بنیاد فورد — و دیگر مدافعان مشابه تغییر اجتماعی رادیکال! — اما تحریم و/یا محکوم‌شده از سوی گروه‌های رادیکال و اتحادیه‌های کارگری) تجلیل کرده است، به‌رغم خصلت آشکارا رفرمیستی آن، که مسئولیتش را بر عهده «قدرت ظاهری کسانی که صحنه‌ی اصلی را اشغال کردند و بر نمایندگی‌های فوروم مسلط شدند» می‌گذارد و (به گفته‌ی هارت با تأیید دوباره اعتبارنامه‌ی «ابژکتیویستی» خود) «ممکن است در نهایت ثابت شود که مبارزه را باخته‌اند!» [۲۱]

۳. فراتر از امپراتوری

با این حال، در حالی که یک تحلیل ابژکتیویستی در دست مارکس و انگلس به یک بیانیه‌ی رادیکال برای ایجاد یک جنبش ضدسیستمی توده‌ای با اهداف و ابزارهای روشن برای سرنگونی سرمایه‌داری منجر شد، پیوند ابژکتیویسم و پست‌مدرنیسم مورد استفاده‌ی هارت و نگری به کار به این بیانیه‌ی شبه‌رادیکال انجامیده است که «مقاومت» جهانی در برابر یک «امپراتوری» مبهم توسط انبوه‌هایی را پیشنهاد می‌کند که حتی

نیازی به اهداف و ابزارهای روشن برای سرنگونی آن ندارند. با این حال، این موضوع مانع آن نشد که آن‌ها کتاب خود را با ستایش از «شادی کمونیست بودن» خاتمه دهند — جایی که کمونیست مبارز را به فرانسیس آسیزی قدیس (که اتفاقاً بت‌واره‌ی مارگارت تاچر نیز هست) تشبیه می‌کنند!

بدین‌سان، نویسندگان با واکاوی‌ای که عمدتاً بر فرضیه‌های بی‌پایه درباره‌ی ماهیت دولت رفاه مبتنی است (که تصور می‌کنند هنوز در مدرنیته‌ی نئولیبرال وجود دارد، در حالی که در همه‌جا جای خود را به یک «شبکه‌ی ایمنی» داده است) و بحثی سردرگم و متناقض درباره‌ی جهانی‌سازی نئولیبرال — که پیش‌تر بررسی کردیم — بدون هیچ چشم‌انداز روشنی برای یک جامعه‌ی آینده به مطالبات فرمیستی می‌رسند. در این زمینه، هارت و نگری سه مطالبه‌ی سیاسی برنامه‌ای انبوهه را ارائه می‌دهند (صص. ۳۹۶-۴۰۷): حق شهروندی جهانی، یعنی حق عمومی توده‌ها برای کنترل حرکت خود؛ یک دستمزد اجتماعی و درآمد تضمین‌شده برای همه؛ و حق بازتصاحب، یعنی حق توده‌ها برای خودکنترلی و خودتولیدی خودمختار. آنچه این مطالبات را به کلی فرمیستی می‌سازد این است که برخلاف مطالبات متناظر در **مانیفست کمونیست** اصلی، این مطالبات بخشی از یک پروژه‌ی جامع برای تغییر نظام‌مند نیستند. بنابراین، حتی اگر چنین مطالباتی در چارچوب نظام اقتصاد بازار قابل تحقق نباشند، باز هم این واقعیت که بخشی از یک برنامه‌ی سیاسی ضدسیستی با اهداف بلندمدت مشخص درباره‌ی شکل جامعه‌ی آینده و راه‌بردهایی برای دستیابی به آن نیستند، به ایجاد ذهنیتی فرمیستی درباره‌ی این سه مطالبه منجر خواهد شد؛ ذهنیتی که نخبگان فراملی می‌توانند به راحتی با ارائه‌ی برخی رفرم‌های کم‌هزینه (برای خودشان) در رابطه با آن‌ها موجب تقویت‌شان شوند. در نتیجه، پیشنهاد اعطای شهروندی اتحادیه‌ی اروپا و نفتا می‌تواند برای تضعیف مطالبه‌ی شهروندی جهانی به کار گرفته شود. به همین ترتیب، پیشنهاد تقویت شبکه‌های امنیت اجتماعی موجود برای تأمین نوعی حداقل درآمد می‌تواند باعث کاهش تقاضا برای دستمزد اجتماعی و درآمد تضمین‌شده برای همگان شود. سرانجام، نخبگان فراملیتی از قبل تلاش برای تضعیف مطالبه‌ی سوم را با پروژه‌های گوناگونی مانند «مشارکت» در محیط کار، «سرمایه‌داری مردمی» که گویا از طریق سرمایه‌گذاری صندوق‌های بازنشستگی در بازار سهام شکل می‌گیرد، و امثال آن آغاز کرده‌اند. تأثیر همه‌ی این پروژه‌ها در نهایت تضمین قدرت تصمیم‌گیری برای نخبگان و در عین حال ایجاد توهم در میان سایر اعضای جامعه است که گویی آن‌ها نیز در مدیریت امور نقشی دارند.

هارت و نگری اما تدابیر زیادی اندیشیده‌اند تا از قرائت‌هایی چون قرائت ما جلوگیری کنند: چنین تدبیری می‌تواند ابهام کلی در واکاوی‌شان باشد (مانند این که از دموکراسی «غیرنمایندگی» سخن می‌گویند اما نه نهادهایی را توضیح می‌دهند که این دموکراسی بر آن‌ها استوار خواهد بود و نه چگونگی ایجاد جامعه‌ی جدید گام‌به‌گام در دل جامعه قدیمی را — اجتناب از کاربرد مفهوم انقلاب ناگزیر آنان را به چنین استراتژی

«تدریجی» سوق می‌دهد). اگر کسی نفهمد که پروژه‌ی هارت و نگری چیست، تقریباً هیچ‌کس به آن‌ها اعتراض نخواهد کرد. با این حال، این واقعیت که آن‌ها هیچ چشم‌انداز انضمامی ارائه نمی‌کنند کم‌تر از دعوت به انتقاد نیست، به‌ویژه امروزه که پس از فروپاشی «سوسیالیسم واقعاً موجود»، یک چشم‌انداز جدید به‌شدت ضروری است. در مقابل، هارت و نگری آشکارا (ص. ۲۰۶) بیان می‌کنند (مطابق با اعتبارنامه‌های پست‌مدرن خود) که امروزه نمی‌توان بدیلی سیاسی برای امپراتوری ارائه کرد.

در پایان، از خواننده می‌خواهیم که به هماهنگی کامل میان شعار برنشتین «هدف هیچ است، جنبش همه چیز» و خلاصه‌ی آرمان‌های سیاسی هارت و نگری (ص. ۲۰۷) بنگرد:

«سفر زیارتی ما بر روی زمین، برخلاف آگوستین، هیچ غایت‌مندی متعالی ندارد؛ درون‌ماندگار است و هم‌چنان کاملاً درون‌ماندگار باقی می‌ماند. حرکت مداومش، که بیگانگان را در یک اجتماع گرد هم می‌آورد و این جهان را خانه‌ی خود می‌سازد، هم وسیله است و هم هدف، یا به عبارتی وسیله‌ای بی‌پایان.»

در مجموع، **امپراتوری** می‌تواند آسیب‌زیادی به جریان‌های ضدسیستمی درون جنبش ضدجهانی‌سازی وارد کند، زیرا آن‌ها را درباره‌ی ماهیت واقعی جهانی‌سازی گمراه می‌کند و به‌طور غیرمستقیم این جریان‌ها را به پذیرش آن به‌عنوان یک «پایه‌ی ابژکتیو» برای جهانی‌سازی بدیل وامی‌دارد، و شاید هم به پیوستن به جریان‌های رفرمیستی ترغیب کند که هم‌چون فوروم اجتماعی جهانی و وابستگان آن امروزه بر فعالیت ضدجهانی‌سازی تسلط دارند و مورد ستایش نویسندگان کتاب **امپراتوری** قرار گرفته‌اند و به‌شدت از سوی رسانه‌های جمعی «پیشرو» تبلیغ می‌شوند.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Hardt and Negri's Empire: A New Communist Manifesto* از Takis Fotopoulos & Alexandros Gezerlis که در این [لینک](#) یافته می‌شود

یادداشت‌ها

[1]. Michael Hardt & Antonio Negri, *Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000), 478 pp.

[2]. See Takis Fotopoulos, 'The Myth of Postmodernity', *Democracy & Nature*, Vol. 7, No. 1 (March 2002), pp 27-76.

[3]. *Ibid.*, for the various forms of modernity

- [4]. Leslie Sklair, *The Transnational Capitalist Class* (Oxford: Blackwell, 2001).
- [5]. Takis Fotopoulos, 'Globalisation, the Reformist Left and the Anti-Globalisation Movement', *Democracy & Nature*, Vol. 7, No. 2 (July 2001), pp. 233-281.
- [6]. See Fotopoulos, 'Globalisation, the Reformist Left and the Anti-Globalisation Movement'.
- [7]. See T. Fotopoulos, *The Gulf War* (Athens: Exantas, 1991)—in Greek.
- [8]. See T. Fotopoulos, 'The War in the Balkans: The First War of the Internationalised Market Economy' *Democracy & Nature*, Vol. 5, No. 2 (July 1999), pp. 357-382.
- [9]. Niall Ferguson, 'Welcome the New Imperialism', *The Guardian*, 31 October 2001.
- [10]. Fotopoulos, 'Globalisation, the Reformist Left and the Anti-Globalisation Movement'.
- [۱۱]. تنها می‌توان از جسارت روشنفکران طبقه‌ی متوسط شگفت‌زده شد که می‌توانند ریشه‌کنی انسان‌هایی را که برای تضمین بقای خود، که جهانی‌سازی نئولیبرال در زادگاهشان از آن‌ها دریغ کرده، جانشان را به خطر می‌اندازند، هم‌چون جنبه‌ای مثبت تفسیر کنند!
- [12]. See Fotopoulos, 'Globalisation, the Reormist Left and the Anti-Globalisation Movement'.
- [13]. Michael Hardt & Antonio Negri, *Labor of Dionysus* (Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1994), pp. 240-241.
- [14]. See Fotopoulos, 'Globalisation, the Reformist Left and the Anti-Globalisation Movement'.
- [15]. Takis Fotopoulos, *Towards An Inclusive Democracy: The Crisis of the Growth Economy and the Need for a New Liberatory Project* (London: Cassell, 1997), ch. 1.
- [16]. *Ibid.*, ch. 1,
- برای ارائه‌ی توضیحی جای‌گزین درباره‌ی بحران برتون وودز بر مبنای مسئله‌محوری یادشده.
- [17]. Hardt & Negri, *Labor of Dionysus*, p. 13.
- [18]. See Fotopoulos, *Towards An Inclusive Democracy*, ch. 8.

[19]. See, e.g. Shlomo Avineri (Ed.), *Karl Marx on Colonialism and Modernization* (New York: Anchor Books, 1969), p. 13; and Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), p. 18.

[20]. See G.P. Maximoff (Ed.), *The Political Philosophy of Bakunin* (New York: The Free Press, 1964), p. 145. See, also, M. Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology* (Montreal: Black Rose Press, 1995), p. xvi.

[21]. See M. Hardt, 'Today's Bandung?', *New Left Review*, No. 14 (March-April 2002), p. 117.

[۲۲]. از این رو، نویسندگان در **کار دیونیسوس** استدلال می‌کنند که: «اما اگر از دیدگاهی دیگر بنگریم و دولت رفاه را از منظر هزینه‌های دولتی و مداخله‌ی دولت در سازوکارهای اقتصادی و اجتماعی بررسی کنیم، درمی‌یابیم که این دولت در این دوره (دهه‌ی ۱۹۸۰) از میان نرفت، بلکه در واقع رشد کرد ... ساختارهای هزینه‌ای دولت رفاه نشانه‌هایی از برگشت‌ناپذیری و مقاومتی چشم‌گیر در برابر حمله‌ی نئولیبرالی از خود بروز دادند.» (ص. ۲۴۱) روشن است که نویسندگان در این جا از تبلیغات نئو/سوسیالیست‌لیبرال پیروی می‌کنند، بدون این که درک کنند حفظ یا حتی افزایش مقطعی هزینه‌های کلی رفاهی ناشی از افزایش گسترده بیکاری و فقر — که نتیجه‌ی جهانی‌سازی نئولیبرال است — بوده، نه به دلیل هیچ‌گونه «مقاومت چشم‌گیر در برابر حمله‌ی نئولیبرالی»! در واقع، دولت رفاه در همه‌جا در حال فروپاشی است و جای خود را به یک شبکه‌ی ایمنی می‌دهد. (بنگرید به T. Fotopoulos, 'Welfare State or Economic Democracy?', *Democracy & Nature*, Vol. 5, No. 3 (1999), pp. 433-468)

[۲۳]. جای تعجب نیست که برخلاف **مانیفست کمونیست**، کتاب هارت و نگری را معتبرترین دانشگاهی منتشر کرده که مستقیماً تحت کنترل نخبگان فراملی است و همچنین به‌طور گسترده رسانه‌های وابسته به همان نخبگان آن را تبلیغ می‌کنند، تا جایی که این کتاب به اثری پرفروش تبدیل شده! (مثلاً بنگرید به *The Observer*, 15 July 2001, *The Sunday Times*, 15 July 2001 and *The New York Times*, 7 July 2001)

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4sF>



گردش پول

انباتست سرمایه: بخش نخست، فصل پنجم

۲۲ دسامبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: رزا لوکزامبورگ

ترجمه‌ی: کمال خسروی

تاکنون در بررسی فرآیند بازتولید از گردش پول کاملاً چشم‌پوشی کرده‌ایم: البته نه از پول در مقام بازنمایاننده و سنجه‌ی ارزش؛ همه‌ی نسبت‌های کار اجتماعی عمدتاً در مقام روابطی بیان‌شده در پول مفروض گرفته و سنجیده شدند. اینک اما ضروری است دیسه‌نمای بازتولید ساده را از نظرگاه پول در مقام وسیله‌ی مبادله نیز بیازمائیم.

همان‌گونه که **کنه‌ی** پیر پیشاپیش تصور می‌کرد، برای فهم فرآیند بازتولید اجتماعی‌ای که در تصرف جامعه است، باید علاوه بر ابزار تولید و مصرف مبلغ معینی از پول را نیز مفروض گرفت. [۱] در این‌جا پرسشی دوگانه طرح می‌شود: این مبلغ از پول باید در دستان چه کسی و چه مقدار باشد؟ در مورد نکته‌ی

نخست، جای هیچ گمانی در این واقعیت نیست که کارگران مزدبگیر مزدشان را در قالب پول دریافت می کنند تا از این طریق بتوانند لوازم معاش شان را خریداری کنند. از بُعد اجتماعی فرآیند بازتولید به آن جا منجر می شود که کارگران صرفاً حواله هایی برای ذخیره ی معینی از لوازم معاش دریافت می کنند که به آن ها تخصیص یافته است، درست مانند هر جامعه ی دیگر، فارغ از شکل اجتماعی تولیدش. اما این اوضاع و احوال که تحت آن کارکنندگان در این جا لوازم معاش شان را نه به طور مستقیم، بلکه از طریق مبادله ی کالاها به دست می آورند به همان اندازه برای شکل گیری تولید سرمایه دارانه بنیادین است که نیروی کار آن ها نیز نه به طور مستقیم و نه بر پایه ی رابطه ی سلطه ی شخصی، بلکه از طریق مبادله ی کالایی — همانا فروش نیروی کار — در اختیار صاحبان ابزار تولید قرار می گیرد. فروش نیروی کار و خرید آزادانه ی لوازم معاش از سوی کارگران، وجه وجودی تعیین کننده و کلیدی تولید سرمایه دارانه است. هر دوی این وجوه در **شکل پولی** سرمایه ی متغیر بیان و به میانجی آن وساطت می شوند.

بنابراین، پول عمدتاً به واسطه ی پرداخت مزدها به گردش می افتد. سرمایه داران هر دو بخش تولید، یعنی **همه ی** سرمایه داران باید پیش از هر چیز پول را به جریان اندازند: هریک، مبلغی برابر مزدهای پرداخت شده از سوی آن ها. سرمایه داران بخش I باید برای پرداخت مزد کارگران شان از مبلغی برابر با ۱۰۰۰ و سرمایه داران بخش II از مبلغی برابر با ۵۰۰ برخوردار باشند. بر اساس دیسه نامی ما، به این ترتیب، دو مبلغ وارد گردش می شوند: ۱۰۰۰ ی بخش I و ۵۰۰ ی بخش II. هر دوی این مبالغ هزینه ی لوازم معاش کارگران می شوند و به تولید بخش II تخصیص می یابند. از این طریق نیروی کار حفظ می شود یا به عبارت دیگر سرمایه ی متغیر جامعه در شکل طبیعی اش بازتولید می شود، آن هم در مقام شالوده ی بقیه ی بازتولید سرمایه. به علاوه، به این شیوه هم هنگام سرمایه داران بخش II، ۱۵۰۰ [واحد] از محصول کل خود را به فروش می رسانند، یعنی ۵۰۰ به کارگران بخش خود و ۱۰۰۰ به کارگران بخش دیگر. سرمایه داران بخش II از طریق این مبادله از ۱۵۰۰ [واحد] پول برخوردار می شوند، از این مقدار ۵۰۰ [واحد] در مقام سرمایه ی متغیر به خود آن ها بازگشته است که از نو می تواند به مثابه ی سرمایه ی متغیر وارد گردش شود، یعنی موقتاً حرکتش به سرانجام رسیده است. ۱۰۰۰ [واحد] هم مبلغی است که خود این بخش در ازای تحقق یک سوم از محصولش به تازگی به دست آورده است. سرمایه داران بخش II با این ۱۰۰۰ [واحدی] که در قالب پول به دست آورده اند، برای احیای سرمایه ی ثابت مصرف شده ی بخش خود، از سرمایه داران بخش I ابزار تولید می خرند. از طریق این خرید، بخش II نیمی از سرمایه ی ثابت مورد نیازش را (IIc) در شکل مصرفی لازم تجدید کرده، اما در ازای آن، مبلغ ۱۰۰۰ [واحد پول] از سرمایه داران بخش II به سرمایه داران بخش I انتقال یافته است. از منظر سرمایه داران بخش I، اینک مبلغ متعلق به خود آن ها که در مقام مزد به کارگران پرداخت کرده بودند پس از دو کنش مبادلاتی دوباره به آن ها بازگشته است تا بعداً

بتواند بار دیگر به‌مثابه‌ی سرمایه‌ی متغیر نقش خود را ایفا کند؛ به این ترتیب جنبش این مبلغ پول نیز موقتاً به پایان رسیده است. با این حال گردش اجتماعی هنوز پایان نیافته است. هنوز سرمایه‌داران بخش I ارزش اضافی‌شان را که در قالب غیرقابل مصرف و وسائل تولید موجود است، متحقق نکرده‌اند تا بتوانند با پول آن برای خود وسائل معاش بخرند؛ هم‌چنین سرمایه‌داران بخش II نیز هنوز نتوانسته‌اند نیمه‌ی دوم سرمایه‌ی ثابت خود را نوسازی کنند. این دو کنش مبادلاتی هم از لحاظ مقدار ارزش و هم به‌لحاظ محتوای مادی بر هم منطبق‌اند، زیرا سرمایه‌داران بخش I در ازای تحقق ارزش اضافی خود، $1000m$ ، از بخش II لوازم معاش می‌گیرند و از این طریق این بخش غایب وسائل تولید مورد نیاز بخش II، $1000c$ [واحد]، را در اختیارش می‌گذارند. اینک، برای وساطت این مبادله‌ی دوم به مبلغ تازه‌ای پول نیاز است. برای این کار، البته می‌توانستیم گردش مبلغی پول را که قبلاً به جریان افتاده بود، چند بار دیگر تکرار کنیم؛ و به‌لحاظ نظری نیز هیچ‌گونه مخالفتی با آن وجود نمی‌داشت. اما این روش در عمل ممکن نیست، زیرا نیازهای مصرفی سرمایه‌داران باید دقیقاً مانند نیازهای مصرفی کارگران به‌گونه‌ای وقفه‌ناپذیر ارضاء شوند، یعنی هر دو نیاز به موازات فرآیند تولید حاضرند و باید به‌واسطه‌ی مبلغ مشخص و ویژه‌ای از پول وساطت شوند. نتیجه این‌که، سرمایه‌داران هر دو بخش، یعنی همه‌ی سرمایه‌داران، باید علاوه بر مبلغی پول برای سرمایه‌ی متغیرشان، پول ذخیره‌ای نیز برای تحقق ارزش اضافی‌شان [و تبدیل‌شان به] اشیاء مصرفی در اختیار داشته باشند. از سوی دیگر به موازات تولید — یعنی پیش از تحقق کل محصول — خریداری مداوم برخی از اجزاء سرمایه‌ی ثابت، همانا بخش گردان آن (مواد خام و کمکی، لوازم روشنایی و غیره) نیز جریان دارد. نتیجه این‌که نه فقط سرمایه‌داران بخش I برای تأمین مصرف شخصی خود، بلکه سرمایه‌داران بخش II نیز برای تأمین نیازشان به سرمایه‌ی ثابت، باید مبالغ معینی پول در اختیار داشته باشند. مبادله‌ی $1000m$ بخش I در قالب وسائل تولید در ازای $1000c$ بخش II در قالب وسائل معاش، به‌وسیله‌ی پولی وساطت می‌شود که بعضاً سرمایه‌داران بخش I برای تأمین نیازهای مصرفی‌شان، و بعضاً سرمایه‌داران بخش II برای تأمین وسائل تولید پیش‌ریز می‌کنند. [۲] از 1000 [واحد] مبلغ پولی که برای این مبادله ضروری است، ممکن است هر بخش از سرمایه‌داران 500 [واحد] پیش‌ریز کند، یا با سهم دیگری در آن مشارکت نماید؛ در هر حال از دو لحاظ موضوع مشخص است: (۱) مجموع پول پیش‌ذخیره‌شده‌ی مشترک آن‌ها باید برای وساطت مبادله بین $1000m$ بخش I و $1000c$ بخش II بسنده باشد؛ (۲) به هر نحوی که کل این مبلغ [بین سرمایه‌داران دو بخش] تقسیم شده باشد، پس از انجام کل مبادله‌ی اجتماعی باید همان سهم از پول که گروه‌های سرمایه‌دار مذکور در گردش ریخته‌اند، دوباره در اختیار هریک از دو گروه قرار گیرد. بند دوم به‌نحوی کاملاً عام در مورد کل گردش اجتماعی مصداق دارد: آن‌گاه که گردش تحقق یافته و به پایان رسیده است، پول همیشه به نقطه‌ی عزیمتش برمی‌گردد، به‌طوری‌که پس از مبادله‌ی همه‌جانبه بین سرمایه‌داران دو وضع باید حاصل شده باشد: نخست این‌که، آن‌ها محصولاتی را که شکل

طبیعی و مصرفی‌اش برای‌شان علی‌السویه است با محصولاتی مبادله کرده باشند که به شکل طبیعی و مصرفی‌شان — خواه به‌مثابه‌ی وسائل تولید، خواه در مقام وسیله‌ی مصرف خود آن‌ها — نیاز دارند؛ و دوم این‌که، پولی را که خود آن‌ها برای وساطت این کنش‌های مبادلاتی وارد مرادده و مبادله کرده‌اند، دوباره به‌دست‌شان بازگردد.

از نظرگاه گردش کالایی ساده، این پدیده‌ای غیرقابل فهم است. در این‌جا کالا و پول به‌طور مداوم جای‌شان را عوض می‌کنند. برخورداری از کالا، برخورداری از پول را منتفی می‌کند، پول دائماً جای خالی‌شده‌ی کالا را پر می‌کند؛ و برعکس. این حالت برای هر کنش فردی مبادله‌ی کالا که گردش اجتماعی در قالب آن روی می‌دهد، کاملاً مصداق دارد. اما این کنش خود چیزی بیش از مبادله‌ی کالا است، همانا گردش سرمایه است. با این‌حال، برای گردش کالایی وجهی دقیقاً سرشت‌نما و بنیادین است که سرمایه را نه فقط در مقام مقداری ارزش هم‌راه با زائده‌ای افزون‌شده، یعنی ارزش اضافی، به‌دستان سرمایه‌داران بازگرداند، بلکه بازتولید اجتماعی، یعنی شکل طبیعی سرمایه‌ی مولد (وسائل تولید و نیروی کار) را نیز وساطت کند و بقای افراد میرا از کار را تأمین نماید. از آن‌جا که کل فرآیند اجتماعی گردش از سرمایه‌دارانی عزیمت می‌کند که هم دارنده‌ی وسائل تولید و هم پول لازم برای وساطت گردش‌اند، باید پس از هر چرخه‌ی سرمایه‌ی اجتماعی همه چیز دوباره به‌دستان آن‌ها بازگردد و هر گروه و هر تک سرمایه‌دار بنا بر معیار و محک سرمایه‌گذاری‌اش از آن دوباره برخوردار شود. پول در دستان کارگر فقط موجودیتی گذرا دارد تا مبادله‌ی سرمایه‌ی متغیر را بین شکل پولی و شکل طبیعی‌اش وساطت کند، اما در دستان سرمایه‌دار شکل پدیداری بخشی از سرمایه‌ی اوست و از همین‌رو باید همواره از نو به او بازگردد.

تاکنون گردش را فقط تا آن‌جا مورد بررسی قرار دادیم که [در مبادله‌ی] بین دو بخش بزرگ تولید صورت می‌گیرد. اما، این‌ها هنوز باقی مانده‌اند: از محصول بخش اول، ۴۰۰۰ در قالب وسائل تولید در همین بخش مانده‌اند تا ۴۰۰۰C سرمایه‌ی ثابت خود این بخش را تجدید کنند، هم‌چنین در بخش دوم ۵۰۰m لوازم معاش در همان بخش باقی مانده‌اند که وسائل مصرف سرمایه‌دار همان بخش‌اند و مبلغ آن برابر با ۵۰۰m ارزش اضافی است. از آن‌جا که تولید در هر دو بخش سرمایه‌دارانه است، یعنی تولید نامنظم خصوصی است، توزیع محصول متعلق به خود هر بخش بین تک سرمایه‌داران آن بخش — به‌مثابه‌ی وسائل تولید بخش I یا وسائل مصرف بخش II — نمی‌تواند به‌شیوه‌ی دیگری جز از راه مبادله‌ی کالایی صورت پذیرد، یعنی شمار بسیاری خرید و فروش‌های منفرد بین سرمایه‌داران همان بخش. برای این مبادله، خواه برای تجدید و نوسازی وسائل تولید به مبلغ ۴۰۰۰C در بخش I، خواه تأمین لوازم مصرف طبقه‌ی سرمایه‌داران بخش II به مبلغ ۵۰۰m، در عین حال لازم است مبالغ معینی پول در دستان سرمایه‌داران هر دو بخش وجود داشته باشد. این بخش از گردش توجه ویژه‌ای را به‌خود جلب نمی‌کند، زیرا خصلت مبادله‌ی کالایی ساده

را دارد و در این جا چه خریدار و چه فروشنده به مقوله‌ی یک‌سانی از عاملان تولید تعلق دارند؛ این مبادله فقط موجب جابجاشدن موقعیت پول و کالا در چارچوب طبقه و بخشی واحد از تولید می‌شود. با این حال، باید پولی که برای این گردش لازم است، در دستان طبقه‌ی سرمایه‌دار پیشاپیش موجود باشد و جزئی از سرمایه‌ی اوست.

گردش کل سرمایه‌ی اجتماعی حتی با در نظر گرفتن گردش پول، تاکنون عرضه‌کننده‌ی چیز عجیب و غریبی نبود. این که ضرورت دارد برای این گردش مبلغ معینی پول در اختیار جامعه باشد، باید به دو دلیل پیشاپیش به‌مثابه‌ی امری بدیهی نمودار شود: نخست این که شکل عام شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، تولیدی کالایی است و این به معنای مفروض و موجودبودن گردش پول است؛ دوم این که گردش سرمایه مبتنی است بر دگردیسی مداوم سه شکل سرمایه به یک‌دیگر: پول-سرمایه، سرمایه‌ی بارآور و کالا-سرمایه. برای میسرشدن این دگردیسی‌ها باید پولی نیز موجود باشد که بتواند نقش پول-سرمایه را ایفا کند. و سرانجام، از آن جا که این پول نیز کارکردی در مقام سرمایه دارد — و در دیسه‌نمای ما منحصرأ سروکارمان با تولید سرمایه‌دارانه است — مفروض است که این پول نیز مانند سرمایه در هر قالب دیگر باید در اختیار و تصرف طبقه‌ی سرمایه‌دار باشد، از جانب این طبقه وارد گردش شود تا پس از گردش دوباره به خود او بازگردد.

در نخستین نگاه فقط یکی از جزئیات می‌تواند شگفتی‌برانگیز باشد. اگر کل پولی که در جامعه در حال گردش است از سوی سرمایه‌داران به جریان می‌افتد، نتیجه این می‌شود که خود سرمایه‌داران باید برای تحقق ارزش اضافی متعلق به‌خود نیز پول را پیش‌ریز کنند. موضوع این‌طور به‌نظر می‌آید که گویی سرمایه‌داران در مقام طبقه می‌بایست تحقق ارزش اضافی متعلق به‌خود را با پول متعلق به‌خود پرداخت کنند و پول مذکور نیز باید هربار پیش از تحقق محصول هر دوره‌ی تولید، از قبل در تملک سرمایه‌دار باشد؛ در نتیجه ممکن است که در نخستین نگاه چنین به‌نظر آید که تصرف ارزش اضافی — خلاف آن چه واقعیت نیز دارد — متکی بر کار پرداخت‌نشده‌ی کارگر نیست، بلکه نتیجه‌ی یک مبادله‌ی کالایی صرف است که علاوه بر این، خود طبقه‌ی سرمایه‌دار پول لازم برای تحققش را در اختیار می‌گذارد. فقط تأملی اندک، این فرانمود [Schein] کاذب را می‌تاراند. پس از پایان جریان عمومی گردش طبقه‌ی سرمایه‌دار کماکان دارنده‌ی مبالغی است که یا به او بازمی‌گردند یا در دستان این طبقه می‌مانند، در حالی که طبقه‌ی مزبور علاوه بر این، لوازم معاشی به همین مبلغ را کسب و مصرف کرده است؛ باز هم یادآوری می‌کنیم که ما همواره به پیش‌شرط اصلی دیسه‌نمای بازتولید ساده مقید می‌مانیم، یعنی به ازسرگیری تولید در ابعاد سابق و مصرف کل ارزش اضافی تولیدشده برای مصرف شخصی طبقه‌ی سرمایه‌دار.

اگر ما فقط در یکی از دوره‌های بازتولید درجا نزنیم، بلکه دوره‌های متوالی و متعددی را در نظر بگیریم که به هم گره خورده‌اند، آن‌گاه آن فرامود کاذب نیز کاملاً ناپدید می‌شود. آن‌چه امروز سرمایه‌داران در مقام پول برای تحقق ارزش اضافی متعلق به خود، به گردش می‌ریزند، هیچ نیست مگر پیکره یا قالب پولی ارزش اضافی‌شان در دوره‌های تولیدی پیشین. اگر سرمایه‌دار ناچار است برای خرید لوازم معاش پولی از جیب خود پیش‌ریز کند، در حالی که ارزش اضافی تازه تولید شده‌اش در شکل طبیعی غیرقابل مصرف موجود است یا در شکل طبیعی قابل مصرف در اختیار دیگران قرار دارد، پولی که او خود اینک پیش‌ریز می‌کند، پولی است که پیش‌تر به جیب او ریخته شده و نتیجه‌ی تحقق ارزش اضافی او از دوره‌های پیشین تولید است. و این پول دوباره به او بازخواهد گشت، زمانی که ارزش اضافی تازه‌اش را که در شکل کالا نهفته است، متحقق کرده است. بنابراین، در جریان چندین دوره [تولیدی] نتیجه چنین خواهد شد که طبقه‌ی سرمایه‌دار منظم‌اً علاوه بر همه‌ی شکل‌های طبیعی سرمایه‌اش وسیله‌ی مصرف خود را نیز از گردش بیرون می‌کشد، در عین حال که مبلغ اولیه‌ی پول بدون تغییر در تصرف و اختیار او باقی می‌ماند.

از منظر تک سرمایه‌دار، از نگرش به گردش پول این نتیجه حاصل می‌شود که او هرگز نمی‌تواند همه‌ی سرمایه‌ی پولی‌اش را به تمامی به ابزار تولید بدل کند، بلکه همواره باید جزء معینی از سرمایه را به قصد استفاده‌شدن به‌عنوان سرمایه‌ی متغیر و برای پرداخت مزدها، هم‌چنین به‌عنوان سرمایه‌ی ذخیره برای خرید مستمر وسائل تولید در طی یک دوره‌ی تولیدی، در شکل پولی حفظ کند. علاوه بر این، او باید به‌جز این سرمایه‌ی ذخیره، از ذخیره‌ای پولی نیز برای مصرف شخصی برخوردار باشد.

حاصل این‌که برای فرآیند بازتولید کل سرمایه‌ی اجتماعی، تولید و بازتولید ماده‌ی اولیه‌ی پول ضرورت دارد. از آن‌جا که بنا بر پیش‌فرض ما این تولید و بازتولید نیز باید به‌نحوی سرمایه‌دارانه صورت پذیرد — و پس از دیسه‌نمای مارکسی فوق‌الذکر، دیسه‌نمای دیگری جز تولید سرمایه‌دارانه نمی‌شناسیم — باید دیسه‌نمای [مارکسی] فوق در حقیقت ناقص به‌نظر آید. بنابراین می‌بایست به دو بخش بزرگ تولید اجتماعی، یعنی بخش‌های تولید وسائل تولید و تولید وسائل مصرف، بخش سومی برای تولید وسیله‌ی مبادله اضافه شود، بخشی که سرشت‌نمای آن این است که نه در خدمت تولید و نه مصرف است، بلکه کار اجتماعی را در کالایی بی‌تمایز و غیرقابل مصرف بازمی‌نمایاند. البته پول و تولید پول و نیز مبادله و تولید کالایی بسیار قدیمی‌تر از شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است. اما نخست در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که گردش پول به‌شکل عام گردش اجتماعی و از این طریق به‌عنصر بنیادین فرآیند بازتولید اجتماعی بدل می‌شود. بازنمایی تولید و بازتولید پول در بهم‌بافتگی اندام‌وارش با هر دو بخش دیگر تولید اجتماعی می‌تواند نخست دیسه‌نمای باکفایتی از فرآیند کل [تولید و بازتولید] سرمایه‌دارانه را در نکات بنیادی‌اش عرضه کند.

در این جا از دیسه‌نمای مارکسی فاصله می‌گیریم. مارکس تولید طلا را در بخش اول تولید اجتماعی قرار می‌دهد. (در این جا، برای ساده کردن موضوع، کل تولید پول به تولید طلا تقلیل می‌یابد) [از نظر او] «تولید طلا، مانند تولید هر فلز دیگر به‌طور اعم، به طبقه‌ی اول و به مقوله‌ای تعلق دارد که دربرگیرنده‌ی تولید وسائل تولید است.» [۳] این سخن فقط تا آن جایی درست است که تولید طلا را به معنای تولید فلز، یعنی تولید فلز برای مصرف صنعتی (جواهرات، روکش دندان) تلقی کنیم. اما طلا در مقام پول فلز نیست، بلکه پیکریابی کار مجرد اجتماعی است و در این مقام نه وسیله‌ی تولید است و نه وسیله‌ی مصرف. به‌علاوه، فقط نگاهی شتاب‌زده به خود دیسه‌نمای بازتولید نشان می‌دهد این جایگرفتن وسیله‌ی مبادله با وسیله‌ی تولید می‌بایست به چه نارسایی‌هایی راه برد. اینک اگر تولید سالانه‌ی طلا (در معنای تولید ماده‌ی اولیه‌ی پول) را در جدول دیسه‌نمای تولید در کنار دو بخش بزرگ تولید اجتماعی قرار دهیم، این جدول سه سطر به‌شرح زیر خواهد داشت:

۶۰۰۰ وسائل تولید	= ۱۰۰۰m	+ ۱۰۰۰V	+ ۴۰۰۰C	I
۳۰۰۰ وسائل مصرف	= ۵۰۰m	+ ۵۰۰V	+ ۲۰۰۰C	II
۳۰ وسیله‌ی پول	= ۵m	+ ۵V	+ ۲۰C	III

مقدار ارزش ۳۰ واحدی (که به‌عنوان مثال از سوی مارکس انتخاب شده) ظاهراً منطبق بر مقدار پولی نیست که سالانه در جامعه در گردش است، بلکه نهایتاً منطبق است بر بخش سالانه‌ی بازتولیدشده‌ای از این مقدار پول، یعنی بخشی از استهلاک سالانه‌ی ماده‌ی پول، که با فرض ثابت ماندن ابعاد بازتولید اجتماعی و ثابت ماندن طول واگرد سرمایه و نیز ثابت ماندن سرعت گردش کالا، به‌طور میانگین ثابت می‌ماند. اینک اگر بنا به خواسته‌ی مارکس، سطر سوم جدول را بخشی از سطر اول به‌حساب آوریم، با مشکلات زیر روبرو خواهیم شد. سرمایه‌ی ثابت بخش سوم ۲۰C، مرکب است از وسائل تولید واقعی و مشخص مانند هردو بخش دیگر (ساختمان‌ها، کارافزارها، مواد کمکی، ظروف و غیره)، اما محصول این بخش، یعنی ۳۰g - و g در این جا معرف طلا [Gold] است - به هیچ‌وجه نمی‌تواند در پیکر و شکل طبیعی‌اش به‌عنوان سرمایه‌ی ثابت در فرآیند تولید نقشی ایفا کند. بنابراین، اگر در این جا این محصول ۳۰g را به‌عنوان جزئی ادغام‌شده از محصول بخش اول، یعنی ۶۰۰۰p - [در این جا p معرف وسائل تولید (Produktionsmittel) است] - به‌حساب آوریم، آن‌گاه با نقصانی در وسائل تولید اجتماعی به‌میزانی برابر با همین مقدار ارزش روبرو می‌شویم که بازتولید اجتماعی را در همین ابعاد در بخش I یا بخش II

غیرممکن می‌کند. بر اساس فرض کنونی ما — که شالوده‌ی کل دیسه‌نمای مارکسی را می‌سازد — محصول در هر یک از دو بخش در پیکر یا شکل مصرفی مادی‌اش نقطه‌ی عزیمت کل بازتولید است و نسبت‌ها بین اعداد جدول مبتنی بر این فرض‌اند و بدون این نسبت کل دیسه‌نما دچار بهم‌ریختگی و آشفتگی می‌شود. مثلاً اولین رابطه‌ی ارزشی بنیادین مبتنی است بر این معادله که $6000p = I$ در $4000C = I$ در $I + 2000C$ در II. این معادله نمی‌تواند برای محصول III، یعنی ۳۰ واحد، صادق باشد، زیرا طلا نمی‌تواند (مثلاً به تناسب ۲۰C برای I + ۱۰C برای II) در دو بخش دیگر به‌عنوان وسیله‌ی تولید به‌کار رود. رابطه‌ی ارزشی بنیادین دیگری که از معادله‌ی اول مشتق می‌شود، عبارت از این معادله است که

$1000v$ در $I + 1000m = I$ در $2000C = I$ در II. معنای این معادله برای تولید طلا این می‌بود که این بخش باید همان میزان وسیله‌ی مصرف از بخش دوم بیرون بکشد که وسیله‌ی تولید در اختیارش می‌گذارد. چنین رابطه‌ای هم صادق نیست. روشن است که تولید طلا بخشی از کل محصول اجتماعی را جذب می‌کند، هم به‌طور مشخص وسائل تولیدی را که به‌عنوان سرمایه‌ی ثابت به‌کار می‌برد و هم به‌طور مشخص وسائل مصرف کارگران و سرمایه‌دارانش را، برابر با سرمایه‌ی متغیر و ارزش اضافی‌اش. اما محصول خود این بخش نه می‌تواند به‌مثابه‌ی وسائل تولید در هرگونه تولیدی ایفای نقش کند و نه به‌مثابه‌ی وسائل معاش در مصرف انسان وارد شود. به این ترتیب قرارداد تولید طلا در بخش I، به همه‌ی تناسب‌های ارزشی و عینی دیسه‌نمای مارکسی خدشه وارد می‌سازد و اعتبارش را سلب می‌کند.

تلاش مارکس برای قرارداد تولید طلا در بخش I (تولید وسائل تولید) هم‌چنین به نتایج تردیدبرانگیزی راه می‌برد. نخستین کنش گردش بین زیربخشی که مارکس آن را بخش g در I می‌نامد و بخش II (تولید وسائل مصرف، طبق معمول عبارت است از این که کارگران بخش g در I از سرمایه‌داران مزدهایی به مبلغ ۵۷) دریافت می‌کنند و با آن از بخش II وسائل مصرف می‌خرند. پول مورد نیازی که از این طریق در اختیار [سرمایه‌دار] قرار گرفته هنوز محصول تولید تازه نیست، بلکه ذخیره‌ی پولی سرمایه‌دار بخش g در I، از مقدار پولی است که در کشور از پیش موجود است، امری که به‌خودی‌خود هیچ‌گونه ایرادی ندارد. اما مارکس به سرمایه‌داران بخش II اجازه می‌دهد از ۵ واحد پول دریافتی، اولاً در ازای ۲ واحد آن از بخش g در I، طلا «به‌عنوان کالایی مادی» بخرند، به این ترتیب او [ناگهان] از تولید پول به تولید صنعتی طلا می‌پرد، امری که به معضل تولید پول، به‌همان اندازه‌ی تولید واکس کفش بی‌ربط است. اما از آن‌جا که از ۵۷ دریافتی از بخش g در I، هنوز ۳ واحدش باقی است و سرمایه‌داران بخش II هیچ کاربردی برایش ندارند، چراکه نمی‌توانند به‌عنوان سرمایه‌ی ثابت مصرفش کنند، مارکس به این نتیجه می‌رسد که آن‌ها مجازند با این مبلغ گنج‌اندوزی! کنند تا به این ترتیب نقصانی در سرمایه‌ی ثابت بخش II پیش نیاید، چراکه می‌دانیم این مبلغ (یعنی مبلغی برابر $v+m$ بخش I) باید در ازای وسائل تولید معاوضه شود. مارکس

به این چاره متوسل می‌شود: «به این ترتیب، این پول باید به‌طور کامل از C بخش II به m بخش II منتقل شود، فارغ از آن که در قالب لوازم معاش ضروری یا وسائل تجملی وجود داشته باشد؛ در عوض، باید کالاهایی با ارزش برابر از m بخش II به C بخش II منتقل شوند. نتیجه این که: بخشی از ارزش اضافی در مقام گنجینه‌ای پولی ذخیره می‌شود.» [۴] این نتیجه به‌قدر کافی عجیب و غریب است. غرض صرفاً رعایت بازتولید استهلاک سالانه‌ی ماده‌ی پول بود، اما ناگهان به گنج‌اندوزی پول رسیدیم، یعنی به مازادی از ماده‌ی پول. معلوم نیست چرا این مازاد باید به خرج سرمایه‌داران بخش لوازم معاش شکل بگیرد، یعنی کسانی که باید ریاضت بکشند، آن هم نه مثلاً برای این که تولید ارزش اضافی‌شان را گسترش بدهند، بلکه با این قصد که برای کارگران بخش تولید طلا به‌قدر کافی لوازم معاش وجود داشته باشد.

اما سرمایه‌داران بخش II برای این فضیلت مسیح‌کیشانه‌شان جزایی می‌گیرند که به‌قدر کافی عذاب‌آور است. آن‌ها نه فقط نمی‌توانند به‌رغم «ریاضت» تولیدشان را گسترش دهند، بلکه حتی قادر نیستند تولید در ابعاد سابق را دوباره از سر بگیرند. زیرا شاید انتقال «کالاهایی با ارزش» برابر از m در II به c در II هم ممکن باشد، اما مسئله فقط بر سر ارزش نیست، بلکه بر سر قالب و پیکره‌ی عینی و مشخص این ارزش‌هاست و از آن جا که اینک بخشی از محصول I مرکب از پولی است که نمی‌تواند به‌مثابه‌ی وسیله‌ی تولید مورد استفاده قرار گیرد، II نیز نمی‌تواند به‌رغم ریاضت، سرمایه‌ی ثابتش را به‌طور عینی و در ابعاد کامل جایگزین کند. به این ترتیب پیش‌فرض دیسه‌نما، یعنی دیسه‌نمای بازتولید ساده‌بودن، در دو راستا نقض می‌شود: گنج‌اندوزی ارزش اضافی و کسری سرمایه‌ی ثابت. خود این نتایج مارکس ثابت می‌کنند که غیرممکن است بتوان تولید طلا را در شمار یکی از دو بخش دیسه‌نمایش قرار داد، بی‌آن که این دیسه‌نما را درهم ریخت. دست کم به‌دلیل نخستین مبادله بین بخش‌های I و II ممکن نیست. پژوهش پیرامون مبادله‌ی طلای نو تولیدشده در چارچوب سرمایه‌ی ثابت بخش I که مورد نظر مارکس بود، بنا بر تأکید ف. انگلس (در مجلد دوم کاپیتال، پانویس ۵۵، ص ۴۴۹) [*] در دستنویس وجود نداشت. این مبادله نارسایی‌های دیسه‌نما را نمایان‌تر می‌کرد. به‌علاوه، خود مارکس دریافت ما را تأیید می‌کند و پرسش را به چند کلمه می‌کاهد، آن‌گاه که او خیلی خلاصه و به‌درستی می‌گوید: «خود پول فی‌نفسه عنصری از بازتولید واقعی نیست.» [۵]

بازنمایی تولید پول در مقام بخش سوم و مجزایی از کل تولید اجتماعی دلیل مهم‌تری نیز دارد. دیسه‌نمای مارکسی بازتولید ساده در مقام شالوده و نقطه‌عزیمت فرآیند بازتولید نه فقط برای نظام اقتصادی سرمایه‌دارانه، بلکه — با تغییرات لازم (mutatis mutandis) — برای هر نظام اقتصادی مبتنی بر برنامه‌ریزی تنظیم‌شده، مثلاً نظام سوسیالیستی، نیز اعتبار دارد. برعکس. تولید پول وابسته به شکل کالایی محصول، همانا مالکیت خصوصی بر وسائل تولید است و بنابراین زائد خواهد شد. این تولید، تشکیل‌دهنده‌ی

«هزینه‌ی کاذب» شیوه‌ی اقتصادِ پُر هرج و مرج سرمایه‌داری است، همانا باری ویژه که این جامعه‌ی مبتنی بر مالکیت خصوصی، در قالب صرفِ سالانه‌ی مقدار قابل توجهی کار برای تولید، محصولاتی بر دوش جامعه می‌گذارد که نه به‌عنوان وسیله‌ی تولید به کار می‌آیند و نه به‌مثابه‌ی وسیله‌ی مصرف. این صرفِ ویژه‌ی کار در جامعه‌ای با تولید سرمایه‌دارانه، که در جامعه‌ای مبتنی بر اقتصاد اجتماعاً تنظیم‌شده زائد خواهد شد، دقیق‌ترین بیانش را در مقام بخشی مجزا در فرآیند بازتولید عمومی کل سرمایه می‌یابد. در آن‌جا کاملاً علی‌السویه است کشوری که مورد نظر ماست خودُ طلا تولید می‌کند، یا کشوری است که آن‌را از خارج وارد می‌کند. در حالت دوم، فقط مبادله است که صرفِ همان میزان از کاری اجتماعی را وساطت می‌کند که مستقیماً برای تولید طلا ضروری بود.

از آن‌چه تاکنون آمد، می‌توان دید که مسئله‌ی بازتولید کل سرمایه، آن‌چنان که اغلب از نظرگاه نابِ بحران به آن نگریسته می‌شود، مسئله‌ی ساده‌ای نیست، یعنی جایی که پرسش تقریباً به این صورت طرح می‌شود: چگونه ممکن است در جامعه‌ای که اقتصادش بی‌برنامه است تک سرمایه‌های بی‌شمار کل نیازهای جامعه را از طریق کل تولید پوشش دهند؟ پرسشی که انتظار می‌رود پاسخش اشاره به نوسان دائمی تولید حول محور تقاضا، یعنی مثلاً افت و خیزهای اقتصاد باشد. مهم‌ترین نکته درباره‌ی این رویکرد، که کل محصول اجتماعی را ملغمه‌ای بی‌تمایز از کالاها تلقی می‌کند و شیوه‌ی نگاهش به نیاز اجتماعی چنین پوچ است، این است که: وجه متمایز ویژه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نادیده می‌گیرد. همان‌گونه که دیدیم، شیوه‌ی بازتولید سرمایه‌داری در بطن خود حاوی شمار بسیاری از روابط دقیقی است که هم به مقوله‌های مختص سرمایه‌داری و هم — با تغییرات لازم — به مقوله‌های عام کار انسانی معطوف می‌شوند و اتحادشان، چه در تضاد با یک‌دیگر و چه در هم‌خوانی و تطابق‌شان، بازنمایاننده‌ی معضل حقیقی است. دیسه‌نمای مارکسی راه‌حلی علمی برای این معضل است.

باید از خود پرسیم که دیسه‌نمای واکاوی‌شده‌ی فرآیند بازتولید اجتماعی چه معنا و اهمیتی برای واقعیت دارد. بنا بر این دیسه‌نما، کل محصول اجتماعی با خیر و خوشی و بدون وقفه وارد گردش می‌شود، نیازهای مصرفی همگی ارضاء می‌شوند، بازتولید بدون دردسر و سراسر صورت می‌گیرد، گردش پول در پی گردش کالا می‌آید، و دایره‌ی سرمایه‌ی اجتماعی به‌دقت بسته می‌شود. اما وضع در زندگی واقعی چگونه است؟ این دیسه‌نما با مناسباتی که در آن برقرار شده برای تولیدی که با برنامه راهبری شده است، شالوده‌ای دقیق برای تقسیم و توزیع کار اجتماعی به‌دست می‌دهد؛ همواره با این پیش‌فرض که بازتولید ساده مورد نظر است، یعنی ابعاد تولید ثابت و بدون تغییر باقی می‌مانند. در اقتصاد سرمایه‌دارانه هرگونه سازمان برنامه‌مند برای کل فرآیند غایب است. از همین‌رو نیز [تولید و بازتولید] به‌سادگی و سراسرستی فرمول

ریاضی، چنان که در دیسه‌نما آمده است، صورت نمی‌گیرد. چرخه‌ی بازتولید عمدتاً همراه با انحراف از نسبت‌هایی پیش می‌رود که در دیسه‌نما تعریف شده‌اند، امری که خود را در موارد زیر بیان می‌کند:

- نوسان روزانه‌ی قیمت‌ها،
- تزلزل دائمی سودها،
- جابه‌جایی وقفه‌ناپذیر سرمایه‌ها از یک شاخه‌ی تولید به شاخه‌ای دیگر،
- نوسان سیکل‌های ادواری بازتولید بین وسعت‌یابی فوق‌العاده و بحران.

به‌رغم همه‌ی این انحراف‌ها، دیسه‌نمای یادشده بازنمایانده‌ی میانگینی اجتماعاً ضروری است که حول آن، همه‌ی آن حرکات تحقق می‌یابند و پس از دور شدن از آن، هر بار از نو در تلاش برقرار ساختن آنند. این میانگین موجب می‌شود که حرکت‌های نوسانی تک سرمایه‌ها به آشفتگی کامل و بی‌بندوباری دچار نشود، بلکه به قانون‌مندی معینی بازگردانده شود که به‌رغم بی‌برنامه‌گی، تداوم وجود جامعه را تأمین و تضمین می‌کند.

اگر دیسه‌نمای مارکسی بازتولید را با **جدول اقتصادی** کینه مقایسه کنیم، بلافاصله شباهت و تفاوت آن‌ها به چشم می‌خورد. هر دو دیسه‌نما که بازتاب‌دهنده‌ی سیر تحول اقتصاد ملی [یا اقتصاد سیاسی] کلاسیک‌اند، یگانه تلاش‌هایی برای بازنمایی دقیق هرچومرجی ظاهری هستند که کل حرکت تولید و مصرف سرمایه‌دارانه را در گره‌خوردگی متقابلش با تجزیه شدن به تولیدکنندگان خصوصی و مصرف‌کنندگان بی‌شمار بازمی‌نمایانند. هردوی آن‌ها بهم‌ریختگی سردرگم حرکت سرمایه‌های منفرد را به پیوستارهای ساده‌ای تقلیل می‌دهند که در آن‌ها امکان وجود و تحول و تطور جامعه‌ی سرمایه‌داری، به‌رغم سازوکار نامنتظم و پُرهرج‌ومرجش، ریشه دارد. به‌عبارت دیگر، هردوی آن‌ها وجوه مضاعفی را که شالوده‌ی کل حرکت اجتماعی سرمایه است، متحد می‌کنند: این که حرکت مذکور هم‌هنگام در مقام حرکت سرمایه، تولید و تصرف ارزش اضافی، و در مقام حرکت اجتماعی، تولید و مصرف ضروریات عینی وجود تمدن انسانی است. در هردو، گردش محصولات به‌مثابه‌ی گردش کالا کل فرآیند را وساطت می‌کند و در هردو، حرکت پول فقط تالی بیان ظاهری حرکتی است که در رویه‌ی بیرونی حرکت گردش کالایی صورت می‌گیرد.

اما در تشریح این خطوط عمده، فاصله‌ای ژرف بین آن‌ها وجود دارد. درست است که **جدول** کینه تولید ارزش اضافی را به لنگرگاهی برای کل تولید بدل می‌کند، اما ارزش اضافی را در شکل خام‌سرانه و فئودالی رانت زمین می‌فهمد و بنابراین جزئی از شکل را هم‌چون تمامیت آن تلقی می‌کند.

جدول کینه هم‌چنین تمایزهای عینی در توده‌ی محصول کل را به لنگرگاه دیگری برای بازتولید اجتماعی بدل می‌کند، اما آن‌را در قالب تضاد و تقابلی خام‌سرانه بین انواع محصولات کشاورزی و مانوفاکتوری می‌فهمد و بنابراین تمایزهای ظاهری بین موادی را که انسان کارکننده با آن‌ها سروکار دارد، به‌عنوان مقوله‌های بنیادین فرآیند کار انسانی به‌طور اعم تلقی می‌کند.

نزد مارکس تولید ارزش اضافی در شکل ناب و عامش، همانا در شکل مطلق تولید سرمایه، دریافت می‌شود. هم‌هنگام شرایط عینی و جاودانه‌ی تولید در تمایز بنیادین بین وسائل تولید و وسائل مصرف مورد نظر قرار می‌گیرند و رابطه‌ی آن‌ها با یک‌دیگر به تناسب دقیق ارزشی آن‌ها قابل ارجاع است.

اگر بپرسیم که چرا این راه‌حل به معضلی که کینه‌چنین کام‌یابانه به آن دست یافت، نزد اقتصاد سیاسی دانان پس از او با ناکامی روبرو شد و این که جهش عظیمی که با دیسه‌نمای مارکسی در واکاوی معضل میسر شد، چه ملزوماتی داشت، آن‌گاه به دو پیش‌شرط بنیادین می‌رسیم. دیسه‌نمای بازتولید مارکسی عمدتاً استوار است بر [اولاً] تمایز روشن و دقیق بین دو وجه کار در تولید کالایی: کار مشخص مفید که ارزش‌های مصرفی معین را می‌آفریند و کار مجرد و عام انسانی که در مقام کار اجتماعاً لازم، ارزش‌های اجتماعی را خلق می‌کند. این اندیشه‌ی بنیادین و نبوغ‌آمیز نظریه‌ی ارزش مارکسی که از جمله حل معضل پول را برای او میسر کرد، راه‌بر او به تشخیص تمایز بین هردو منظر کل فرآیند تولید و یگانه‌سازی آن‌ها بود: همانا [یگانه‌سازی] نظرگاه ارزش و پیوستارهای عینی. ثانیاً، شالوده‌ی دیسه‌نمای مارکسی تمایز دقیق بین سرمایه‌ی ثابت و سرمایه‌ی متغیر است که نخست به‌واسطه‌ی آن، تولید ارزش اضافی در مکانیسم درونی‌اش کشف شد و توانست به‌عنوان رابطه‌ی ارزشی با هردو مقوله‌ی عینی تولید، یعنی وسائل تولید و وسائل مصرف، در نسبتی دقیق قرار گیرد.

اقتصاد کلاسیک بعد از کینه، به‌ویژه نزد اسمیت و ریکاردو، به این دیدگاه‌ها کمابیش نزدیک شد. نظریه‌ی ارزش نزد ریکاردو به آن صورت‌بندی فرسختی دست یافت که حتی اغلب با صورت‌بندی مارکسی جابجا گرفته می‌شود. ریکاردو، از موضع نظریه‌ی ارزش خود، تجزیه و تحویل اسمیتی قیمت کالاها به $v+m$ — که موجب مصیبتی بسیار در واکاوی بازتولید شده بود — را نظری خطا ارزیابی کرد؛ اما او بیش‌تر از این به خبط اسمیتی مذکور نپرداخت، همان‌گونه که تمایلی به حل معضل کل بازتولید در تمامیت آن نشان نداد. در اساس واکاوی ریکاردویی از بعضی لحاظ گامی به عقب و به پیش از اسمیت بود، گامی که بعضاً او را به دوران ماقبل فیزیوکرات‌ها بازمی‌گرداند. هرچند ریکاردو مقوله‌های بنیادی اقتصاد بورژوایی مانند ارزش، مزد، ارزش اضافی و سرمایه را بسیار دقیق‌تر و یک‌پارچه‌تر از همه‌ی متقدمان خود پیراسته است، اما با آن‌ها هنجاری صلب دارد. آدام اسمیت شم به‌مراتب بیش‌تری برای پیوستارهای زنده و حرکت عظیم کل یک‌پارچه داشت. گه‌گاه نیز بر آن بود که برای مسئله‌ی واحد، مثلاً مسئله‌ی ارزش، دو یا حتی سه تا

چهار راه حل مختلف ارائه دهد و در جزئیات گوناگون واکاوی، بی‌پروا دچار تناقض شود؛ به این ترتیب، همین تناقضات او به آن جا راه برده‌اند که همواره به کلیت موضوع هر بار از نو از زاویه‌ی دیگری پردازد و آن را در حرکتش درک و ثبت کند. سدی که هر دوی آن‌ها — اسمیت و ریکاردو — به ناگزیر در سپری کردنش کامیاب نشدند، افق محدود بورژوازی‌شان بود. برای ثبت و درک مقوله‌های بنیادین تولید سرمایه‌دارانه، مانند ارزش و ارزش اضافی، در حرکت زنده‌شان و در مقام فرآیند بازتولید اجتماعی، باید این حرکت را تاریخاً، و خود مقوله‌ها را به مثابه‌ی شکل‌های تاریخاً مشروط مناسبات عام اجتماعی فهمید. این امر فقط زمانی توانست میسر شود که معضل بازتولید کل سرمایه از سوی یک سوسیالیست حل شد. بین جدول اقتصادی [کینه] و دیسه‌نمای بازتولید [مارکسی]، در مجلد دوم **کاپیتال** فقط فاصله‌ای زمانی وجود ندارد، بلکه بحث پایان اقتصاد بورژوازی نیز بین آن‌ها شکافی محتوایی ایجاد می‌کند.

یادداشت‌ها:

[۱]. کینه در نکته‌ی هفتم پیرامون «جدول»، پس از جدلش علیه نظریه‌ی مرکانتیلیستی پول — که ثروت را با پول یکی و همان می‌داند — می‌گوید: «حجم پول یک کشور نمی‌تواند افزایش یابد، مگر خود بازتولید افزایش یافته باشد؛ در غیراین صورت افزایش حجم پول به ناگزیر به زیان بازتولید سالانه‌ی ثروت خواهد بود ... بنابراین نباید قدرت و توانایی یک کشور را بر اساس بیش‌تر یا کم‌تر بودن حجم پول قضاوت کنیم؛ هم‌چنین به تخمین ما، ذخیره‌ی اندکی که برابر با درآمد مالک زمین است، برای کشوری کشاورز که در آن گردش به‌طور منظم صورت می‌گیرد و تجارت همراه با اعتماد و در آزادی کامل رخ می‌دهد، مبلغی بیش‌تر از کافی است. [نقل قول از کینه به فرانسه است.]

[۲]. مارکس برای این مبادله فقط خرج پول از سوی سرمایه‌داران بخش II را به‌عنوان نقطه عزیمت در نظر می‌گیرد. (ر. ک. کاپیتال، جلد دوم، ص ۳۹۱)

[Karl Marx; **Das Kapital**, Zweiter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: **Werke**, [Bd. 24, S. 414/415.](#)]

همان‌گونه که ف. انگلس در پانویس آن صفحه به‌درستی یادآور می‌شود، این نکته در نتیجه‌ی نهایی گردش هیچ تغییری ایجاد نمی‌کند، اما در مقام پیش‌شرط گردش اجتماعی فرض دقیقی نیست؛ درست‌تر بازنمایی خود مارکس (ر. ک. همان‌جا، ص ۳۷۴) است.

[Karl Marx: **Das Kapital**, Zweiter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: **Werke**, [Bd. 24, S. 398/399.](#)]

[3]. **Das Kapital**, Bd. II. S. 446. [Karl Marx: **Das Kapital**, Zweiter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: **Werke**, [Bd. 24, S. 466.](#)]

[4]. **Das Kapital**, Bd. II. S. 448. [Karl Marx: **Das Kapital**, Zweiter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: **Werke**, [Bd. 24, S. 468.](#)]

*[Karl Marx: **Das Kapital**, Zweiter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: **Werke**, [Bd. 24, S. 469.](#)][یادداشت ویراستار آلمانی]

[5]. **Das Kapital**, Bd. II. S. 466. [Karl Marx: **Das Kapital**, Zweiter Band. In: Karl Marx/Friedrich Engels: **Werke**, [Bd. 24, S. 486.](#)]

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4tL>



امپراتوری و انبوهه

امپراتوری پساامپریالیستی یا گسترش مجدد امپریالیسم؟

۵ ژانویه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: سمیر امین

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی

مایکل هارت و آنتونیو نگری تصمیم گرفته‌اند نظام جهانی کنونی را «امپراتوری» بنامند. [۱] انتخاب این اصطلاح با این قصد است که میان مولفه‌های اصلی و سرشت‌نمای نظام کنونی با مولفه‌هایی که «امپریالیسم» را تعریف می‌کنند تمایز قائل شوند. امپریالیسم در این تعریف به بُعد کاملاً سیاسی خود، یعنی گسترش قدرت صوری یک دولت به فراسوی مرزهای خویش، تقلیل می‌یابد، و بدین وسیله امپریالیسم را با استعمار خلط می‌کند. بنابراین دیگر نه استعمار وجود دارد، نه امپریالیسم. این گزاره‌ی توخالی به گفتمان آمریکایی ایدئولوژیک رایج می‌پردازد که آمریکا بر اساس آن، برخلاف کشورهای اروپایی، هرگز آرزوی تشکیل یک امپراتوری استعماری به نفع خود را نداشت و بنابراین هرگز نمی‌توانست

«امپریالیست» باشد (و بدین سان امروز نیز مانند دیروز امپریالیسم نیست. همان طور که بوش به ما یادآوری می‌کند). سنت ماتریالیستی تاریخی واکاوی بسیار متفاوتی از جهان مدرن ارائه می‌کند که بر شناسایی الزامات انباشت سرمایه، به‌ویژه بخش‌های غالب آن متمرکز است. این واکاوی بدین سان در سطح جهانی کشف سازوکارهایی را ممکن می‌سازد که قطبی‌سازی ثروت و قدرت را ایجاد می‌کنند و اقتصاد سیاسی امپریالیسم را برمی‌سازند.

هارت و نگری عامدانه هر نوع واکاوی را که در این زمینه نوشته شده، نه تنها از سوی مارکسیست‌ها، بلکه از سوی سایر مکتب‌های اقتصاد سیاسی نادیده می‌گیرند. در عوض، آن‌ها قانون‌باوری یک مورس دوورژه [۲] یا علم سیاسی مبتدل تجربه‌باوری آنگلساکسونی را پذیرفته‌اند. بنابراین «امپریالیسم» در مکان و زمان به خصیصه‌ی مشترک «امپراتوری‌های» مختلف مانند روم، عثمانی، استعمار بریتانیا یا فرانسه، اتریش - مجارستان، روسیه و شوروی بدل می‌شود. علت‌های مشابهی دست‌اندرکار فروپاشی اجتناب‌ناپذیر این امپراتوری‌ها هستند. این نوع واکاوی به ژورنالیسمی سطحی بسیار نزدیک‌تر است تا به خواندن جدی تاریخ. آن‌ها به این طریق به سبک رایج فعلی (پس از «سقوط دیوار برلین») پاسخ مثبت می‌دهند.

شکی نیست که تحول سرمایه‌داری و نظام جهانی در طی بیست سال اخیر دگرگونی‌های کیفی را در همه‌ی زمینه‌ها به همراه داشته است. اما پذیرش گفتمان غالب که بر اساس آن انقلاب «علمی و فناوری» به خودی خود، شکل‌هایی از مدیریت اقتصادی و سیاسی کره زمین را تولید خواهد کرد و شیوه‌هایی را «کنار خواهد گذاشت» که با دفاع از «منافع ملی» مرتبط است و به علاوه این تحول «مثبت» خواهد بود، بحث دیگری است. این گفتمان بر اساس ساده‌سازی‌های جدی پیش می‌رود. بخش‌های مسلط سرمایه در واقع در فضای فراملی سرمایه‌داری جهانی فعالیت می‌کنند، اما کنترل این بخش‌ها همچنان در دست گروه‌های مالی به‌شدت «ملی» باقی می‌ماند (یعنی مستقر در آمریکا، بریتانیا یا آلمان، اما نه هنوز در یک «اروپا» که به این صورت در این سطح وجود ندارد). علاوه بر این، بازتولید اقتصادی نظام، امروز مانند دیروز، بدون اجرای موازی «سیاست» که انواع آن را تعدیل می‌کند، تصورناپذیر است. اقتصاد سرمایه‌داری بدون «دولت» وجود ندارد، مگر در ابتذال ایدئولوژیک و توخالی لیبرالیسم. هنوز هیچ دولت فراملی و «جهانی» وجود ندارد. پرسش‌های واقعی، که گفتمان مسلط جهانی‌سازی از آن‌ها طفره می‌رود، به تضادهای بین منطقات انباشت جهانی‌شده بخش‌های مسلط سرمایه‌داری مرکزی («گروه‌فروش‌ها») و آن‌هایی که بر «سیاست» نظام حاکم هستند، مرتبط می‌شوند.

نظام هارت و نگری که با اصطلاح خوش‌آهنگ «امپراتوری» ارائه می‌شود، از دیدگاه ساده‌لوحانه‌ی جهانی شدن که گفتمان مسلط ارائه می‌دهد ناشی می‌شود. در این بینش، فراملی‌سازی امپریالیسم (و امپریالیسم در تعارض) را از بین برده است، و نظامی را جای‌گزین آن کرده که در آن مرکز هم جایی نیست

و هم همه جا هست. تقابل مرکز/پیرامون (که رابطه‌ی امپریالیستی را تعریف می‌کند) دیگر «پشت سر گذاشته شده است». هارت و نگری در این جا گفتمان رایجی را مطرح می‌کنند که در آن، از آن جایی که در جهان سوم «جهان اول» سرشار از «ثروت» و در جهان اول «جهان سوم» سرشار از فقر وجود دارد، تقابل جهان‌های اول و سوم با یک‌دیگر بی‌فایده است. مطمئناً در هند، مانند آمریکا، ثروت‌مندان و فقیرانی وجود دارند، زیرا همه‌ی ما هنوز در جوامع تقسیم‌شده‌ی طبقاتی زندگی می‌کنیم که در سرمایه‌داری جهانی ادغام شده‌اند. اما آیا این بدان معناست که صورت‌بندی‌های اجتماعی هند و آمریکا یک‌سان هستند؟ آیا تمایز بین نقش فعال برخی در شکل دادن به جهان و نقش منفعل برخی دیگر که فقط می‌توانند با الزامات نظام جهانی شده «تطبیق» یابند، معنایی ندارد؟ در واقع، این تمایز امروز بیش از هر زمان دیگری مرتبط است. در مرحله‌ی اولیه‌ی تاریخ معاصر (۱۹۸۰-۱۹۴۵)، مناسبات مبتنی بر زور بین کشورهای امپریالیستی و کشورهای تحت‌سلطه به گونه‌ای بود که «توسعه»ی مناطق پیرامونی در دستور کار قرار گرفت و این امکان را برای کشورهای امپریالیستی باز می‌گذاشت تا خودشان را به عنوان عوامل فعال در دگرگونی جهان نشان دهند. امروزه این روابط به شدت به نفع سرمایه‌ی مسلط تغییر کرده است. گفتمان توسعه ناپدید و گفتمان «تعدیل» جای‌گزین آن شده است. به عبارت دیگر، نظام جهانی کنونی («امپراتوری») نه کمتر امپریالیستی، بلکه امپریالیستی‌تر از سلف خود است!

هارت و نگری هم می‌توانستند این موضوع را تشخیص دهند، فقط کافی بود به آنچه نمایندگان سرمایه‌ی مسلط نوشته‌اند توجه می‌کردند. هرچند شاید باورنکردنی به نظر برسد، آن‌ها اصلاً چنین کاری نکرده‌اند. با این حال، تمام بخش‌های اصلی ساختار قدرت آمریکا (دموکرات‌ها و جمهوری خواهان) هدف‌های طرح خود را پنهان نمی‌کنند: انحصار دسترسی به منابع طبیعی سیاره برای ادامه دادن به شیوه‌ی زندگی اسراف‌کارانه‌ی خود، حتی اگر به زیان دیگر ملت‌ها باشد؛ جلوگیری از ظهور هر قدرت بزرگ یا متوسط که بتواند به رقیبی بدل شود که توان مقاومت در برابر دستورات واشنگتن را داشته باشد؛ و دستیابی به این اهداف از طریق کنترل نظامی سیاره.

هارت و نگری به سادگی گفتمان رایج کنونی را پذیرفته‌اند که در آن، پس از «شکست قطعی ناسیونالیسم و کمونیسم»، بازگشت لیبرالیسم جهانی شده پیشرفتی عینی جلوه داده می‌شود. «کاستی‌های» این نظام، اگر وجود داشته باشد، فقط می‌تواند از درون منطق خود نظام اصلاح شود و نه با مبارزه علیه آن. بنابراین، دلایل پیوستن نگری به صفوف اروپای آتلانتیک و حمایت از پروژه‌ی قانون اساسی فرالیبرالی آن، که تابع واشنگتن است، به راحتی قابل درک است. اما تاریخ واقعی «ناسیونالیسم» و «کمونیسم» هیچ ارتباطی با آنچه تبلیغات لیبرالی درباره‌ی آن می‌گوید ندارد. دگرگونی‌های اجتماعی الهام‌گرفته از ناسیونالیسم و کمونیسم در طی سه دهه در دولت رفاه دموکراسی‌های اجتماعی غرب، در کشورهای دارای سوسیالیسم

واقعاً موجود و در تجربه‌های پوپولیسم ملی رادیکال در جهان سوم، سرمایه را وادار کرد تا به خواسته‌های اجتماعی ناشی از منطق سلطه‌ی خود تن دهد و جاه‌طلبی‌های امپریالیسم را عقب براند. این تحولات عظیم و عمدتاً مثبت بودند، با وجود محدودیت‌هایی که از رادیکال نبودن کافی پروژه‌های مذکور ناشی می‌شد. بازگشت (موقت) لیبرالیسم، که با فرسایش و سپس فروپاشی پروژه‌های دوره‌ی قبلی تاریخ معاصر ممکن شد، نه یک «گام به پیش»، بلکه یک بن‌بست است.

پرسش‌های واقعی درباره‌ی جهان معاصر تنها با رهاکردن گفتمان لیبرالی هارت و نگری قابل طرح هستند. تزه‌های مهم و متنوعی در این زمینه مطرح شده‌اند، از جمله از منظر یک ماتریالیسم تاریخی نوین که هارت و نگری آن را نادیده می‌گیرند. در این جا به بازخوانی کلیات تزهایی که خودم درباره‌ی این موضوع ارائه کرده‌ام بسنده می‌کنم. در گذشته، امپریالیسم به صورت کشمکش دائمی میان قدرت‌های امپریالیستی ظاهر می‌شد. تمرکز فزاینده‌ی سرمایه‌ی انحصاری گروه‌فروش اکنون به ظهور یک امپریالیسم «جمعی» در میان سه‌گانه (آمریکا، اروپا و ژاپن) انجامیده است. در این زمینه، بخش‌های مسلط سرمایه در مدیریت سود خود از این نظام امپریالیستی جدید، منافع مشترکی دارند. اما مدیریت سیاسی یکپارچه‌ی این نظام با چندگانگی دولت‌ها روبه‌رو می‌شود. تناقضات درون این سه‌گانه نه ناشی از تضاد منافع میان سرمایه‌های مسلط گروه‌فروش، بلکه ناشی از تنوع منافع نمایندگی‌شده توسط دولت‌ها است. من این تناقض را در این جمله خلاصه کرده‌ام: اقتصاد شرکای نظام امپریالیستی را متحد می‌کند؛ سیاست ملت‌های درگیر را تقسیم می‌کند.

انبوهه – برساختن دموکراسی یا بازتولید هژمونی سرمایه؟

ایدئولوژی لیبرال مختص سرمایه‌داری فرد را در مرکز صحنه قرار می‌دهد. مهم نیست که فرد مورد نظر در برساخت تاریخی این ایدئولوژی در دوران روشن‌گری، می‌بایست مردی تحصیل کرده و دارا باشد، یعنی بورژوازی که در نتیجه می‌توانست آزادانه از عقل استفاده کند. این یک پیشرفت رهایی‌بخش ماندگار بود. سوسیالیسم، به‌عنوان حرکتی فراسوی سرمایه‌داری، نمی‌تواند بازگشتی به گذشته یا نفی فرد باشد. دموکراسی بورژوازی، با وجود محدودیت‌های زیادی که سرمایه‌داری بر آن اعمال می‌کند، «صوری» نیست، بلکه کاملاً واقعی است، حتی اگر ناقص باشد. سوسیالیسم یا دموکراتیک خواهد بود یا وجود نخواهد داشت. اما من به این جمله مکمل ضروری‌اش را اضافه می‌کنم: هیچ پیشرفت دموکراتیکی بدون به چالش کشیدن سرمایه‌داری ممکن نخواهد بود. دموکراسی و پیشرفت اجتماعی جدایی‌ناپذیرند. سوسیالیسم‌های واقعاً موجود در گذشته بی‌شک این ضرورت را نادیده گرفتند و گمان کردند می‌توانند بدون دموکراسی یا با همان میزان اندک دموکراسی در خود سرمایه‌داری پیشرفت کنند. اما باید اضافه کرد که اکثریت بزرگی از

مدافعان دموکراسی امروزی نیز چندان مطالبه‌گر نیستند و گمان می‌کنند که دموکراسی بدون هیچ پیشرفت اجتماعی قابل مشاهده‌ای و بدون به چالش کشیدن اصول سرمایه‌داری ممکن است. آیا هارت و نگری این مقوله‌ی دموکراسی لیبرال را پشت سر می‌گذارند؟

پایه‌ی فردباورانه‌ی ایدئولوژی لیبرال^۱ در نهایت فرد را به عنوان سوژه‌ی تاریخ مطرح می‌کند. این ادعا نه برای تاریخ نظام‌های پیشین (که بر اساس تعریف روشن‌گری^۲ فرد را نمی‌شناختند) و نه حتی برای تاریخ سرمایه‌داری که نظامی مبتنی بر تضاد طبقاتی است، درست نیست. اما فرد می‌تواند در سوسیالیسم پیشرفته آینده به سوژه‌ی تاریخ بدل شود.

هارت و نگری فکر می‌کنند ما به این نقطه عطف تاریخی رسیده‌ایم؛ یعنی طبقات (همراه با ملت‌ها یا مردم) دیگر سوژه‌های تاریخ نیستند و به جای آن، فرد چنین نقشی را یافته است (یا در آستانه‌ی یافتن آن است). این نقطه عطف به شکل‌گیری آن‌چه آن‌ها «انبوهه» می‌نامند، منجر می‌شود؛ انبوهه‌ای که از نظر آن‌ها به‌عنوان «تمامیت سوژگی‌تئوریک‌های مولد و خلاق» تعریف می‌شود.

چرا و چگونه این نقطه عطف رخ می‌دهد؟ متون هارت و نگری در این زمینه بسیار مبهم‌اند. آن‌ها از گذار به «سرمایه‌داری شناختی» یا ظهور «تولید غیرمادی»، جامعه‌ی جدید «شبکه‌ای» یا «قلمروزدایی» سخن می‌گویند. آن‌ها به گزاره‌های فوکو درباره‌ی گذار از جامعه‌ی انضباطی به جامعه‌ی کنترلی اشاره می‌کنند. هرآن‌چه در سی سال گذشته گفته شده، چه خوب و چه بد، بسته به دیدگاه هر کس، چه بی‌چون‌وچرا و چه به‌شدت قابل بحث، در دیگ بزرگ درهم‌جوشی برای آماده‌سازی آینده ریخته می‌شود. اما چنین مجموعه‌ای از مدهای فکری روز به سادگی متقاعدکننده نیست. شباهت این نظریات با آرای مانوئل کاستلز درباره‌ی «جامعه‌ی شبکه‌ای» و ایده‌های رایج جرمی ریفکین، رابرت بی. رایش و دیگر مروجان آمریکایی آن قدر زیاد است که می‌توان پرسید: چه چیزی در این آشفته‌بازار نظریه‌ها واقعاً جدید و مهم است؟

در این جا من فرضیه‌ی دیگری را برای توضیح ابداع «انبوهه» مطرح می‌کنم. لحظه‌ی کنونی، لحظه‌ی شکست جنبش‌های اجتماعی و سیاسی قدرت‌مندی است که سده‌ی بیستم را شکل دادند (جنبش‌های کارگری، سوسیالیستی و آزادی‌بخش ملی). از دست دادن چشم‌انداز ناشی از هر شکستی به ناآرامی‌های زودگذر و وفور پیشنهادهای شبه‌نظری می‌انجامد که هم آن ناآرامی را مشروعیت می‌بخشند و هم موجب این باور می‌شوند که آن پیشنهادها ابزار «مؤثر»ی برای «تغییر جهان» است (حتی اگر چنین قصدی نداشته باشند)، البته به معنای مثبت کلمه. فقط می‌توان به تدریج و با فاصله گرفتن از گذشته، و نه با پیشنهاد «بازسازی» آن، و با ادغام مؤثر واقعیت‌های نوینی که تکامل اجتماعی در تمامی ابعادش تولید

کرده، فرمول‌بندی‌های تازه‌ای را که هم منسجم و هم کارآمد باشند، تثبیت کرد؛ بی‌گمان چنین مشارکت‌هایی، که قابل بحث و متنوع‌اند، وجود دارند. من سخنان هارت و نگری را جزو آن‌ها نمی‌دانم.

پیشنهاداتی که هارت و نگری از گفتمان خود درباره‌ی «انبوهه» استخراج می‌کنند، حتی در همان صورت‌بندی‌شان، به بن‌بستی که در آن گرفتارند، گواهی می‌دهند. نخستین این پیشنهادها درباره‌ی دموکراسی است که برای نخستین بار در تاریخ، ظاهراً در آستانه‌ی تبدیل شدن به یک امکان واقعی در مقیاس جهانی است. علاوه بر این، انبوهه به‌عنوان نیروی «سازنده»ی دموکراسی تعریف می‌شود. این پیشنهاد به طرز شگفت‌آوری ساده‌لوحانه است. آیا ما به این سمت حرکت می‌کنیم؟ فراتر از چند ظاهر سطحی (برگزاری چند انتخابات اینجا و آنجا) که آشکارا قدرت‌های لیبرال (به‌ویژه واشنگتن) را راضی می‌کند، دموکراسی — هم ضروری و هم ممکن — در بحران است. دموکراسی مشروعیت خود را به سود بنیادگرایی‌های دینی یا قومی از دست می‌دهد (من رژیم‌های قوم‌سالار یوگسلاوی سابق را پیشرفت دموکراتیک نمی‌دانم!) آیا انتخاباتی که یک باند جنایت‌کار (مثلاً در خدمت خودکامگی روسیه) را برمی‌اندازد تا آن را با دیگری (تأمین‌شده توسط سیا!) جای‌گزین کند، پیشرفتی برای دموکراسی است یا یک نمایش فریب‌کارانه؟ آیا اجرای پروژه‌ی امپریالیستی کنترل سیاره، منشأ حملات مستقیمی نیست که حقوق دموکراتیک اولیه را در آمریکا کاهش می‌دهد؟ آیا اجماع لیبرالی در اروپا که نیروهای اصلی سیاسی راست و چپ پیرامون آن متحد شده‌اند، در حال بی‌اعتبار کردن فرایندهای انتخاباتی نیست؟ هارت و نگری در همه‌ی این موارد سکوت کرده‌اند.

پیشنهاد دوم درباره‌ی «تنوع انبوهه» است. اما اشکال و محتوایی که اجزای (متنوع) انبوهه را تعریف می‌کنند، به همان اندازه مبهم باقی مانده‌اند که نیروهایی که این تنوع را تولید و/یا کاهش می‌دهند. بنابراین، تناقض‌های عمده سراسر متون هارت و نگری را درمی‌نوردند. برای مثال، جهانی‌سازی کنونی، به‌زعم آن‌ها، قرار است «تفاوت‌ها»ی میان مرکزها و پیرامون‌ها را کاهش دهد (وگرنه این جهانی‌سازی هم‌چنان امپریالیستی خواهد ماند). اما جهان واقعی دقیقاً در جهت عکس تکامل می‌یابد، تفاوت‌ها را تشدید می‌کند و آپارتاید را در مقیاس جهانی برقرار می‌سازد. تنوع در اجزای محلی نظام، که هارت و نگری به آن اشاره می‌کنند (در واقع تنها در جوامع آمریکای شمالی و اروپای غربی)، نیز از ماهیتی «متنوع» برخوردار است: گاه (مانند آمریکا) «جوامع» قومی یا شبه‌قومی، مناطق دینی یا زبانی متنوع، و شاید (!) طبقات نیز وجود دارند که بهتر است بر اساس دگرگونی واقعیت‌های اجتماعی بازتعریف شوند! حتی زمانی که همه‌ی این تنوع‌ها فهرست می‌شوند، چیز زیادی گفته نشده است. این‌ها چگونه در تولید، بازتولید و دگرگونی نظام‌های اجتماعی با یک‌دیگر ارتباط می‌یابند؟ بدون مفهوم‌سازی چیزی که من «فرهنگ‌های سیاسی» می‌نامم، نمی‌توان به این پرسش‌های بنیادین پاسخ داد. در این زمینه نیز مشارکت‌های جدی و مثبتی

وجود دارند که قطعاً قابل بحث‌اند، اما نمی‌توان آن‌ها را نادیده گرفت. هارت و نگری در اینجا چیزی برای پشتیبانی از نظریه‌ی خود ارائه نکرده‌اند.

معکوس‌سازی‌ای که فرد را سوژه‌ی تاریخ و انبوهه را نیروی برساننده پروژه‌ی دموکراتیک آن معرفی می‌کند، اختراعی «ایده‌آلیستی» است. این رویکرد فرض می‌گیرد که در جهان ایده‌ها یک معکوس‌سازی رخ داده است، بدون آنکه تحولی در مناسبات واقعی اجتماعی صورت گرفته باشد. در این جا نمی‌خواهم بگویم که ایده‌ها همواره صرفاً بازتاب‌های منفعل واقعیت هستند. برعکس، دیدگاهی را مطرح می‌کنم که بر شناسایی خودمختاری «وهله‌ها» استوار است. ایده‌ها می‌توانند جلوتر از زمان خود باشند. اما پرسش این‌جا به این گزاره‌ی کلی مربوط نمی‌شود. بلکه به ایده‌های پست‌مدرنیستی رایج امروز (از جمله ایده‌های هارت و نگری) مرتبط می‌شوند: آیا این ایده‌ها جلوتر از زمان خود هستند؟ یا صرفاً بیان ساده‌لوحانه، سردرگم و متناقض واقعیت لحظه‌ای هستند که لحظه‌ی شکست به‌شمار می‌آید و هنوز بر آن غلبه نشده؟ در چنین شرایطی، «انبوهه» ممکن است به واقعیت برساننده‌ی «تنوعات» بی‌اهمیت و گوناگون بدل شوند. ممکن است ظاهراً نقش یک «نیروی واقعی» را بازی کند (مثلاً اکثریتی قوی در انتخابات). اما این وضعیت گذراست و به‌طور اجتناب‌ناپذیری جای خود را به ساختاری متناقض و مفصل‌بندی‌شده می‌دهد، چنان‌که همیشه در تاریخ رخ داده است. احتمالاً ظرف چند سال، موضوع «انبوهه» نیز از میان خواهد رفت، چنان‌که در دهه‌ی ۱۹۷۰ برای «کارگرایی» (اُپرائیسم) و به همان دلیل رخ داد: تمرکز بر امر جزئی و گذرا، آن‌گونه که آتیلیو بورون در کتاب **امپراتوری و امپریالیسم** (انتشارات زد، ۲۰۰۵) به آن اشاره کرده است.

فرهنگ سیاسی‌ای که در پس‌گفتمان هارت و نگری برجسته می‌شود، فرهنگ لیبرالیسم آمریکایی است. این فرهنگ سیاسی، انقلاب آمریکا و قانون اساسی تصویب‌شده در آن زمان را رویدادی تعیین‌کننده در گشایش مدرنیته می‌داند. هانا آرت، که الهام‌بخش هارت و نگری است، می‌نویسد که این انقلاب عصر «جست‌وجوی بی‌حدوحد آزادی سیاسی» را آغاز می‌کند. امروز، ظهور «انبوهه» به‌منزله‌ی نیروی برساننده‌ی دموکراسی‌ای که «برای نخستین بار در مقیاس جهانی ممکن است»، پیروزی (مثبت) «آمریکایی‌سازی جهان» را بزرگ می‌دارد.

پیوستن به لیبرالیسم آمریکایی لزوماً با بی‌ارزش کردن مسیرهای متفاوت دیگر ملت‌ها همراه است، به‌ویژه مسیر «اروپای کهن»، آن‌گونه که هانا آرت هنگام مقایسه‌ی انقلاب آمریکا با «مبارزه‌ی محدود علیه فقر و نابرابری» که انقلاب فرانسه را به آن تقلیل می‌دهد، مطرح کرده است. در دوره‌ی جنگ سرد، تمام انقلاب‌های بزرگ دوران مدرن (فرانسه، روسیه و چین) باید تخطئه می‌شدند. از همان ابتدا، آن‌ها بنا به

گفتمان لیبرالیسم آمریکایی، که پس از جنگ جهانی دوم به پرچمدار ضدانقلاب بدل شد، با «گرایش توتالیتر» لکه‌دار شده بودند. بقای منحصربه‌فرد «مدل آمریکایی»، که انقلاب پیش‌گامانه و قانون اساسی‌اش هیچ‌یک از ضرورت‌های توسعه‌ی سرمایه‌داری را به چالش نکشید، مستلزم طرد میراث انقلاب‌هایی بود که واقعاً الزامات سرمایه‌داری را زیر سؤال برده بودند (چنان که از رادیکالیزه شدن ژاکوبینی انقلاب فرانسه آغاز شد). محکومیت انقلاب فرانسه (توسط فرانسوا فوریه)، ضدیت مبتدل با شوروی، و اتهاماتی که علیه مائوئیسم مطرح می‌شود از عناصر اصلی این ضدانقلاب در فرهنگ سیاسی هستند.

در این زمینه، هارت و نگری کاملاً سکوت می‌کنند. آن‌ها به‌طور نظام‌مند تمام آثار انتقادی (که بخش زیادی از آن نیز از آمریکا نشأت می‌گیرد) درباره‌ی انقلاب آمریکا را نادیده می‌گیرند، ادبیاتی که مدت‌ها پیش ثابت کرده قانون اساسی آمریکا به‌گونه‌ای نظام‌مند طراحی شده بود که هرگونه خطر انحراف «مردمی» را از میان بردارد. موفقیت در این زمینه واقعی است و حسادت همه‌ی ارتجاعیان اروپایی را برانگیخته که هرگز نتوانستند به آن دست یابند (والری ژیسکار دستن گفته بود که قانون اساسی پروژه فوق‌لیبرالی اروپا مانند قانون اساسی آمریکا «خوب» است!).

«بلندپروازی‌های» انبوه به‌عنوان نیروی برساننده‌ی آینده، به چیزهای بسیار اندکی تقلیل می‌یابد: آزادی، به‌ویژه برای مهاجرت، و حق برخورداری از درآمدی که از نظر اجتماعی تضمین شده باشد. این پروژه در تلاش بی‌چون‌وچرا برای باقی ماندن در چارچوب مجاز لیبرالیسم آمریکایی، عامدانه همه‌ی میراث جنبش‌های کارگری و سوسیالیستی، به‌ویژه برابری که از سوی فرهنگ سیاسی آمریکا رد شده، نادیده می‌گیرد. دشوار می‌توان به قدرت تحول‌آفرین شهروندی جهانی (و اروپایی) نوظهور باور داشت، درحالی‌که سیاست‌های جاری عملاً شهروندی را از اثربخشی‌اش محروم می‌کنند.

برساخت بدیل واقعی برای نظام معاصر سرمایه‌داری لیبرال جهانی مستلزم تحقق شرایط دیگری است، به‌ویژه شناسایی تنوع عظیم نیازها و آرزوهای طبقات مردمی در سراسر جهان. در واقع، هارت و نگری در اندیشیدن به جوامع پیرامونی (که ۸۵ درصد از جمعیت انسان‌ها را تشکیل می‌دهند) دچار مشکلات بسیاری هستند. بحث‌های مربوط به تاکتیک‌ها و استراتژی‌ها برای ایجاد یک بدیل دموکراتیک و پیشرو که در شرایط مشخص و عینی کشورهای مختلف و مناطق گوناگون مؤثر باشد، هرگز به نظر نمی‌رسد که مورد توجه آن‌ها بوده باشد. آیا «دموکراسی» که از طریق مداخله‌ی آمریکا ترویج می‌شود، می‌تواند از یک مضحکه‌ی انتخاباتی مانند آنچه در اوکراین رخ داد فراتر رود؟ آیا می‌توان حقوق «تهیدستانی» را که سیاره را پر کرده‌اند به حق «مهاجرت» به غرب مرفه تقلیل داد؟ درآمد اجتماعی تضمین شده ممکن است مطالبه‌ای موجه باشد، اما آیا می‌توان ساده‌لوحانه باور کرد که پذیرش چنین درآمدی رابطه‌ی سرمایه‌داری

را که به سرمایه اجازه می‌دهد نیروی کار را به خدمت بگیرد (و بنابراین آن را استثمار و سرکوب کند) به سود کارگر که از آن لحظه قادر به استفاده آزاد از سرمایه و ابراز خلاقیتش باشد، از میان برمی‌دارد؟

تقلیل سوژه‌ی تاریخ به «فرد» و ترکیب چنین افرادی در قالب «انبوهه» موجب نادیده گرفتن مسائل واقعی مربوط به بازسازی سوژه‌های تاریخ می‌شود که بتوانند با چالش‌های عصر ما روبه‌رو شوند. می‌توان به بسیاری از مشارکت‌های مهم دیگر اشاره کرد که در برابر سکوت هارت و نگری در این موضوع قرار می‌گیرند. بی‌تردید، سوسیالیسم‌ها و کمونیسم‌های تاریخی تمایل داشتند که سوژه‌ی اصلی تاریخ مدرن را به «طبقه‌ی کارگر» تقلیل دهند. افزون بر این، این انتقادی است که می‌توان به نگری در دوران کارگرگرای او وارد کرد. در مقابل، من تحلیلی ارائه داده‌ام که سوژه‌ی تاریخ را بلوک‌های اجتماعی خاصی می‌بیند که در مراحل متوالی مبارزه‌ی مردمی قادر به تغییر مؤثر روابط اجتماعی قدرت به نفع طبقات و مردمان تحت سلطه هستند.

در زمان حاضر، پذیرفتن این چالش مستلزم حرکت در جهت تشکیل بلوک‌های هژمونیک دموکراتیک، مردمی و ملی است که بتوانند بر قدرت‌های اعمال‌شده توسط بلوک‌های امپریالیستی هژمونیک و بلوک‌های وابسته هژمونیک غلبه کنند. شکل‌گیری چنین بلوک‌هایی در شرایط عینی بسیار متفاوت کشورها رخ می‌دهد، به طوری که هیچ مدل کلی (خواه به سبک «انبوهه» یا هر مدل دیگر) معنایی ندارد. از این منظر، ترکیب پیشرفت‌های دموکراتیک و ترقی اجتماعی بخشی از گذار طولانی مدت به سوسیالیسم جهانی خواهد بود، همان‌گونه که تأکید بر استقلال مردمان، ملت‌ها و دولت‌ها امکان جای‌گزینی جهانی‌سازی مبتنی بر مذاکره را به جای جهانی‌سازی یک‌جانبه تحمیلی از سوی سرمایه مسلط (که **امپراتوری** از آن تمجید می‌کند!) فراهم می‌آورد و بدین ترتیب به تدریج نظام امپریالیستی کنونی را از بین می‌برد. بی‌تردید، تعمیق بحث‌ها درباره‌ی این مسائل واقعی بسیار امیدبخش‌تر است تا پیگیری اینکه «انبوهه» چه می‌تواند باشد.

آیا فرهنگ سیاسی امپراتوری و انبوهه پاسخگوی این چالش است؟

مد امروز «فرهنگ‌گرایی» است، دیدگاهی از کثرت‌گرایی انسانی که بر اساس برخی ثابت‌های فرضی فرهنگی، به‌ویژه دینی و قومی، بنا شده است. رشد «جماعت‌باوری» و دعوت به پذیرش «چندفرهنگ‌گرایی» ثمرات این نگاه به تاریخ هستند. چنین دیدگاهی متعلق به سنت ماتریالیسم تاریخی نیست، که تلاش می‌کند مبارزات طبقاتی دوران مدرن را با شکل‌ها و شرایط مشارکت مردمان تحت تأثیر نظام سرمایه‌داری جهانی شده مرتبط سازد. واکاوی‌هایی که در زمینه‌ی این پرسش‌ها ارائه شده‌اند، امکان فهم مسیرهای متنوع پیموده‌شده توسط ملت‌های مختلف و شناسایی ویژگی تناقض‌هایی را که در جوامع

مورد بحث و در سطح نظام جهانی وجود دارد، فراهم می‌سازد. این واکاوی‌ها حول محور آنچه من «شکل‌گیری فرهنگ‌های سیاسی مردمان دنیای مدرن» می‌نامم، متمرکز می‌شوند.

سؤالی که این‌جا مطرح می‌کنم درباره فرهنگ سیاسی‌ای است که در نوشته‌های هارت و نگری نهفته است. آیا این فرهنگ در سنت ماتریالیسم تاریخی قرار دارد یا در فرهنگ‌گرایی؟ من در کتاب خود **ویروس لیبرالی** (انتشارات مانتلی ریویو، ۲۰۰۴) خوانشی از دو مسیر «اروپایی» از یک سو و «آمریکایی» از سوی دیگر ارائه داده‌ام که فرهنگ‌های سیاسی مردمان مورد بحث را شکل داده‌اند. در اینجا به اختصار خطوط کلی استدلال خود را یادآوری می‌کنم.

شکل‌گیری فرهنگ سیاسی قاره‌ی اروپا نتیجه‌ی سلسله‌ای از لحظات بزرگ سازنده است: روشن‌گری و ابداع مدرنیته؛ انقلاب فرانسه؛ توسعه‌ی جنبش کارگری و سوسیالیستی و ظهور مارکسیسم؛ و انقلاب روسیه. این سلسله پیشرفت‌ها قطعاً تضمین نکرد که «چپ»‌های متوالی که از این وهله‌ها برآمده‌اند مدیریت سیاسی جوامع اروپایی را به دست گیرند، اما تقابل راست/چپ را در این قاره شکل داد. ضدانقلاب پیروز بازگشت‌ها (پس از انقلاب‌های فرانسه و روسیه)، عقب‌نشینی از سکولاریسم، سازش با اشراف و کلیساها، و چالش‌ها در مقابل دموکراسی لیبرال را تحمیل کرد. همچنین، توانست مردمان مورد نظر را وادار به حمایت از پروژه‌های امپریالیستی سرمایه مسلط کند و برای این منظور، ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی شونیستی را که در آستانه‌ی ۱۹۱۴ به اوج شکوفایی خود رسیدند، بسیج کند.

سلسله لحظات شکل‌دهنده‌ی فرهنگ سیاسی آمریکا کاملاً متفاوت است. این لحظات عبارت‌اند از: استقرار فرقه‌های پروتستان ضدروشن‌گری در نیوانگلند؛ کنترل انقلاب آمریکا توسط بورژوازی استعماری، به‌ویژه جناح غالب برده‌دار آن؛ اتحاد مردم با آن بورژوازی که بر پایه گسترش مرزها – که به نوبه‌ی خود به نسل‌کشی بومیان انجامید – شکل گرفت؛ و سلسله موج‌های مهاجرت که رشد آگاهی سیاسی سوسیالیستی را ناکام گذاشت و به جای آن «جماعت‌باوری» را جای‌گزین کرد. این سلسله رویدادها به‌شدت تحت تأثیر سلطه‌ی دائمی راست قرار دارد، که آمریکا را به «مطمئن‌ترین» کشور برای گسترش سرمایه‌داری تبدیل کرده است.

امروز یکی از مهم‌ترین نبردهایی که سرنوشت آینده‌ی بشریت را تعیین می‌کند، حول محور «آمریکایی‌سازی» اروپا می‌چرخد. هدف این پروژه، نابودی میراث فرهنگی و سیاسی اروپا و جای‌گزین کردن آن با الگویی است که در آمریکا غالب است. این گزینه فوق‌ارتجاعی متعلق به نیروهای سیاسی مسلط در اروپای امروز است و در پروژه‌ی قانون اساسی اروپا به‌خوبی متجلی شده. نبرد دیگر میان «شمال»

سرمایه مسلط و «جنوب»، یعنی ۸۵ درصد از بشریت که قربانی پروژه‌ی امپریالیستی سه‌گانه هستند، در جریان است. هارت و نگری این دو نبرد سرنوشت‌ساز را نادیده می‌گیرند.

ستایش نسنجیده‌ای که آن‌ها از «دموکراسی» آمریکایی می‌کنند، تضاد شدیدی با نوشته‌های تحلیل‌گرانی دارد که منتقد جامعه‌ی آمریکای شمالی هستند و به دلیل «ضدآمریکایی بودن» شان رد می‌شوند (از نظر چه کسی؟ دستگاه حاکمیتی آمریکا؟). در این جا فقط به کتاب *آمریکا: راست یا اشتباه، کالبدشکافی ملی‌گرایی آمریکایی* نوشته آناتول لیون (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۲۰۰۴) اشاره می‌کنم که نتایج آن، به‌رغم تفاوت‌های ایدئولوژیک و علمی ما، تا حد زیادی با دیدگاه من هم‌خوانی دارد. لیون سنت دموکراتیک آمریکایی (واقعیتی که هیچ‌کس آن را انکار نمی‌کند) را به خاستگاه‌های تاریک این کشور پیوند می‌دهد (که با موج‌های متوالی مهاجران بازتولید و حفظ شده است). از این نظر، جامعه‌ی آمریکا بیش‌تر به پاکستان شبیه است تا بریتانیا. افزون بر این، فرهنگ سیاسی آمریکا محصول تسخیر غرب است (که به معنای تلقی سایر ملت‌ها به‌عنوان «سرخ‌پوست»‌هایی است که تنها به شرطی حق زندگی دارند که مزاحم آمریکا نباشند). پروژه‌ی امپریالیستی جدید طبقه‌ی حاکمه آمریکا مستلزم تشدید ناسیونالیسم تهاجمی است که از این پس به ایدئولوژی غالب تبدیل شده و بیش‌تر به اروپای ۱۹۱۴ شباهت دارد تا اروپای امروز. در هر سطحی، آمریکا نه‌تنها از «اروپای کهن» جلوتر نیست، بلکه یک قرن عقب‌تر است. به همین دلیل است که «مدل آمریکایی» مورد حمایت جناح راست و متأسفانه بخش‌هایی از جناح چپ، از جمله هارت و نگری، قرار گرفته است که در شرایط کنونی تسلیم لیبرالیسم شده‌اند.

فرا‌تر از دو تز مطرح *امپراتوری* («امپریالیسم منسوخ شده است») و *انبوهه* («فرد به‌عنوان سوژه تاریخ درآمده است»)، گفتمان هارت و نگری لحنی از تسلیم را به نمایش می‌گذارد. هیچ‌جای‌گزینی برای تسلیم در برابر الزامات مرحله‌ی کنونی توسعه‌ی سرمایه‌داری وجود ندارد. تنها می‌توان با ادغام در این نظام با پیامدهای مخرب آن مقابله کرد. این گفتمان، بازتاب لحظه‌ی شکست ماست، لحظه‌ای که هنوز پشت سر گذاشته نشده است. این گفتمان سوسیال‌دموکراسی‌ای است که تسلیم لیبرالیسم شده، اروپایی‌هایی که به آتلانتیک‌گرایی گراییده‌اند. احیای چپ، به معنای واقعی کلمه، که قادر به الهام‌بخشی و اجرای پیشرفت به نفع مردم باشد، مستلزم گسستی رادیکال با گفتمان‌هایی از این دست است.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Empire and Multitude* نوشته‌ی Samir Amin که در این [لینک](#) قابل دسترسی است.

[1]. Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000) and *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire* (New York: Penguin, 2004).

این نویسندگان مستقیماً به بسیاری از مسائل بنیادین «آنچه در سرمایه‌داری جدید است» مانند سرمایه‌داری «شناختی» یا مالی، سازمان‌دهی کار و تولید، و ژئوپلیتیک نمی‌پردازند. من قصد ندارم آن‌ها را به‌خاطر این مسئله سرزنش کنم، بلکه تنها به این دلیل که از این تحولات بررسی‌نشده، نتیجه‌گیری‌های نادرستی در حمایت از ایده‌های خود کرده‌اند، منتقدشان هستم. خوانش‌های بسیار متفاوتی از این تحولات وجود دارد که در مواقع دیگر به آن‌ها خواهیم پرداخت. *امپراتوری* پیش از ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ نوشته شده است، اما این امر به هیچ‌وجه پذیرش گفتمان تبلیغاتی و مبتذل واشنگتن را توسط هارت و نگری توجیه نمی‌کند؛ گفتمانی که ادعا می‌کند مداخلات آمریکا صرفاً به درخواست مردم، به دلایل بشردوستانه و برای دفاع از دموکراسی انجام می‌شود، بدون کوچک‌ترین توجه به منافع مادی خودخواهانه‌ی آن!

[۲]. Maurice Duverger (۱۹۱۷-۲۰۱۴)؛ حقوق‌دان، جامعه‌شناس، دانش‌مند سیاسی و سیاست‌مدار فرانسوی - م.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4vM>



بازنگری جنسیت، نژاد و طبقه در مفهوم کار

۱۲ ژانویه ۲۰۲۵

مصاحبه جولی گویکوتشیا با نانسی فریزر

ترجمه‌ی: فرزانه راجی

جولی گویکوتیشیا: ظهر به‌خیر، نانسی عزیز. با تشکر فراوان برای قبول این مصاحبه برای شماره‌ی ویژه‌ی مجله‌ی **سرمایه و طبقه**. [۱] موضوع این شماره‌ی ویژه ۱۳ تر فمینیستی - مارکسیستی است که در چهارمین کنفرانس بین‌المللی فمینیسم مارکسیستی مورد بحث قرار دادیم. شما در کتاب جدیدتان، **سه چهره‌ی کار سرمایه‌دارانه: کشف پیوندهای پنهان میان جنسیت، نژاد، و طبقه** [۲] درباره‌ی کار، مبارزه‌ی طبقاتی، تولید و بازتولید، اینترسکشنالیتی، تغییرات اقلیمی، امپراتوری، دموکراسی، فمینیسم، و ضدنژادپرستی صحبت می‌کنید. همه‌ی این‌ها از موضوع‌های اصلی چهارمین کنفرانس بین‌المللی فمینیسم مارکسیستی نیز بود.

نانسی فریزر: بسیار خوب، از دیدنتان خوشحالم.

جولی گویکوتیشا: خوشحالم که دوباره می‌بینمتان.

نانسی فریزر: بله. پس از این همه سال.

جولی گویکوتیشا: همه‌ی نویسندگانی که در شماره‌ی ویژه‌ی مطلب خواهند داشت در کنفرانس شرکت کردند، بنابراین این مقاله‌ها به چگونگی درک ما از کار و طبقه، جنس، جنسیت و نژاد می‌پردازند تا فرآیندهای رهایی‌بخشی فراگیر را گسترش دهند. بنابراین، از شما چند سوال درباره‌ی موضوع‌های کنفرانس می‌پرسم و سپس به محتوای کتاب جدید شما عمیق‌تر می‌پردازیم.

نانسی فریزر: بله خب، این تصور را داریم که درک ما از چیستی سرمایه‌داری به گونه‌ای گسترش یابد که نه فقط به تضادها و شکل‌های ستمی، که ناشی از بُعد اقتصادی جامعه است، بلکه به رابطه‌ی بین اقتصاد و بقیه‌ی ابعاد جامعه نیز توجه کنیم. بنابراین، چنین رویکردی در دیدگاه فمینیستی‌ام بسیار مرسوم است. وقتی رابطه‌ی بین کار با مزد و کار مراقبتی بی‌مزد یا با مزد اندک را بررسی می‌کنیم، می‌توانیم به رابطه‌ی بین اقتصاد و طبیعت و بُعد بوم‌شناختی نیز توجه کنیم. می‌توانیم رابطه‌ی بین اقتصاد و نظام سیاسی، محدودیت‌های شدیدی که برای دموکراسی گذاشته شده، و همه‌ی آسیب‌های سیاسی مختلفی را بررسی کنیم که می‌شود گفت با سرمایه‌داری مرتبط است. شما به نژاد و امپراتوری هم اشاره کردید. هم‌چنین، رابطه‌ی بین اقتصاد و کل سازمان جغرافیایی بزرگ‌تر جهان در پیرامون مانع جهانی نژادی. [۳] اگر سرمایه‌داری را بزرگ‌تر از یک اقتصاد در نظر بگیرید که همه‌ی این‌ها را هم در برمی‌گیرد، می‌توانید آن‌ها را عرصه‌های حمایتی‌ای بنامید که آن اقتصاد را ممکن می‌کند. اما مشکل این است که رابطه‌ی برقرار شده رابطه‌ای بسیار متناقض، خودسر و بسیار بی‌ثبات‌کننده است. اقتصاد، بدهی، کل سازمان سرمایه‌داری برای تشویق، اغوا و تقریباً اعمال فشار عظیم بر بازی‌گران قدرت‌مند اقتصادی تنظیم شده است، سرمایه‌گذاران بزرگ، شرکت‌های بزرگ و غیره و غیره، فشار زیادی بر آن‌ها وارد می‌کند تا هم‌چون آدمخواران این امکانات را ببلعند، یا به عبارتی نظام آن‌ها را دعوت می‌کند تا آن‌چه را از طبیعت می‌خواهند بربایند و برای منفعت خود به کار بزنند تا زمین‌ها و نیروی کار جمعیت‌های تسخیرشده‌ی بومی و نژادی را بدزدند و دموکراسی را از محتوا خالی کنند. این‌ها چیزهایی هستند که نظام برای کارکرد خود به آن نیاز دارد، اما هم‌چنین آماده است تا آن‌ها را ببلعد، تمامشان کند، بدون هیچ‌گونه تعهدی برای بازسازی به آن‌ها آسیب بزند. منظور من از آدم‌خواری همین است. این یک نیروی درونی است که در آن نظام شرایط امکان خود را می‌بلعد، که البته متأسفانه شرایط زندگی ما که در آن سهم داریم و پایانی برای آن متصوریم، به شمار می‌آید. بنابراین، این گرایش عمیقاً ریشه‌دار به خودبی‌ثبات‌سازی تصادفی نیست.

جولی گویکوتیشا: اکنون، در مورد کتاب جدید شما، **سه چهره‌ی کار سرمایه‌دارانه: کشف پیوندهای پنهان میان جنسیت، نژاد و طبقه**، محتوای آن بر اساس سخن‌رانی‌های بنجامین (یک کرسی موقت) در مرکز علوم انسانی و تغییرات اجتماعی در دانشگاه هومبولت در برلین است. [۴] هدف شما از این سخن‌رانی‌ها بسط مفهوم کار بود. شما گفتید: «شاید از خود می‌پرسید که چرا کار، چرا آن مفهوم قدیمی به نقطه شروعی برای بازاندیشی جنسیت، نژاد و طبقه تبدیل می‌شود؟ آیا کار به دیدگاهی که طبقه را بر جنسیت و نژاد اولویت می‌دهد، گره نخورده است؟ و چرا این **سه گانه** در وهله‌ی اول نیاز به بازاندیشی دارد؟»

نانسی فریزر: خب، می‌دانید، قبلاً به مفهوم اینترسکشنالیتیاشاره کردید. و منظورم این است که فکر می‌کنم آن‌چه امروز می‌بینیم نشانه‌های زیادی از این است که مردم به دنبال چارچوب‌های یک‌پارچه و ادغام‌شده هستند. آن‌ها می‌خواهند بدانند چگونه می‌توان هم‌کاری یا یک‌پارچگی بیش‌تری بین مبارزه برای عدالتِ باروری، مبارزه علیه خشونت جنسیتی، مبارزه علیه خشونت نژادپرستانه، مبارزه علیه سوزاندن کره‌ی زمین و غیره و غیره را ترویج کرد. ما مقدار زیادی انرژی رهایی‌بخشی داریم، اما این انرژی بسیار پراکنده و متفرق است. و پس از چند دهه که در آن مردم نیاز شدیدی احساس کردند تا به نوعی دیدگاه خود را بدون دخالت بازی‌گران قدرت‌مندتر بیان کنند. و خب ما آن را پشت سر گذاشتیم. بینش‌های زیادی به ما داد، اما ما را در وضعیت پراکندگی قرار داد. من ظهور یا ظهور مجدد فمینیسمِ بازتولید اجتماعی و فمینیسم مارکسیستی در سرمایه‌داری نژادپرستانه، تئوری اکو سوسیالیسم، اکو فمینیسم، یا اینترسکشنالیتی را می‌بینم. این‌ها همه پارادایم‌هایی هستند که به یک‌پارچگی و ادغام علاقه دارند. حالا، فکر نمی‌کنم هیچ‌کدام از آن‌ها دقیقاً آن‌طور که هستند کامل باشند، اما انگیزه‌ی ادغام را تأیید می‌کنم و کاری که من با مقوله‌ی کار در این سخن‌رانی‌ها و در کتاب جدیدی که این مسئله را توسعه می‌دهد، انجام می‌دهم، کشف امکان درک عمیق از چگونگی اتکای جامعه‌ی سرمایه‌داری بر سه نوع مختلف از نیروی کار است. یعنی نیروی کار استثمارشده، آن‌چه که ما مارکسیست‌ها معمولاً درباره‌ی طبقه‌ی کارگر به‌عنوان کارگران آزادِ کارخانه‌ها برای تولید کالای سودآور فکر می‌کردیم. این قطعاً یکی از چهره‌های اساسی کار سرمایه‌دارانه است. دوم، کار صادره‌شده یا کار غیرآزاد یا نیمه‌آزاد است که سرمایه برای آن پرداخت نمی‌کند. هزینه‌ی بازتولید که گویا با استثمار کارگری و کار در آن نوع «طرف غلط خط جدایی نژادی» انجام می‌دهد. خوب. این که درباره‌ی خط جهانی جدایی نژادی حرف می‌زنیم که خرج جهان نیمه‌آزاد رادیکال‌شده‌ای را بدهد که سرمایه اساساً می‌دزدد یا با زور ارزان‌تر از کار استثمارشده‌ی معمول به‌دست می‌آورد. و سرانجام چیزی که من آن‌را کار خانگی شده می‌نامم. فمینیست‌ها از لحاظ تاریخی کار بازتولید اجتماعی را کار مراقبتی نامیده‌اند. دست‌کم این سه شکل اساسی نیروی کار وجود دارد و سرمایه‌داری بدون

همه‌ی آن‌ها کار نمی‌کند. این درست نیست که این کار منحصرأً مبتنی بر کار استثمارگرانه است. فمینیسم رابطه‌ی بین نیروی کار خانگی شده و استثمارشده را درک کرد. ما برای مدت طولانی سعی کرده‌ایم آن را نظریه‌پردازی کنیم، و ضد نژادپرست‌ها نیز مدت‌های طولانی به رابطه‌ی بین کار آزاد و غیرآزاد فکر کرده‌اند. من سعی می‌کنم این سه کار را در یک چارچوب کنار هم قرار دهم، فرضیه‌ی من این است که باید بینیم نظام چگونه به همه این شکل‌های کار نیاز دارد، چگونه آن‌ها از نظر عملکردی در هم تنیده شده‌اند، چگونه با هم کار می‌کنند، حتی اگر جمعیت‌هایی که آن‌ها را انجام می‌دهند بر اساس نژاد و جنسیت و غیره از یک‌دیگر جدا شده باشند. با این وجود، اگر می‌توانستیم بینیم که این نظام همه‌ی این‌ها را یک پارچه می‌کند، می‌توانستیم بفهمیم که این یک نظام اجتماعی واحد است که همه‌ی بی‌عدالتی‌ها، اشکال ظلم، و غیرمنطقی‌هایی را ایجاد می‌کند که از یک سو به کار مراقبتی، از سویی به کار نژادپرستانه و از سوی دیگر به کار به‌اصطلاح هنجاری، کار استثمارگرانه مربوط می‌شود. این دیدگاهی یک‌پارچه است. ایده این است که سرمایه‌داری این‌گونه فهمیده است، و برخی پیوندهای پنهان جنسیت، نژاد و طبقه را آشکار می‌کند. فرضیه‌ی من این است که این سازمان‌دهی کار اجتماعی و تقسیماتی که در درون بخش‌های مختلف طبقه‌ی کارگر از نژاد، جنسیت و غیره ایجاد می‌کند، نه نشان‌گر وجود نظام‌های متعدد، بلکه نظریه‌ای واحد را تشکیل می‌دهند. این نظریه‌ی کلی به ما نشان می‌دهد که چگونه جنسیت، نژاد و طبقه ایجاد می‌شوند. نه تصادفی، بلکه توسط سرمایه‌داری، توسط این شکل از سازمان اجتماعی. این ایده‌ی کلی من است.

جولی گویکوتیشا: به عقیده‌ی مارکس، ارزش کل محصول اجتماعی متناظر است با زمان کار ساده‌ای که از نظر اجتماعی برای تولید آن ضروری است، صرف‌نظر از این که قیمت فروش کالاها برای هر بخش بالاتر یا کمتر از ارزش مبادله باشد. با این حال، مشکل این است که زمان کار ساده‌ای که از نظر اجتماعی برای تولید کارگران لازم است، به ندرت اندازه‌گیری یا به رسمیت شناخته می‌شود، زیرا کاری بدون «ارزش مولد» تلقی می‌شود. شما می‌گویید تقسیم بین کار مولد و کار بازتولیدی این ایده را بازتکثیر می‌کند که فقط برخی از انواع کار در سرمایه‌داری ارزش تولید می‌کنند. آیا می‌توانید این ایده را بسط دهید؟ و چرا، با وجود این انتقاد، شما هنوز کار بازتولیدی را برای نامیدن تمام کارهایی که توسط بدن‌های نژادی شده و جنسی شده انجام می‌شود، بکار می‌برید؟

نانسی فریزر: بنابراین چرا این کار را می‌کنم یا چرا نمی‌کنم؟

جولی گویکوتیشا: چرا از یک طرف تقسیم بین کار مولد و بازتولیدی را مورد انتقاد قرار می‌دهید و در عین حال از یک سو کار **بازتولید** اجتماعی را به تمامی کار بدون مزدی اطلاق می‌کنید که عمدتاً توسط

زنان و مردم نژادی شده انجام می‌شود و دقیقاً به همین دلیل است که کار بازتولیدی نامیده می‌شود. در عین حال از آنجا که به گفته‌ی شما، کار بازتولیدی‌ای وجود دارد که دستمزدی هم هست، چرا آن را بازتولیدی می‌نامید در حالی که چون پرداخت می‌شود ارزش اضافی نیز تولید می‌کند؟

نانسی فریزر: بله متوجه شدم. منظورم این است که مشکل این است که این تمایز بین کار مولد و بازتولیدی توسط سرمایه‌داری ایجاد می‌شود. فکر نمی‌کنم قبل از سرمایه‌داری به طور جدی وجود داشته باشد. من فکر می‌کنم یک جامعه‌ی پسا سرمایه‌داری واقعاً رهایی‌بخش، اگر نخواهیم به‌طور کامل آن را از بین ببریم، دست کم باید به‌طور رادیکالی درباره‌اش بازنگری کند. بنابراین اکنون در جامعه‌ای زندگی می‌کنیم که این تمایز را تقویت می‌کند. و این فقط یک ایدئولوژی نیست، بلکه یک جدایی نهادینه شده است. بنابراین برای درک جامعه، برای ترسیم نقشه‌ی ساختارش، پویش آن، نحوه‌ی کارکرد آن، باید از آن تمایز استفاده کنیم. با این که معتقدیم این مانند تمایز بین صاحبان ابزار تولید و کسانی است که ابزار تولید ندارند، این تمایزی نیست که آن را تایید کنیم. برعکس، ما فکر می‌کنیم که این تمایز ریشه‌ی ستم است. اما جامعه به این ترتیب سازمان‌دهی شده و بنابراین باید درباره‌ی آن گفت‌وگو کنیم. بنابراین، سعی می‌کنم، شاید همیشه هم موفق نباشم، که وقتی از آن برای توصیف جامعه استفاده می‌کنم دقت کنم که دو طرف این تصویر را در نظر داشته باشم. همچنین سعی می‌کنم نشان دهم که چگونه نظریه‌ی ارزش مرتبط با تمایز بسیار گمراه‌کننده و مشکل‌ساز است و تلاش دارم در تمایزگذاری بین ثروت و ارزش بسیار مراقب باشم. این در واقع زبان مارکس است. می‌دانید، او می‌گوید ثروت از کار و طبیعت می‌آید. ثروت اصطلاحی کلی برای مارکس است. اصطلاحی خاص برای سرمایه‌داری نیست. ارزش اما اصطلاح سرمایه‌داری است. درست است. بحث درباره‌ی نوعی تبدیل کردن به پول است که رگ‌حیاتی نظام و فرآیند انباشت سرمایه است. بنابراین، می‌خواهم در این باره صحبت کنم که سرمایه یا بازی‌گرانی که در کنش خود سرمایه‌دار هستند، اساساً چگونه ثروت را به دست می‌آورند، انتقال می‌دهند و آن را از آن خود کرده و به ارزش تبدیل می‌کنند؟ تا آنجا که نیروی کاری که صرف بازتولیدشان می‌شود پرداخت نمی‌کنند. مگر اینکه در برخی از رژیم‌های سوسیال دموکراتیک باشند که مجبور به پذیرش آن شوند. این‌ها استثناهای پیچیده‌ای هستند. این موارد را نادیده می‌گیریم. در بیش‌تر موارد، آن‌ها راه‌هایی برای فرار از پرداخت هزینه‌ی آن، حتی در حد فروپاشی اجتماعی، پیدا می‌کنند. بنابراین، آن‌چه در این جا درمی‌یابم نکته‌ی دیگری است، و آن تمایز بین ارزش اضافی و سود است. من همان دیدگاه مارکسیسم ارتدوکس را می‌پذیرم، که تقریباً به‌منزله‌ی یک تعریف تصریح می‌کند که ارزش اضافی یعنی ارزش تولید شده در آن ساعات اضافی در زمان کار اضافی که سرمایه برای آن پرداخت نمی‌کند. ما درباره‌ی دستمزد کار استثمارگرانه در ساعات کار غیرلازم صحبت می‌کنیم، که فراتر از هزینه‌های زندگی کارگر می‌رود. اما سرمایه‌دار این مازاد را تصاحب می‌کند. این ارزش

اضافی است. طبق تعریف، اگر ما درباره‌ی نیروی کار بدون مزد صحبت می‌کنیم، منظورمان ارزش اضافی نیست. با این وجود، ارزش اضافی تمام ماجرا نیست. من فکر می‌کنم مارکسیست‌های ارتدوکس بیش از حد بر ارزش اضافی تمرکز داشته‌اند و به اندازه‌ی کافی روی سود تمرکز نکرده‌اند. سود چیزی بیش از ارزش اضافی را شامل می‌شود. سود شامل تمام آن ورودی‌های ارزان است؛ هزینه‌هایی که معقولانه پرداخت نمی‌شوند و شامل هزینه‌های بازتولید زیست‌محیطی است. طبقه‌ی سرمایه‌دار عملاً هرگز هزینه‌های واقعی منابع انرژی مواد خام را پرداخت نمی‌کند. آن ذخایر را هرگز دوباره پر یا بازسازی نمی‌کند یا هزینه‌ی بازتولید آن را پرداخت نمی‌کند. عملاً هیچ‌گاه هزینه‌های بازتولید کامل انرژی‌هایی را که برای مراقبت از مردم، بقای ارتباطات و پیوندهای اجتماعی و غیره و غیره اختصاص می‌دهیم، پرداخت نمی‌کند. به ندرت هزینه‌ی واقعی دولتی را که برای قانون و پلیس و مدیریت بحران و غیره به آن متکی است، پرداخت می‌کند. همیشه آن را به دوش طبقه‌ی کارگری می‌اندازد که مالیات و غیره می‌پردازد. می‌دانید این‌ها همه اجزای سود هستند، نه فقط ارزش اضافی. بنابراین فکر می‌کنم دیدگاه‌هایی که در حال بسطش هستیم، بیش‌تر بر سود، و بر این مؤلفه‌های دیگر، بیش از ارزش اضافی تمرکز می‌کند. ارزش اضافی مهم است. من یک لحظه هم آن را انکار نمی‌کنم، اما فکر می‌کنم آن قدر مارکسیسم ارتدوکس را مجذوب خود کرده که آن‌ها تصویر بزرگ‌تر را ندیده‌اند. و البته، اکثر سرمایه‌داران هرگز حتی درباره‌ی ارزش اضافی چیزی نشنیده‌اند. آن‌ها حتی ایده‌ی گنگی هم در مورد آن ندارند. اما وقتی درباره‌ی سود صحبت می‌کنید، می‌دانند که درباره‌ی چه چیزی صحبت می‌کنید. بنابراین این به‌نوعی همان چیزی است که به آن‌ها انگیزه می‌دهد.

جولی گویکوتیشا: بنابراین پرسش دیگری طرح می‌شود که در سخن‌رانی دوم بنیامین درباره‌ی آن صحبت می‌کنید: سه جنبش نیروی کار. آیا می‌توانید به این موضوع عمیق‌تر بپردازید؟

نانسی فریزر: بله فکر می‌کنم باید قبلاً می‌گفتم که برای بسط این رویکرد از ویلیام دیو بویس الهام گرفتیم. [۵] من کتاب **بازسازی سیاه** [۵] را تدریس کرده‌ام، که فکر می‌کنم شاهکار او در ۱۹۳۵ است. آن‌را در کنار **تاریخ انقلاب روسیه** نوشته‌ی تروتسکی، در کنار شاهکارهای بزرگ تاریخ‌نگاری مارکسیستی قرار می‌دهم. و ای‌کاش بیش‌تر خوانده و درباره‌اش بحث می‌شد. این کتاب در آمریکا منتشر شده، اما به‌دلیل اینکه به رویدادهای آمریکایی می‌پردازد، ممکن است توجه جهانی‌ای را که مستحقش است دریافت نکند. در هر صورت، دو بویس ایده‌ی شگفت‌انگیزی داشت. کتاب تاریخچه‌ای است از جنگ داخلی آمریکا در سده‌ی نوزدهم. در مورد کل مسیر از جنگ داخلی تا لغو رسمی برده‌داری، تلاش برای بازسازی ریشه‌ای و تغییر کل روابط اجتماعی و سیاسی، اقتصادی و مالکیت و اجتماعی در جنوب تا رهایی بردگان به یک واقعیت تبدیل شود و نه فقط امری صوری. این روند چند دهه ادامه دارد و سپس درباره‌ی

چیزی است که او آن را ضدانقلاب مالکیت می‌نامد که در آن پایتخت اساساً شمالی از اتحاد خارج شده و دیگر از آن حمایت نمی‌کند. بحرانی سیاسی وجود دارد و قدرت به طبقات مزرعه‌دار در جنوب باز می‌گردد. بنابراین، برتری سفید دوباره برقرار می‌شود. داستانی است طولانی. تاکنون، افراد زیادی این داستان را گفته‌اند، اما کاری که دبوویس انجام می‌دهد واقعاً خارق‌العاده است. او می‌گوید آمریکا در سده‌ی نوزدهم دو جنبش کارگری داشت. جنبش اتحادیه‌ی کارگری که قرار بود به‌زودی باعث ظهور یک جنبش سوسیالیستی جوان شود. این جنبشی است برای رهایی کارگران آزاد، کارگران سفیدپوست، و دومی مبارزه برای لغو برده‌داری. این نیز جنبشی کارگری است. و سپس دبوویس این ایده را که قبلاً در مورد آن صحبت کردم بسط می‌دهد، که این‌ها دو شکل اساسی از نیروی کار در سرمایه‌داری‌اند و برای نظام مهم. این دو جنبش بسیار متفاوتند. مردم تقسیم شده‌اند، اما آن‌چه تولید می‌کنند در انباشت سرمایه در هم تنیده شده است، زیرا منچستر را بدون می‌سی‌سی‌پی نخواهیم داشت. منچستر، شمال انگلستان، جایی که انگلس درباره‌ی کارخانه‌های نساجی شیطانی آن نوشت. چه کار می‌کنند؟ آن‌ها از پنبه‌ی خام ارزانی که در مزارع برده‌داری در می‌سی‌سی‌پی تولید می‌شود، پارچه می‌بافند. این یک روش زیبا و منظم برای درک کارکرد نظام جهان است. استقرار تولید صنعتی آزاد در این‌جا و استخراج مواد خام غیر آزاد در آن‌جا. اما این‌ها در واقع هر دو بخش‌های یک موتور اقتصادی پویا هستند، و اثر آن جدا ساختن است. اما برای جنبش‌های کارگری که نمی‌دانند در این رابطه هستند، این نظامی است که به یک معنا هر دو شکل ستم را برقرار می‌کند، نه این‌که آن‌ها برابر باشند. البته یکی امتیاز کوچکی نسبت به دیگری دارد. اما ایده این است که دو جنبش کارگری، سندیکالیسم و ضد برده‌داری، می‌توانستند یک‌دیگر را به رسمیت بشناسند و درک کنند که هر دو بخشی از یک نظام هستند و هیچ‌یک از آن‌ها واقعاً به تنهایی نمی‌توانند خود را آزاد کنند. اگر آن‌ها نیروها را متحد می‌کردند، کل تاریخ آمریکا و احتمالاً جهان سرمایه‌داری اساساً می‌توانست متفاوت باشد. این ایده‌ای عالی برای برچسب زدن به وجوهی است که یک‌دیگر را به رسمیت نمی‌شناسند و غیره. و بسیار خوب، با توجه به آن‌چه قبلاً گفتم، می‌بینید که کله‌ی کوچک فمینیستی من در حال بررسی است، می‌دانید، و می‌گویید، بله، درست است. خب، اما واقعاً، فقط دو تا. چرا سه تا نه؟ زیرا، می‌دانید، تمام این دهه‌ها فمینیست‌ها کار بزرگی در زمینه‌ی کار مراقبتی و بازتولیدی انجام داده‌اند. و البته، در خصوص کار بازتولیدی برده‌ها نابینا هستند. بنابراین، با این‌که فرازهای مختلفی در این‌جا و آن‌جا وجود دارد که به آن اشاره می‌کنند، اما به مفهوم‌پردازی درباره‌ی آن نمی‌پردازند. پس چرا سه جنبش کارگری نه؟ و سپس آیا می‌توانیم فمینیسم را نیز یک جنبش کارگری به رسمیت شناخته‌نشده در نظر بگیریم که نه تنها توسط دیگران، بلکه شاید حتی توسط خودش یا بخش‌های بزرگی از خودش به رسمیت شناخته نشده است؟ و اگر چنین است، پیش‌بینی‌های امروز برای یک چشم‌انداز چیست؟ این امر فعالیت‌های ضدنژادپرستی، فعالیت‌های فمینیستی، فعالیت‌های اتحادیه‌ای و غیره را ترغیب می‌کند تا خود را یار و یاور جنبش‌های

کارگری بدانند. هر یک از آن‌ها یک موتور، به عبارتی، پیستونی در یک موتور، یعنی سرمایه‌داری هستند و این امر، می‌دانید، به چیزی که قبلاً در مورد آن صحبت کردیم، اشاره دارد، یعنی امکان تفکری یک‌پارچه‌تر. بنابراین، این چیزی است که من سعی کردم در این سخن‌رانی‌ها مستدل کنم، چه می‌شود اگر ما فمینیست‌ها به بسیاری از کارهایی که انجام می‌دهیم به منزله‌ی شکلی از مبارزه‌ی کارگری فکر کنیم؟ و اگر ضدنژادپرستان می‌توانستند بفهمند چه؟ می‌دانید، خواست لغو زندان و خشونت پلیس ضدشورش و موارد مختلف دیگر نوعی مبارزه‌ی کارگری است. و جنبش سندیکایی چطور؟ اگر هر سه‌ی این جنبش‌ها خود و یک‌دیگر را اعضای جنبش‌های کارگری می‌دانستند؟ آیا در آن صورت در موقعیتی خواهیم بود که به ایده‌ای بسط‌یافته درباره‌ی چستی طبقه‌ی کارگر فکر کنیم؟ که فقط بخش مورد استعمار نیست، بلکه شامل بخش‌های دیگر نیز است. و به این فکر کنیم که چگونه بر اختلافات سیاسی درونی غلبه کنیم. فرضیه‌ی من این است.

جولی گویکوتیشا: این بسیار جالب است، و روند رهایی را باید دوباره تا آن‌جا که می‌توانیم گسترده‌تر کنیم. اما باز، برای مثال، در این‌جا مشکلاتی در رابطه با خانواده ایجاد می‌شود. از آنجا که طبق آخرین آمار ارائه شده‌ی سازمان ملل متحد، ۸۵ درصد از کار بدون دستمزد در سراسر جهان را زنان درون خانواده انجام می‌دهند، که به‌عنوان نهادی اجتماعی به رسمیت شناخته می‌شود، یعنی نهادی که بیش از ۷۸ درصد خشونت علیه زنان در آن انجام می‌شود، آن هم از سوی مردان خانواده‌ی خود، مردان طبقه‌ی کارگر. بنابراین، خانواده را به محل اصلی خشونت مستقیم علیه زنان و محل اصلی سلب مالکیت زنان به‌واسطه‌ی کار خانگی بدون مزد تبدیل می‌کند. بنابراین پیشنهاد شما در رابطه با خانواده‌ی مدرن غیرهم‌جنس‌گرای هسته‌ای چیست؟

نانسی فریزر: بله، قطعاً. من فکر می‌کنم مسئله همین است. مطمئناً موافقم که خانواده در بسیاری از نقاط جهان محل اصلی کار مراقبتی یا کار بازتولیدی است. چیزی که من آن‌را کار خانگی می‌نامم. درست است. و من فکر می‌کنم مطمئناً درست است که خشونت جنسی نیز در آن‌جا بسیار شایع است. با این حال، یکی دو مورد را باید متذکر شد، این که جنبه‌ی کاری آن دقیقاً هدف من است، این که بدنه‌ی عظیمی در جهان کار وجود دارد که عمدتاً توسط زنان در محیط‌های خانگی انجام می‌شود، و اگر هم دستمزدی باشد، بسیار بسیار پایین و حقوق کاری صفر است. و آسیب‌پذیری زیاد در برابر خشونت. حتی اگر از اعضای خانواده شما نباشد، می‌تواند خانه‌ی کارفرمایان باشد، جایی که مشغول نظافت یا مراقبت از کودک یا هر کار دیگری هستید. بنابراین من فکر می‌کنم همه این‌ها درست است. و به نظر من، همه این‌ها استدلالی به نفع من است. نمی‌دانم شما آن‌را به‌عنوان اعتراض مطرح می‌کنید یا نه، اما من فکر می‌کنم این استدلالی به نفع ایده‌ی اندیشیدن به فمینیسم است، دست‌کم یکی از روش‌های تفکر درباره‌ی فمینیسم. من

نمی‌گوییم که آن‌را جنبشی برای حقوق این «کارگران» که شما توضیح دادید، از جمله حق آن‌ها برای رهایی از خشونت و داشتن محل کار ایمن یا داشتن دیگر اشکال کار درآمدزا و در دسترس در نظر بگیرید. درست است. به اجبار در خانه‌های شخصی منزوی نشوند. به دنیا دسترسی داشته باشند. از خشونت رها شوند. همه‌ی حرفم این است. این دقیقاً همان چیزی است که منظور من از فمینیسم در حکم جنبشی کارگری است. و همچنین فکر می‌کنم که ما باید به حقوق باروری، از جمله حق سقط جنین به منزله‌ی حقوق کار مرتبط با توانایی کنترل بر بدن، برای کنترل ظرفیت کار بازتولیدی نگاه کنیم. و فکر می‌کنم که «جنبش من هم» نیز در مورد حقوق کار است. این جنبش درباره‌ی حق داشتن محل کاری عاری از تجاوز، آزار و خشونت جنسی است. این واقعیت که برخی از این موارد مسائل مربوط به کار تلقی نشده‌اند جالب توجه و گیج‌کننده است، زیرا لحظه‌ای که درباره‌ی آن‌ها با این عبارات فکر می‌کنید، برایتان مسجل می‌شود که می‌توان آن‌ها را به این شکل دید و این روش خوبی برای نگاه کردن به آن‌هاست. اما در سرمایه‌داری کار مراقبتی را کار ندانستن آن قدر قدرت‌مند است که این تداعی ایدئولوژیک مانع نگاه ما به این چیزها می‌شود. می‌دانید چه مبارزه‌ی عظیمی لازم بود تا حتی اتحادیه‌های کارگری آزاد مبتنی بر استثمار متعارف، از خشونت رهایی یابند؟ می‌دانید که آن‌ها قرن‌ها بی‌باکانه جنگیدند تا موفق شوند ثابت کنند زنان به این مبارزه نیاز دارند. همچنین محل کار ما از خشونت اشباع شده است و نباید این چنین باشد. آخرین نکته‌ای که می‌خواهم مطرح کنم این است که ممکن است کسی از آن چه گفته شد نتیجه بگیرد که تحت آن شرایط وحشتناک در خانواده تضاد منافع واقعی سخت و قدرت‌مندی بین زنان و همسران یا پدرانشان و غیره وجود دارد. و چیزی که می‌خواهم بگویم این است که آن‌ها مردم عادی هستند، آن مردان اغلب مرتکب خشونت می‌شوند، و مطمئناً چنین است. و می‌دانید ما باید آن‌را متوقف کنیم. اما من فکر نمی‌کنم که آن‌ها ذینفعان اصلی باشند. و فکر می‌کنم مسئله این است که در مورد کارگران سیاه‌پوست و سفیدپوست نیز همین را باید گفت. برخی از کارگران سفیدپوست نژادپرست هستند و مرتکب حملات نژادپرستانه علیه طبقه‌ی کارگر سیاه‌پوست می‌شوند. اما این کارگران اگر بتوانند در وضعیت خود تجدیدنظر کنند و بفهمند که آن افراد متحدان بالقوه‌شان هستند، چیزهای بیش‌تری برای به دست آوردن دارند تا از دست دادن. و فکر می‌کنم در مورد مردان و زنان طبقه‌ی کارگر هم همین‌طور است. هر چند این الگوها همیشه مردسالارانه و ظالمانه هستند، فکر می‌کنم ذینفع اصلی سرمایه است و سرپرستان خانوار به نوعی نسبت به همسران، فرزندان و دخترانشان، در برخی موارد، احساس آقایی می‌کنند. می‌دانید، آن‌ها افرادی هستند که غالباً در دنیای بزرگ‌تر، من از این کلمه عامدانه استفاده می‌کنم، اخته شده‌اند، در دنیای بزرگ‌تر نسبتاً ناتوان هستند، و در قلعه مانند پادشاه عمل می‌کنند. می‌دانید، ما نباید ابداً هیچ یک از این‌ها را توجیه کنیم، من این کار را نمی‌کنم. با این وجود، اگر نتوانیم راهی برای درک این موضوع پیدا کنیم که چگونه

اکثریت قریب به اتفاق مردم، از جمله کسانی که کارهای بد انجام می‌دهند، قربانیان نظام هستند و از تغییر آن چیزی نصیب‌شان خواهد شد، نمی‌توانیم جهان را تغییر دهیم.

جولی گویکوتیشا: من هم در این ایده شریک هستم که اگر همه‌ی ما آن را درک کنیم، مزایای آن از این نظر جهانی خواهد بود. اما باز هم، همیشه این مواجهه وجود دارد و به همین دلیل جریان‌های مختلف فمینیستی شکل گرفته‌اند: از یک سو، نظریه‌های استعمارزدایی و جماعت‌محور که به نظریه «درهم‌تنیدگی» نزدیک‌ترند [۷] و از آن‌ها فمینیسم ماتریالیستی نیز رشد کرده است. از سوی دیگر، شکاف عمیق‌تری میان جریان‌هایی وجود دارد که برخی از آن‌ها بر این باورند مردان و زنان ساخته می‌شوند و می‌توان آن‌ها را از نو ساخت، و نظریه‌هایی چون نظریه وحدت‌گرا که جهانی‌رهای یافته را متصور می‌شود، جهانی که در آن نه سرمایه‌داری و پرولتاریا وجود دارد، اما هم‌چنان زنان و مردان خواهند بود. در این نظریه‌های مارکسیستی وحدت‌گرا، زنان و مردان ساخته نمی‌شوند، بلکه زاده می‌شوند و بنابراین نمی‌توانند ناپدید شوند. بر اساس این چارچوب، تنها بهره‌برداران از کار بدون مزد زنان، سرمایه‌داران هستند، نه مردان کارگر. اما در این صورت، چرا مردان کارگر در سراسر جهان نسبت به زنان کارگر وقت بیش‌تری، دست‌مزد بالاتر، فضای بیش‌تر، اعتبار بیش‌تر، قدرت بیش‌تر و تحصیلات بالاتری دارند؟

نانسی فریزر: در مورد آن توافق داریم. اما مسئله این است که از نظر سیاسی چگونه به آن پاسخ می‌دهیم؟

جولی گویکوتیشا: ما سعی می‌کنیم این کار را با ایجاد چارچوبی انجام دهیم که در آن همه‌ی ستم‌ها و استثمارها به یک شر، یعنی سرمایه‌داری قابل تقلیل نباشد، زیرا فکر نمی‌کنیم سرمایه‌داری زنان را اختراع کرده باشد، و بنابراین، وقتی سرمایه‌داری سقوط کند، زنان ناپدید نخواهند شد. بر این اساس، ما تلاش می‌کنیم جنبش‌های مستقلی هم‌چون جنبش فمینیستی را که با جنبش‌های جوانان هماهنگ می‌شود، در کنار اتحادیه‌های کلاسیک کارگری، سازمان‌های محیط زیستی، اتحادیه‌های بومی کارگری، جنبش‌های بازنشستگان و غیره سازمان‌دهی کنیم. من فکر می‌کنم شاید مسئله‌ی پراکندگی جنبش‌ها مبنای شکل‌گیری این نظریه‌ی وحدت‌گرا باشد، از این رو همه پیچیدگی‌های جهان ما را به یک علت تقلیل می‌دهد، علتی که قادر به متحد کردن مبارزات دیگر نیست. پرسش این جاست چرا؟ از سوی دیگر، پیچیدگی به معنای پراکندگی نیست. ما می‌توانیم در این پیچیدگی که همه بدی‌ها را به یک علت تقلیل نمی‌دهد، سیاسی و استراتژیک عمل کنیم، زیرا تقلیل به معنای طرد است. در هر صورت، این جنبش‌ها باید چه نوع ساختار نهادی‌ای بسازند تا روند رهایی مستمری را برقرار کنند؟ به عبارت دیگر، با توجه به بحران

اتحادیه‌های صنفی، احزاب سیاسی و ساختار سیاسی لیبرالی و هم‌چنین با در نظر گرفتن احساس ناتوانی و تحریک‌پذیری که بسیار شایع است، چه نوع سازمانی را پیشنهاد می‌کنید؟

نانسی فریزر: من ایده‌ای بسیار روشن در این مورد دارم. منظورم این است که از این واقعیت شروع می‌کنم که حجم زیادی از کنش‌گری و انرژی‌های بخش یا بالقوه‌های بخش وجود دارد. و فکر اولیه‌ی من این است که چگونه می‌توانیم هم‌کاری و ادغام بیشتر، اهداف مشترک بیش‌تر را تصور کنیم؟ می‌دانید که منظور من نوعی ادغام کامل یا هر چیز دیگری از این نوع نیست. بنابراین این شبیه اولین فکر من است. من هم‌چنین بسیار تحت‌تأثیر ایده‌ی گرامشیاپی یک بلوک ضد‌هژمونیک هستیم. و همین‌طور می‌دانید که این از نظر تاریخی در تمام تفکرات سوسیالیستی مارکسیستی وجود دارد، می‌دانید، لنین با چگونگی ایجاد اتحاد دهقان - کارگر مشکل داشت. گرامشی یک سوال در مورد اهالی جنوب دارد: چگونه می‌توانید دهقانان ساردینیا و کارگران فیات تورینو را کنار هم قرار دهید؟ فکر می‌کنم ما مشکل مشابهی داریم، می‌دانید، اصطلاحات مدنی زیادی وجود دارد، و به‌اصطلاح، همه قربانیان یک نظام اجتماعی هستند. به نظرم سعی نداریم بگوییم که بین کارگران و دهقانان تفاوتی وجود ندارد. اما معتقدیم آن‌ها به اندازه‌ی کافی منافع مشترک دارند تا با هم هماهنگ شوند و صف‌بندی‌های معمول سیاسی را به چالش بکشند که آن‌ها را از هم جدا می‌کند. این چیزی است که فکر می‌کنم. این مدل من برای چگونگی تشکیل یک بلوک ضد {هژمونی} است. ایده‌ی استراتژیکم در این‌جا این است که واقعاً به ضد قدرت علاقه‌مند هستیم، نه به عقب‌نشینی یا معامله یا رفتن به گوشه‌ای و ایجاد یک چشم‌انداز معیشتی مشترک یا چیزی شبیه به آن. این را یک دیدگاه رمانتیک می‌دانم. خوب است از قبل چیزهای خوبی پیش‌بینی کند که جوامع سوسیالیستی ممکن است بخواهند آن‌ها را به کار گیرند. اما فکر نمی‌کنم هیچ جایگزینی برای مقابله با صندوق بین‌المللی پول وجود داشته باشد. نمی‌توانید از این‌ها فرار کنید. آن‌ها خیلی بزرگ هستند شاخک‌هایشان همه جا هست. و زمانی که سعی کنید عقب‌نشینی کنید بسیار تحت‌فشار خواهید بود. آن‌ها فضای زیادی را برای متحول کردن جامعه به شما نمی‌دهند. ما باید صندوق بین‌المللی پول را از بین ببریم. می‌دانید ما واقعا باید رویال شل و اکسون موبیل و گوگل و آمازون را از بین ببریم. بنابراین موضوع این است که باید ضد قدرت را به آن‌ها تحمیل کنیم. در تئوری، اکثریت قریب‌به‌اتفاق نژاد بشر باید نفعشان این باشد که در طرف دیگر قدرت باشند. آن‌ها از آن {قدرت} سود زیادی نمی‌برند. حتی اگر هر چند وقت یک بار همسرانشان را کتک بزنند، منظورم این است که اگر ما بتوانیم این تغییر را ایجاد کنیم، باز هم زندگی بسیار بهتری خواهند داشت. بنابراین من می‌خواهم تعداد زیادی سازمان‌های مختلف را ببینم. به نظر من احزاب سیاسی مهم هستند. و حتی با وجود این‌که همه چیز در پایان بد پیش رفت، من در ابتدا تحت تأثیر پودموس [۸] قرار گرفتم که تلاش می‌کرد تا یک جنبش اقدام مستقیم رادیکال ایجاد کند و

به آن شکل یک نیروی نهادینه شده‌ی دائمی‌تر بدهد، زیرا بدیلی که ما در ایالات متحده در پارک دوم زوکوتی [۹] و جاهای دیگر داشتیم پاک‌سازی شدند. این پایان بود. می‌دانید، ما سازمانی نداریم. بنابراین داووس/مجمع جهانی اقتصاد (Davos) از بسیاری جهات نومیدکننده بود. بنابراین به تشکیل حزب علاقه‌مند هستیم. به اتحادیه‌های کارگری علاقه‌مند هستیم. به تلاش‌های جدید اتحادیه‌سازی در آمریکا، در بخش‌هایی که قبلاً هرگز سازمان‌دهی نشده‌اند، مانند توزیع، خرده‌فروشی و غیره بسیار دلگرم هستیم. و این کاملاً هیجان‌انگیز است. و این تلاش‌ها اغلب توسط جوانان، رنگین‌پوستان و زنان هدایت می‌شوند. پس این چهره‌ای متفاوت از اتحادیه‌گرایی است. حالا، من نمی‌دانم در جاهای دیگر چه خبر است. اما ببینید، ما در بسیاری از نقاط جهان جنبش‌های بومی بسیار چشم‌گیری داریم. و آن‌ها با نوعی جریان شهری، مدرنیستی و زیست‌محیطی متحد می‌شوند. و این اتحادی بسیار جالب است. اتفاقات زیادی در جریان است. و من می‌خواهم این موضوع را کاملاً باز بگذارم که چگونه و به چه شکلی این نیروهای مختلف هم‌کاری می‌کنند. نمی‌دانم، مطمئناً طرف‌دار یک حزب لنینیستی یا چیزی شبیه به آن نیستیم، اما ممکن است اکنون لحظه‌ای مناسب باشد که یک حزب سیاسی، البته، امیدوارم بسیار دموکراتیک و مردمی را تشکیل دهیم. نمی‌دانم. همه‌ی این‌ها با این واقعیت پیچیده‌تر می‌شود که قرار نیست این ماجرا در یک کشور اتفاق بیفتد. ما به بلوکی بین‌المللی و غیره و غیره نیاز داریم که کار را بسیار پیچیده می‌کند. به همین دلیل است که می‌گویم ایده‌ی روشنی ندارم، اما به‌طور غریزی چیزهایی را پیش‌بینی می‌کنم.

جولی گویکوتیشا: هم‌چنین شاهد ظهور اتحادیه‌های مسکن به دلیل احکام تخلیه و موارد کوچک‌تر نیز هستیم. آن جنبش‌های جدیدی که هاروی می‌گوید در حوزه‌ی تحقق ارزشی رخ می‌دهد که در خدمات فعلی و سرمایه‌داری مالی ما افزایش یافته است. به این سرمایه‌داری آدم‌خوار، باید بعد دیجیتالی را هم اضافه کنیم: چگونه همه چیز در استخراج ارزش تغییر می‌کند، جایی که شرکت‌های بزرگی مانند گوگل، آمازون، متا چیزی به نام داده را از ما می‌گیرند که منبع کم‌یابی نیست و برخلاف بنزین هرگز به پایان نمی‌رسد، بنابراین، چگونه می‌خواهیم یک قدرت ضد این قدرت دیجیتال ایجاد کنیم، محاصره‌ی این قدرت دیجیتال چگونه به نظر می‌رسد؟

نانسی فریزر: بله، خب، از این رو من بسیار تحت تاثیر همه‌ی کارهای بسیار خوبی که در این زمینه انجام می‌شود قرار گرفته‌ام. برای مثال، عاشق کتاب شوشانا زوبوف درباره‌ی سرمایه‌داری نظارتی [۱۰] هستیم. کتاب بسیار خوبی است. فکر می‌کنم چند چیز جدیدتر نیز وجود دارد که جالب‌اند. بله درست است، من مستقیماً روی این موضوع کار نکرده‌ام. فکر نمی‌کنم که خود این فناوری ابعادی خطرناک یا بد داشته باشد. فکر می‌کنم بخشی از این فناوری می‌تواند برای اهداف مختلف و به شکلی متفاوت بسیج شود و از انباشت سود و غیره و غیره جدا شود. اما این مستلزم نوع دیگری از تحول اجتماعی است تا از این فناوری

استفاده کنیم و ببینیم، اگر می‌شود، چه چیز خوبی می‌توان از آن ساخت. در حال حاضر، تحت کنترل نیروهای شرکتی مرتبط با اشکال جدید استخراج‌گری [۱۱] و غیره است، استخراج ارزش. آمریکا در حال حاضر در لحظه‌ای از بحران سیاسی واقعاً عجیب و غریب است. ما دیروز (ژوئن ۲۰۲۳) ترامپ را به اتهامات مربوط به اسناد طبقه‌بندی‌شده و غیره محاکمه کردیم. و ۳۷ درصد از مردم داریم که معتقدند این نوعی سیاسی از شکار جادوگر است و کاری که او انجام داد بسیار هم خوب بود و ما باید هیلاری کلینتون و غیره را حبس کنیم. بنابراین مردم در این کشور گویی در دو جهان مختلف با حقایقی متفاوت زندگی می‌کنند. بنابراین، فکر می‌کنم چندین چیز در این‌جا دخیل است. یکی بدتر شدن طولانی‌مدت استانداردها و کیفیت زندگی است که به ۴ سال نئولیبرالیسم، جابه‌جایی تولید و کار، کار تولیدی، ایجاد اقتصاد خدماتی با دستمزد پایین به‌جای دستمزد بالاتر خانواده، و می‌دانید، اقتصاد تولیدی و غیره و غیره، به هم می‌تابد. این تباهی‌ها برمی‌گردد. و سپس نقش دیجیتال در به اشتراک گذاشتن اینکه یک دگرگونی ساختاری در حوزه‌ی عمومی وجود دارد، روند بسیار مهمی که با گفت‌وگوی رادیویی جناح راست شروع شد، و سپس فاکس نیوز و آی تی وی را دریافت کردیم، و بعد اصلاً فیس‌بوک را دریافت کردیم. و این الگوریتمی است که به همه دقیقاً همان نوع اطلاعاتی را که قبلاً با آن درگیر بوده‌اند، می‌دهد. بنابراین، همان‌طور که قبلاً گفتید، البته استخراج داده‌ها را در تمام مدت تقویت می‌کند. بنابراین، اگر شما فقط همین تغییر شکل ساختاری حوزه‌ی عمومی را به همراه بدتر شدن شرایط زندگی کنار هم قرار دهید و سپس نابعه‌ی شروری هم‌چون ترامپ را وارد کار کنید، طوفان کاملی خواهید داشت. بنابراین این کل مشکل ارتباطات سیاسی است که ضروری است درست شود. خیلی گسیخته و مسئله‌ساز است. به نوعی درست است که ایده‌های رهایی‌بخش در جریان هستند، اما بلافاصله واکنش‌های هیستریکی را برانگیختند، و نه فقط واکنش هیستریک، بلکه دیوانه‌وار، واکنش‌های پارانوئید. مثلاً می‌گویند: «از فرزندان ما افرادی مراقبت می‌کنند که با مسائل جنسی سروکار دارند، یا به نژادپرستی می‌پردازند»، یا «همه‌ی این حرف‌ها برای ایجاد احساس گناه در کودکان سفیدپوست طراحی شده و در حال نفوذ به مدارس است» در تمامی این موارد؛ احساس زندگی در یک دیوانه‌خانه را دارید. به هر حال، این‌ها برخی از افکار تصادفی من در مورد دیجیتال است. اما باز هم حق با شماست که من مستقیماً در این مورد کار خاصی انجام نداده‌ام.

جولی گویکوتینشا: شما همه‌ی کارها را که نمی‌توانید بکنید (لبخند می‌زند). آخرین پرسش من درباره‌ی سوسیالیسم است. دموکراسی سوسیالیستی چه تفاوتی با دموکراسی لیبرال دارد، از نظر اقتصاد یا تولید، بوم‌شناسی، نژاد، خانواده یا جنسیت، یا هر چیز دیگر که بتوان تصور کرد؟

نانسی فریزر: اول از همه، از نظر من، سوسیالیسم و دموکراسی در واقع جدایی‌ناپذیرند. قبلاً استدلال می‌کردند که سرمایه‌داری و دموکراسی لازم و ملزوم یک‌دیگرند، اما اصلاً قانع‌کننده نبود. منظورم این

است که سوسیالیسم، از نظر من، دقیقاً از کار انداختن کنترل دموکراتیک آشکاری است که قشر کوچکی از کارآفرینان، سرمایه‌گذاران، بازی‌گران شرکتی و بازی‌گران مالی بر سمت‌وسوی اساسی توسعه‌ی اجتماعی اعمال می‌کنند. آن‌ها مازاد اجتماعی را کنترل می‌کنند. آن‌ها تصمیم می‌گیرند که آن‌را به‌طور خصوصی تصاحب کنند، و بر اساس محاسبات خودشان سودهای آتی را به‌خود تخصیص دهند. به بیان دیگر، تنها دغدغه‌ی آن‌ها سود کم از سرمایه‌گذاری است. و مبالغ‌مورد بحث ما چنان عظیم هستند، باز نمود آن‌ها در میزان انرژی، کار انسان، ظرفیت انسانی چنان عظیم است که ما عملاً آن‌ها را مجاز کرده‌ایم. تصمیم‌گیری درباره‌ی کل آینده، اگر آینده‌ای وجود داشته باشد، زیرا صادقانه بگوییم، آن‌ها ما را در سیاره‌ی سوزانی از منظره‌ی شمس‌ی رها می‌کنند. اما اگر بخواهم یک نکته درباره‌ی قلب و روح سوسیالیسم بگویم، می‌توانم بگویم آن نکته کنترل دموکراتیک بر مازاد اجتماعی است. این اساس سوسیالیسم است. من هم‌چنین طرفدار تأمین بسیار سخاوتمندانه‌ی کالاهای عمومی برای رفع نیازهای اساسی هستم. اما، می‌دانید، با این مورد قبلاً از طریق سوسیال دموکراسی آشنا شده‌ایم. فکر می‌کنم مسئله‌ی بازتولید مازاد، مسئله‌ی مالکیت جمعی خاص سوسیالیسم است، و ما باید از طریق سازوکارهایی دموکراتیک درباره‌ی آن تصمیم بگیریم، از من نپرسید چگونه. ما باید فرآیندی از مشورت و نمایندگی و غیره را سازمان‌دهی کنیم و از طریق آن تصمیم بگیریم با آن چه کنیم یا آیا حتی واقعاً می‌خواهیم این همه مازاد داشته باشیم؟ شاید فقط بخواهیم خیلی کم‌تر کار کنیم. و راضی باشیم. با توجه به حجم عظیم نیازهای برآورده نشده‌ی انسان در سرتاسر جهان، فکر نمی‌کنم این گزینه‌ی آغازین باشد. من فکر می‌کنم باید به آسیب‌های عظیمی که سرمایه‌داری برای ما بر جای گذاشته توجه کنیم. به‌رغم همه‌ی چیزهایی که در خصوص سازندگی سرمایه‌داری تصور می‌شود، سرمایه‌داری در واقع ماشینی برای تخریب است، و می‌دانید، تخریب وحشتناکی را در اشکال مختلف برای ما به جا گذاشته. بنابراین شاید به این ایده‌ی اوقات فراغت زیاد، که همیشه ایده‌آل سوسیالیستی بوده کمک کند. این ایده در افق نزدیک ما نیست، اما در نهایت، چرا نباید در مرحله‌ای خاص باشد؟ و بنابراین فکر می‌کنم اکنون ما داریم درباره‌ی گسترش میدان دید صحبت می‌کنیم. چه نوع مسائلی برای جهت‌گیری درست سیاسی دموکراتیک بر خلاف فرآیندهای اساساً مبتنی بر بازار وجود دارد؟ بنابراین برای من، سوسیالیسم و دموکراسی جدایی‌ناپذیرند. سوسیالیسم فقط ساختن عرصه‌های کوچک و حقیر دموکراتیک‌تر، فراگیرتر و برابری‌طلبانه‌تر نیست که هم‌اکنون فضای دموکراسی به حساب می‌آیند. سوسیالیسم همانا گسترش وسیع این فضا نیز هست.

جولی گویکوتیشا: یک پایان‌بندی عالی. خیلی ممنون، نانس. بار دیگر از وقتی که گذاشتید بسیار سپاس‌گزارم.

نانسی فریزر: من هم بسیار ممنونم. می‌دانم کارهای زیادی انجام شده که باید قدردانی و سپاس‌گزاری شود.

جولی گوئیکوتیشا: با تشکر فراوان.

نانسی فریزر: با آرزوی بهترین‌ها.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از

Rethinking gender, race, and class from the concept of Labor-Interview with Nancy Fraser

که در این [لینک](#) قابل‌دسترسی است:

** جولی گوئیکوتیشا (Jule Goikoetxea) استاد نظریه‌ی سیاسی است. او سردبیر مسئول مجله‌ی سیاسی دانشگاه کمبریج، پژوهش‌گر فوق‌دکتر در مرکز مطالعات اروپایی در دانشگاه آکسفورد و مدیر آکادمیک کارشناسی ارشد در زمینه‌ی حکومت‌داری و مطالعات سیاسی در دانشگاه کشور باسک بوده است.

یادداشت‌ها

[1]. *Capital and Class*

[2]. *Three Faces of Labor: Uncovering the Hidden Ties among Gender, Race, and Class*

[۳]. Color-line؛ رابطه‌ی نژادهای تیره‌تر با نژادهای روشن‌تر مردان و زنان در آسیا و آفریقا، در آمریکا و جزایر دریا که سیاه‌پوستان را از شرکت در فعالیت‌های مختلف با سفیدپوستان بازمی‌دارد.

[4]. The Center for Humanities and Social Change at Humboldt University in Berlin

[۵]. William Edward Burghardt Du Bois؛ جامعه‌شناس، سوسیالیست، مورخ و فعال حقوق مدنی پان آفریقایی آمریکایی بود.

[۶]. *Black Reconstruction*؛ سرنوشت بازسازی از طریق مجموعه پیچیده‌ای از روابط طبقاتی مشخص می‌شود که در شمال، سرمایه‌داران، کارگران و کشاورزان، و در جنوب کارگزاران، بردگان رها شده و «سفیدپوستان فقیر» را دربرمی‌گیرد. در حالی که دو بویس به قدرت نژادپرستی در شکل‌دهی واکنش‌های سفیدپوستان به بازسازی توجه می‌کند،

بر اهمیت تضاد طبقاتی در سیاست آن دوره نیز تأکید می‌کند. در طول دهه‌ی ۱۹۳۰، دو بویس تحت تأثیر ایده‌های مارکسیستی قرار گرفته بود، که او آن را در دیدگاه سیاسی دیرینه خود «بازسازی سیاه» ادغام کرد.

[۷]. Imbrication تلاش برای اندیشیدن به جنسیت در پروژه‌های استعمارزدایی، ایده‌ی درهم‌تنیدگی (Imbrication) را هم‌چون ابزاری برای درک ساختاری و ساختار مطرح کرده است. دیدگاهی تحلیلی که بر اساس آن زنان بومی با ترکیبی از ستم‌ها بر اساس جنسیت، طبقه و قومیت تعریف می‌شوند.

[۸]. Podemos؛ به زبان اسپانیایی که ترجمه‌ی انگلیسی آن «ما می‌توانیم» است، یک حزب چپ تا چپ افراطی سیاسی در اسپانیا بود که در ژانویه‌ی ۲۰۱۴ توسط دانش‌مند علوم سیاسی پابلو ایگلسپاس توریون به‌عنوان بخشی از جنبش ضد ریاضت اقتصادی در اسپانیا تاسیس کرد. این حزب را در حال حاضر دبیرکل ایوان بلارا رهبری می‌کند.

[۹]. Zuccotti park؛ در سال ۲۰۱۱، به محل کمپ اعتراضی «تسخیر وال استریت» تبدیل شد که طی آن فعالان میدان را اشغال کردند و از آن به‌عنوان صحنه‌ای برای خود استفاده کردند.

[10]. Surveillance Capitalism by Shoshana Zuboff

[11]. Extractivism

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4wX>



نه به اعدام

آیا مبارزه با مجازات اعدام می‌تواند به جنبشی برای تغییر بدل شود؟

۱۵ ژانویه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: تارا بهروزیان

برای پخشان عزیز، وریشه مرادی، مجاهد کورکور، عباس دریس
و چند هزار زندانی گمنام زیر تیغ اعدام

همه‌ی شواهد نشان می‌دهند که ماشین اعدام رژیم شتاب گرفته است. [۱] بار دیگر شاهد الگویی هستیم که در طول بیش از چهار دهه حیات جمهوری اسلامی تکرار شده است: هر بار که فشارها و بحران‌های خارجی و بین‌المللی شدت می‌گیرند، سرکوب، دستگیری، شکنجه، کشتار و اعدام افزایش می‌یابد. رژیم هر بار «همان راه دهه‌ی شصت شمسی را می‌رود.» [۲]

تشخیص این الگوی تکرارشونده، حتی اگر هر بار با شدت و حدتی متفاوت اعمال شود، دشوار نیست. آحاد جامعه به درجات مختلف، با پوست و گوشت خود آن را لمس می‌کنند، حتی اگر تجربه‌ی مکرر هر بار شنیدن خبر صدور حکم اعدام یا اجرای آن، در ذهن و احساس عمومی در لباس کرختی، استیصال یا بی‌تفاوتی جلوه‌گر شود. پرسش آن‌جاست که واکنش و پاسخ جامعه به این چرخه‌ی ویران‌گر و مرعوب‌ساز چیست یا چه می‌تواند باشد؟ به بیان دقیق‌تر ظرفیت‌های جامعه در هر برهه‌ی تاریخی برای مقاومت و مقابله با این الگوی فلج‌کننده چیست؟

ساده‌سازی بیهوده‌ای است که موفقیت اعمال دوباره و دوباره‌ی این الگو را تنها بر مبنای ضرورت‌های امنیتی رژیم تحلیل کنیم. گرچه خصلت الگوها به ویژه الگوهای سرکوب — و چه بسا یکی از علت‌های موفقیت‌شان — همین وجه مکررشان است، بدیهی است ظرفیت‌های مقاومت در برابر آن‌ها هر بار بر مبنای توازن قوای نیروهای موجود، موقعیت و توان رژیم برای اعمال آن، یا آمادگی ذهنی و عملی جامعه می‌تواند متفاوت باشد. به بیان دیگر شباهت الگووار یک سیاست سرکوب‌گرانه الزاماً به معنای واکنش الگووار به آن نیست یا می‌تواند نباشد. پس نظر به شرایط اجتماعی و تاریخی معین هر بار تکرار، آیا برهه‌ی کنونی ظرفیت‌های ویژه‌ای برای عقب راندن ماشین سرکوب ارائه می‌کند؟ و آیا لحظه‌ی تاریخی کنونی لحظه‌ای تعیین‌کننده در مبارزه و شکستن این چرخه‌ی هولناک است، یا صرفاً یکی از قله‌های موجی سینوسی است که حاصلش دوره‌ای طولانی از انفعال، عقب‌نشینی مقاومت و مسدود شدن مسیرهای نضج‌گیری فرایند انقلابی است؟

آغازیدن از امر مشخص

جریان انقلابی مبارزه برای رهایی اگر بناست در برابر دستگاه‌های سیاسی، اقتصادی و ایدئولوژیک نظام‌های حاکم، پایدار و مستمر باشد و در زمین واقعی بتواند توده‌های وسیع اجتماعی را گرد خود بیاورد و با غلبه بر سرخوردگی و فرسایش در یک بازه‌ی زمانی درازمدت پیش‌روی کند، به جای شروع از خواست‌های کلی‌گویانه و نامشخص و کلیشه‌های شعارگونه، ناگزیر از آغازیدن از امور و خواست‌های مشخص است؛ خواست‌های مشخصی که نه فقط امور واقع و ملموس را دربرگیرند و ضرورت عاجل و حیاتی داشته باشند، بلکه از ظرفیت گشایش چشم‌اندازهای وسیع‌تر و دوردست‌تر نیز برخوردار باشند و با تکیه بر پویایی خواست‌ها [۳]، دستاوردی مشخص و ملموس را در هر مرحله پیش روی مبارزان بگذارند.

اما کدام خواست‌های مشخص واجد چنین پویایی و پتانسیلی هستند؟ و بر چه مبنای ملاکی می‌توان چنین خواست‌های مشخصی را شناسایی کرد؟ ادعای این یادداشت این است که مطالبه‌ی لغو حکم اعدام، همانند

لغو حجاب اجباری، می‌تواند از جمله خواست‌هایی باشد که واجد ظرفیت‌هایی انقلابی و رهایی‌بخش برای به چالش کشیدن نظم موجودند.

به باور من یکی از ملاک‌های شناسایی چنین امور مشخصی، توجه به مطالباتی است که رژیم بدون فروپاشی بنیان‌هایش قادر به پاسخ‌گویی و برآوردن آن‌ها نباشد؛ مطالباتی که گرچه در بدو امر در ظاهری خرد تجلی می‌یابند اما به ژرف‌ترین و کلان‌ترین شکل ممکن مناسبات و مشروعیت رژیم را نشانه می‌گیرند و عرصه را بر ایدئولوژی حاکم تنگ می‌کنند. درست همانند خواسته‌ی آزادی پوشش و لغو حجاب اجباری «که انکار آشکار یکی از قوی‌ترین پایه‌های مشروعیت ایدئولوژی حاکم جمهوری اسلامی ایران است... و یکی از قدرت‌مندترین عناصر هویت جمهوری اسلامی را به چالش می‌کشد و ایدئولوژی حاکم را، نه در چگونگی، بلکه در چیستی‌اش تهدید می‌کند» [۴]، نه به اعدام نیز می‌تواند یک حق عام و بنیادین انسانی را به مبارزه‌ی روزمره و اجتماعاً و تاریخاً معین علیه پایه‌های ایدئولوژیک رژیم پیوند بزند. اعدام همانند و هم‌پای اعمال حجاب اجباری بر زنان از همان روزهای نخست پاگیری این رژیم یکی از پایه‌های ماهوی آن را شکل داده است. از همین روست که مبارزه برای لغو اعدام همانند مبارزه برای آزادی پوشش نه مبارزه‌ای صرفاً حقوقی یا فقهی، بلکه مبارزه‌ای سراسر سیاسی است. اهمیت خواست لغو اعدام در مبارزه با جمهوری اسلامی این است که ایدئولوژی خاص این رژیم، یعنی ایدئولوژی مذهبی و دستگاه سرکوب قهرآمیز وابسته به آن را به‌عنوان جزئی ساختاری و تاریخی از هویت رژیم هدف می‌گیرد. استفاده‌ی کنایی رایج از لفظ «جمهوری اعدامی» برای توصیف این پیوند ایدئولوژیک به‌خوبی گویاست.

خصلت دیگر این دست خواست‌های مشخص قرارگرفتن‌شان در تقاطع مبارزات گوناگون است. کدام گروه از کنش‌گران سیاسی و اجتماعی را می‌توان برشمرد که از آسیب هولناک اعدام — قتل عمد دولتی — در امان مانده باشد یا بماند؟ هم‌پیوندی مطالبه‌ی نه به اعدام با انواع مبارزات گروه‌ها، طبقات و قشرهای اجتماعی فرصتی است کم‌نظیر برای باز شکل‌دهی به یک «ما»ی انقلابی که در معنای مترقی‌اش متکثر و چندگونه است، و بدون عبور از مجرای یک‌دست‌سازی، در تقاطع یک (یا چند) خواست مشخص فراگیر، پیوندهای مشترک میان جنبش‌های مختلف و نسل‌های گوناگون مبارزان را برجسته می‌کند و از این طریق به متعین‌تر شدن «ما» یاری می‌رساند. مطالبه‌ی لغو بی‌قیدوشرط مجازات اعدام می‌تواند از آن دست خواست‌هایی باشد که گروه‌های اجتماعی تحت انواع ستم تبلور خواست و منافع مشخص خود را در تحقق آن ببینند و حول آن متشکل شوند، بدون آن که نیاز باشد از مطالبات متمایز و متکثر خود دست بشویند.

نه به اعدام هم‌چنین ظرفیت به حاشیه راندن گرایش‌های ارتجاعی ضد جمهوری اسلامی را نیز داراست. در هنگامه‌ای که نیروهای اپوزیسیون راست افراطی به هرآن که همانند آنان نمی‌اندیشد شکنجه و زندان و اعدام وعده می‌دهند، شکنجه‌گران و قاتلان نظام پیشین را در وقاحتی کم‌نظیر تقدیس و تطهیر، و

هم‌چون هم‌تایان اسلامی‌شان به جنازه‌ی مردگان نیز رحم نمی‌کنند، یا با سوار شدن بر خشم به‌حق مردم برپایی چوبه‌های دار بر سر هر کوچه و خیابان را تبلیغ و ترویج می‌کنند، مطالبه‌ی لغو حکم اعدام – در هر کجا و هر زمان، برای هر جرم و اتهام – محملی برای ترویج جنبش دادخواهی با چشم‌انداز رهایی و عدالت و نیز عریان ساختن بدیل‌های پوشالی و فاشیسمی است که اینک در سپهر زبانی جولان می‌دهد و مترصد فرصتی است تا به عمل درآید.

موانع و کاستی‌ها

پرسش این است که اگر مطالبه‌ی مشخص «نه به اعدام» دارای چنین بالقوگی‌های متعددی است و از سوی دیگر در بستر رویارویی با دستگاه سرکوب ضروتی عاجل دارد، چرا تا کنون نتوانسته است به هیات یک جنبش فراگیر برای تغییر اعتلا یابد؟

بدیهی است صرف تشخیص نظری خواسته‌هایی که پویایی و ظرفیت درهم شکستن وجوهی از نظم موجود را داشته باشند، به خودی خود به معنای گرد آمدن طبقات، قشرها و گروه‌های اجتماعی حول آن‌ها در زمین عینی مبارزه نیست. این امر منوط به امکانات سازمان‌دهی نیروهای رهایی‌بخش، و آمادگی و خواست دست‌کم بخش‌هایی از جامعه (نه افراد مجزا) برای مقاومت، مبارزه و کنش‌گری در راستای این مطالبات مشخص است.

در قیاس با شرایط تثبیت نسبی، در شرایط بحران عمیق یا دوران خیزش‌های انقلابی، هنگامی که بنیادهای اجتماعی نظم مستقر به لرزه در می‌آیند، همواره پیش‌روی‌های عمومی‌تر، عمیق‌تر و گسترده‌تری ممکن می‌شود. به گمان من در جنبش انقلابی ژن. ژیان. آزادی در ۱۴۰۱ و حتی پس از آن، در مقاطع کوتاهی این فرصت و ظرفیت در جامعه وجود داشت که مطالبه‌ی لغو حکم اعدام – برای هر اتهام و جرم – به خواسته‌ای عمومی و فراگیر تبدیل شود و مسیرهایی را برای سازمان‌دهی‌های مردم‌پایه برای آن بگشاید، به ویژه در برهه‌هایی که ماشین ارباب رژیم کوشید با اعدام معترضان جامعه را عقب براند. اما این فرصت به‌رغم هم‌دلی عمیق جامعه و حضور بخش‌های وسیع توده‌های معترض در خیابان، از دست رفت. با وجود این که معترضان تا مدت‌ها بعد هم‌چنان متهورانه در میدان بودند، «قیام علیه اعدام» جز در چند اقدام خودجوش یا در پی فراخوان خانواده‌ها برای تجمع در برابر زندان‌ها جهت توقف اجرای حکم اعدام معترضان نتوانست از عرصه‌ی هشتگ‌های مجازی به زمین واقعی راه پیدا کند.

می‌توان ساعت‌ها بلکه سال‌ها از گره کور فقدان سازمان‌یابی‌های مردم‌پایه سخن گفت. اما به گمان من عواملی دیگر را هم می‌توان برای این عدم موفقیت برشمرد.

یکی از این عوامل را شاید بتوان ایجاد و ترویج این تصور در اذهان دانست که طرح هر مطالبه‌ی مشخص درون قیامی که خواستش سرنگونی رژیم است، تقلیل‌گرایانه، خُرد و اصلاح‌طلبانه است. در رواج این تصور مخرب که مشخص‌تر شدن مطالبات متمایز و متکثر، و متعین شدن خواست‌ها به زیان جنبش است، نه فقط اتاق‌های فکر و رسانه‌های بیرون از کشور بلکه شماری از جریان‌ها و نیروها و فعالان سیاسی و اجتماعی تاثیرگذار و گاه مترقی داخلی نیز تاحدودی نقش ایفا کردند. درکی کژدیسه از مبارزه مسلط شده است که فقط کلی‌گویی‌های کلیشه‌وار و پوک، تکرار مداوم شعارها و خواست‌های عام و نمایش‌های رسانه‌ای را «رادیکال» می‌داند و برنامه‌ریزی‌های عملی و میدانی را «رادیکال» تلقی نمی‌کند. فقط شعار سرنگونی جمهوری اسلامی، بدون نیاز به تبیین چگونگی و چستی این سرنگونی، یا فقط صرف حضور وسیع معترضان در خیابان، برایش «رادیکال» است. (بر پایه‌ی همین نگاه بود که طرح هر مطالبه‌ی «صنفی» مردود و مذموم و حداقلی تلقی شد و مجامع و تشکل‌های از پیش موجود برای جنبش انقلابی نامناسب ارزیابی شدند. در چنین بستری این تشکل‌ها نیز عمدتاً از جلب بدنه‌ی اجتماعی‌شان برای همراهی با جنبش ژینا در خیابان، یا اقدامی عملی فراتر از صدور بیانیه‌های هم‌دلانه، ناتوان ماندند.)

در شرایطی که سال‌ها سرکوب، گفتمان‌سازی و برساخت تعاریف ایدئولوژیک، تجربه‌ی سازمان‌یابی و سازمان‌دهی موثر را از زندگی و تجربه‌ی زیسته‌ی بخش وسیعی از سوژه‌های حاضر در خیزش‌ها زدوده است، منزه‌طلبی به اصطلاح «نیروهای آگاه» و پرهیزشان از درگیر شدن روزمره در اموری که خودشان را موظف به شناسایی و سنجش اجتماعی و تاریخی مشخص آن‌ها ببینند و در راه مبارزه‌ی عملی و «خُرد» برای تحقق‌شان گام بردارند، در تشدید تاکید بر جنبه‌ی سلبی و نادیده گرفتن وجه ایجابی مشخص جنبش‌های انقلابی سال‌های اخیر موثر بوده است.

شاید اشاره به تجربه‌ی اخیر برآشفتگی جمعی روشن‌فکران و کنش‌گران و بخشی از شهروندان در هم‌بستگی و اجماع در برابر فاشیست‌های سلطنت‌طلب، در پی توهین به مزار غلامحسین ساعدی، درک ظرفیت‌های مغفول‌مانده موثر باشد. شاید اندیشیدن به این پرسش که چه عوامل و مکانیسم‌هایی سبب می‌شوند بخشی از فعالان آزادی‌خواه جامعه، به‌درستی، حساسیت زمانی و ضرورت مقاومت و واکنش هماهنگ در برابر گفتمان فاشیستی سلطنت‌طلبان را درک کنند و به گفت‌وگویی جمعی دست‌کم در میان طیف‌های از جامعه دامن بزنند، کمک کند دریابیم چرا در دوره‌های حساس مشابه، مطالبات مشخص دیگری نظیر نه به اعدام یا اعتراض به فراگیر شدن رویکردهای فاشیستی علیه مهاجران افغانستانی به چنین واکنش‌هایی نمی‌انجامد؟ نقش افراد و عناصر آگاه در ساختن این موج‌های موثر چیست؟ یا چرا تجمع و تظاهرات تاریخی و شجاعانه‌ی خانواده‌های زندانیان عادی و گمنام محکوم به اعدام در آبان ماه امسال، هم‌زمان با چهلمین هفته‌ی کارزار «سه‌شنبه‌های نه به اعدام» و حرکت‌شان به سمت مجلس نه

تنها بازتاب رسانه‌ای ویژه‌ای نیافت، بلکه به طرز دردناکی هم‌دلی و هم‌بستگی چندانی میان کنش‌گران اجتماعی و سیاسی داخل و خارج برنیا نگیخت؟ اهمیت این پرسش هنگامی روشن می‌شود که به یاد بیاوریم اکثریت نزدیک به ۱۰۰۰ نفری که در سال میلادی گذشته در زندان‌های ایران قربانی قتل عمد حکومتی شده‌اند از زندانیان عادی و از فرودست‌ترین و به‌حاشیه‌رانده‌شده‌ترین اقشار و گروه‌ها و طبقات اجتماعی بوده‌اند. در روزهای جنبش اعتراضی ژینا شاهد بودیم که برخی از عناصر سیاسی مطالبه‌ی آزادی زندانی «سیاسی» را مطالبه‌ای محوری برای اعتصابات و اعتراضات جنبش زن، زندگی، آزادی معرفی می‌کردند. بی‌شک آزادی زندانیان سیاسی می‌تواند و باید یکی از خواست‌های جنبش باشد. اما نادیده گرفتن این نکته که هر اعدام، هر شکنجه، هر دادرسی ناعادلانه‌ای «سیاسی» است، حتی اگر بر یک زندانی عادی اعمال شود، نادیده گرفتن همان تاریختی است که پوپایی مطالبه‌ای نظیر لغو حکم اعدام را در گشودن چشم‌اندازهای فراگیر مبارزه با نظام سلطه و ستم و استثمار برجسته می‌کند.

موج‌های اعتراضی مخالفت با اعدام تاکنون تنها در قالب «طوفان‌ها» و هشتگ‌های مجازی برای زندانیان شناخته شده، آن هم به شکل مقطعی، رخ داده است. اگرچه این کنش‌های مجازی واجد کارکردهای حداقلی چون اطلاع‌رسانی و ایجاد حس هم‌بستگی جمعی هستند، با ایجاد توهم کنش‌گری و مهم‌تر از آن به واسطه‌ی سرخوردگی پس از ناکامی این موج‌های مجازی، تاثیراتی آسیب‌زا با خود به همراه داشته‌اند. کنش‌گری مجازی تنها در پیوند با یک جنبش پویای بیرون از فضای مجازی، و به مثابه‌ی تریبون آن، واجد معنا و کارکرد موثر است و در غیر این صورت جز ارضای عذاب وجدان ما کاربران نتیجه‌ی بلندمدتی ندارد.

معدود اعتراضات اجتماعی معینی هم که در این سال‌ها در واکنش به اعدام‌ها رخ داده‌اند، به سندرورم پس از واقعه مبتلا هستند و در بزنگاه‌های معین رخ می‌دهند. با این حال نمی‌توان برای مثال از تاثیر اعتصابات عمومی گسترده در کردستان، که هر بار پس از اجرای احکام اعدام به وقوع می‌پیوندند، چشم پوشید. این اعتصاب‌ها که نشان‌گر ظرفیت‌های عملی مبارزه با اعدام هستند هم در ایجاد هم‌بستگی عمومی و هم‌دلی با خانواده‌های دادخواه و هم در عقب‌راندن (ولو موقت) رژیم به دلیل هراس از گسترش چنین اعتراضاتی اثرگذارند. این اعتراضات گرچه نمونه‌ای استثنا در جغرافیای ایران و برآمده از سنت مقاومت و مبارزه‌ی حزبی در کردستان و متکی بر سازمان‌دهی جمعی هستند و می‌توانند الگویی برای دیگر مناطق باشند، اما متأسفانه هم‌چنان محدود به جغرافیای کردستان باقی مانده‌اند و در درازمدت به تنهایی توانایی توقف ماشین اعدام را نداشته‌اند. اعتصابات سراسری در شهرهای کردستان در اعتراض به اعدام فرزاد کمانگر، علی حیدریان، فرهاد و کیلی، شیرین علم‌هولی و مهدی اسلامیان در اردیبهشت ۱۳۸۹، اعتصابات سراسری در اعتراض به اعدام رامین حسین‌پناهی، زانیار مرادی و لقمان مرادی در شهریور ۱۳۹۷، و در اعتراض به

اجرای حکم اعدام چهار زندانی سیاسی کرد محسن مظلوم، محمد فرامرزی، وفا آذربار و پژمان فاتحی در بهمن ۱۴۰۲ از جمله‌ی این کنش‌های اعتراضی درخشان و هماهنگ بوده‌اند که در مناطق دیگر ایران بی‌سابقه‌اند. با این حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا احزاب سیاسی کرد، که به طور سنتی فراخوان این اعتصاب‌ها را پس از وقوع اعدام‌ها می‌دهند، یا فعالان اجتماعی کردستان چه ابزارها و امکانات دیگری برای استفاده از این ظرفیت در جهت پیش‌گیری از این جنایت‌ها دارند؟ پرسش این است که چطور می‌شود ابتکار عمل اجرا یا لغو اعدام را از ید قدرت رژیم خارج و آن را وادار به عقب‌نشینی کرد؟ چگونه می‌توان از نقش واکنش نشان‌دهنده‌ی پس از وقوع جنایت بیرون آمد؟

اهمیت و جایگاه مبارزه با اعدام در برهه‌ی کنونی

با شروع دور جدید صدور احکام اعدام برای زندانیان سیاسی زن، رژیم در حال آزمودن واکنش و توان جامعه است. «هل من مبارز» می‌طلبد. درست همان‌طور که با تصویب لایحه‌ی حجاب و عفاف، زنان را به هم‌آوردی می‌خواند. شیرین علم‌هولی، زنی کرد، آخرین زن زندانی سیاسی بود که در ایران اعدام شد (در سال ۱۳۸۹ هم‌راه با زنده‌یادان فرزاد کمانگر، علی حیدریان، فرهاد و کیلی و مهدی اسلامیان). آیا صدور حکم اعدام پخشان عزیززی و وریشه مردادی پس از ۱۴ سال از سرگیری و عادی‌سازی رویه‌ی اعدام زنان زندانی سیاسی است؟ موفقیت یا شکست اجرای این رویه نه فقط برای جنبش آزادی‌خواهی در سراسر جغرافیای ایران، بلکه برای دستگاه حاکم نیز مخاطره‌ای بزرگ محسوب می‌شود. زیرا برای این که این سیاست رژیم امکان اجرا پیدا نکند جامعه باید پیش‌روی کند. و این جاست که پیوند مقاومت در برابر حکم قرون وسطایی اعدام و جنبش زن‌آزادی برجسته می‌شود، چرا که مبارزه با لغو بی‌قیدوشرط مجازات اعدام درست همانند پخشان‌ها و وریشه‌ها در تقاطع ستم‌ها و مبارزات ایستاده است. یکی از اهداف رژیم از صدور این احکام اعدام انتقام از مبارزان قیام ژینا و زانی است که لایحه‌ی حجاب و عفاف را به سخره گرفته‌اند. فریاد «بجنگ تا بجنگیم» زنان و مقاومت شگفت‌آور روزمره‌شان، دو سال پس از آن که شعله‌های پرفروغ قیام ژینا رو به افول گذاشته است، کارگزاران رژیم را برای اعمال فشار بیش‌تر در تحمیل حجاب اجباری به استیصال کشانده و دست‌کم تا امروز اجرای لایحه‌ی حجاب و عفاف را به تعویق انداخته است.

اهمیت بازه‌ی زمانی کنونی هنگامی روشن‌تر می‌شود که در کنار مسائل امنیتی، ورشکستگی اقتصادی و مسئله‌ی «ناترازی» [۵] در نسبت تعداد زندانیان با ظرفیت موجود زندان‌ها را در نظر آوریم که رژیم قصد دارد به گفته‌ی احمدرضا حائری، زندانی سیاسی زندان محبوس در زندان قزلحصار، با اعدام گسترده‌ی زندانیانی که احکامشان قطعی شده آن را حل کند: «هم‌اکنون در واحد سه زندان قزلحصار بیش از ۱۳۰۰ زندانی در معرض اجرای حکم اعدام (از جمله شش زندانی اعتراضات ۱۴۰۱ در پرونده‌ی مشهور به

«بچه‌های اکباتان») و در واحد دو آن نیز حدود ۱۶۰۰ زندانی با اتهامات مربوط به موادمخدر در آستانه‌ی صدور یا اجرای حکم غیرانسانی اعدام نگه‌داری می‌شوند... در شرایطی که خود مقامات می‌دانند زندان قزلحصار هم‌اکنون نیز سه برابر ظرفیت رسمی زندانی در خود جای داده، زنگ خطر یک فاجعه بزرگ پیش‌رو برای همه‌ی ما به صدا درآمده است و آن توسل حاکمیت به شیوه «قتل عام درمانی» برای کاستن از حجم زندانیان در قزلحصار و اجرای طرح انتقال واحد چهار به زندان مرکزی کرج است...» [۶]

از این روست که تلاش کنونی برای لغو حکم اعدام پخش‌ان عزیز که با سرعتی باورنکردنی به اجرای احکام ارسال شده است اهمیت دو چندان می‌یابد و «می‌تواند» سرآغازی باشد برای شکل‌گیری یک جنبش فراگیر برای لغو بی‌قیدوشرط مجازات اعدام. اما بر مبنای کدام امکان‌ها و راهکارها از امکان این توانش سخن می‌گوییم؟

در سال‌ها و هفته‌های اخیر بلندترین فریادها علیه اعدام **از درون زندان‌ها** برخاسته است. کارزار «سه‌شنبه‌های نه به اعدام» [۷] به هفته پنجاه‌ویکم و شمار زندان‌های شرکت‌کننده در این اعتراض هفتگی به بیش از ۳۰ زندان رسیده است. پر کردن گسست این مبارزه از درون زندان و مبارزه در بیرون از زندان می‌تواند گامی در جهت اعتلای جنبش پیکار با اعدام و شکنجه باشد. پیوستن حقوق‌دانان، شهروندان و فعالان اجتماعی و سیاسی و فرهنگی بیرون از زندان به کارزار «سه‌شنبه‌های نه به اعدام» می‌تواند جانی به آتش این پیکار بدمد و به وجه نمادین مقاومت در درون زندان‌ها وجوه خودزاینده‌ی دیگر و متعددی بیافزاید. متأسفانه به رغم هم‌راهی هم‌دلانه عمومی در شبکه‌های اجتماعی در مخالفت با اعدام‌های جاری، معدود بیانیه‌های جمعی یا نامه‌های اعتراضی در واکنش به حکم پخش‌ان عزیز در روزهای گذشته اغلب از سوی زندانیان سیاسی از درون زندان صادر شده است. [۸] تا زمان نگارش این نوشتار تنها مورد متفاوت شاید بیانیه‌ی انجمن صنفی معلمان کوردستان است. [۹]

خانواده‌های دادخواه نیز با وجود همه‌ی فشارها در روزهای گذشته به طرق مختلف، از تجمع تا ارسال پیام‌های ویدئویی، اعتراض خود را به حکم اعدام پخش‌ان عزیز اعلام کرده‌اند. هم‌پیوندی جامعه با خانواده‌های دادخواه تمام این سال‌ها و اتصال وجوه مختلف جنبش دادخواهی به یک‌دیگر می‌تواند جنبه‌ی پویا و فرارونده‌ی دیگر جنبش نه به اعدام باشد. نگرستن به دادخواهی به‌مثابه‌ی پراتیک اجتماعی، به جای فروگاهی آن به یک مجادله‌ی حقوقی یا شخصی، نه فقط می‌تواند نقطه‌ی پیوند مبارزات برای درهم شکستن نهادهای حاکم و فرارویی جامعه‌ای عاری از ستم طبقاتی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی باشد بلکه در بازتعریف معنای عدالت و رهایی و ترسیم جامعه‌ی بدیل در روزگار پس از جمهوری اسلامی و مقابله با رویکردهای فاشیستی اهمیتی حیاتی دارد. [۱۰]

کمپین فراگیر و گسترده‌ی نه به اعدام، بیش و پیش از توسل به رویکرد بزنگاهی و مقطعی، به تداوم و آگاهی‌بخشی مستمر و طولانی‌مدت نیازمند است. آگاه‌سازی جامعه در این باره که چرا مجازات اعدام برای هر جرم و اتهامی حتی برای قاتلان و متجاوزان عملی غیرانسانی است و چرا لغو آن به معنای به لرزه درآوردن ارکان ایدئولوژیک و دینی حاکمان است، نیاز به کار ترویجی توان‌فرسا دارد. راه‌اندازی و دامن زدن به انواع گفت‌وگوهای فردی و جمعی در سطح خانواده، دانشگاه، محل کار، شهر و...، برگزاری نشست‌ها، توزیع بروشورها، شعارنویسی‌ها، شناسایی محکومان گمنام در خطر اعدام و اطلاع‌رسانی درباره‌ی آن‌ها، پرداختن به این مطالبه در اعتراض‌های «صنفی»، حمایت از خانواده‌های زندانیان محکوم به اعدام، تظاهرات خیابانی، و... انواعی از کنش‌ها با هزینه‌های اجتماعی و امنیتی متفاوت هستند که افراد گوناگون می‌توانند بنا به توان در آن‌ها مشارکت کنند. بالطبع تداوم کارزاری این‌چنینی که حول یک خواست مشخص پویا آغاز می‌شود، حتی اگر ضرورت‌های مقطعی و سازوکارهای اجتناب‌ناپذیری در آغاز باعث شکل‌گیری‌اش شده باشند، با دخالت آگاهانه‌ی فعالان اجتماعی و سیاسی می‌تواند پیوسته‌تر و بلندتر شود.

چنین کارزاری قادر است در کاهش آسیب‌هایی که نگاه رسانه‌محور به مبارزه در سال‌های گذشته ایجاد کرده است نیز موثر باشد و تصور نمایشی از کنش اجتماعی را درهم بشکند. بدیهی است که هر کنش یا کارزار اعتراضی برای اطلاع‌رسانی و گسترش و تهییج نیازمند کار رسانه‌ای است. اما تسلط نگاه رسانه‌محور تا آن‌جا پیش رفته است که کنش صرفاً به قصد دیده شدن کنش انجام می‌شود نه به قصد تحقق هدفی که آن کنش برای‌اش برنامه‌ریزی شده است. در این برداشت از مبارزه، اصل کنش یا اعتراض تا زمانی که بازتاب رسانه‌ای نیافته باشد از معنا تهی است: بازتاب به جای کنش می‌نشیند. کافی است با بازگشت به تجربه‌های شخصی شهروندان از قیام ژینا برای نمونه به یاد آورد که تاثیری که دیدن شعاری بر دیوار کوچه‌ای خلوت از شهر، یا گرفتن بروشوری ساده از یک غریبه در خیابان بر ذهن می‌گذارد به هیچ روی با دیدن تصویر آن شعار یا بروشور در فضای مجازی قابل‌مقایسه نیست. یا یک تظاهرات موضعی چنددقیقه‌ای، که بنا به ملاحظات امنیتی با تعداد اندک و در زمان بسیار فشرده انجام می‌شود، در صورتی که شرایط عینی و ذهنی لازم در بستر یک کارزار وسیع‌تر فراهم شده باشد، و با برنامه و به طور مکرر در مناطق مختلف شهر برگزار شود، می‌تواند چنان تاثیر عمیقی بر شهروندان بگذارد که بنیان‌های گفتمان مسلط را در اذهان آنان خدشه‌دار کند. [۱۱]

عده‌ای در روزهای اخیر با این استدلال که اعدام پخش‌ان عزیز می‌تواند جرقه‌ی اعتراضات جدیدی را در کردستان روشن کند، به طور تلویحی به استفاده‌ی ابزاری و تبلیغاتی از جان یک زندانی سیاسی تحت ستم ملی و جنسیتی به عنوان سوخت اعتراضات دامن می‌زنند که خود می‌تواند در رواج تعلل در کنش‌ورزی موثر باشد. خون‌معاشی و قربانی‌خواهی از دیگر آسیب‌هایی است که به واسطه‌ی شیوه‌ی خبرپراکنی برخی

رسانه‌های برون‌مرزی و تقلیل کنش‌ورزی به حضور در شبکه‌های مجازی، در دو سال گذشته ضربات جبران‌ناپذیری به خیزش انقلابی وارد کرد و در افول آن نقش داشت. ژن‌ژیان، آزادی‌پاس داشت زندگی است، و تک‌تک جان‌هایی که از دست رفتند خسروانی برای جامعه‌اند. جنبش نه به اعدام اگر قرار است سویی‌ای رهایی‌بخش داشته باشد باید مبارزه برای حفظ جان یک‌ایک انسان‌ها را ترویج کند. تفکری که مبارزان را صرفاً به مثابه‌ی هزینه‌ای ناگزیر و قربانی‌ای می‌نگرد که باید به پای آرمان‌های یک جنبش اعتراضی فدا شوند و مردم را گوشت دم‌گلوله می‌خواهد، در تشدید سندروم واکنش پس از واقعه موثر است. چه آینده‌ای در انتظار جامعه‌ای خواهد بود که برای هر بار تحرک به کشته نیاز دارد؟

مبارزه برای لغو حکم اعدام مبارزه‌ای است طولانی و دردناک همراه با خسران‌های بسیار، اما هم‌هنگام مبارزه‌ای است برای زندگی و زندگان. مبارزه‌ای به دور از خام‌اندیشی‌ها و خوش‌بینی‌های کاذب، و بی‌هراس از «آلوده شدن» دامن به سپهر کردار و عمل و اشتباهات ناگزیر آن. نظر به وضعیت آشفته و بحران‌زده‌ای ایران و شرایط بحران‌زای منطقه‌ای، واکنش ما به حوادث محتمل آینده از فروپاشی و انفجار تا شعله‌ور شدن دوباره شعله‌ی خیزش‌های اجتماعی قریب‌الوقوع یا جنگ‌های احتمالی منطقه‌ای، در گرو آمادگی و هم‌بستگی امروزمان است. فردا دیر است.

یادداشت‌ها:

[۱]. رژیم جمهوری اسلامی در سال میلادی ۲۰۲۴ بیش از ۹۰۰ نفر را اعدام کرد. حکم اعدام دست‌کم ۱۳۸ زندانی در زندان‌های ایران طی ماه دسامبر به اجرا درآمد که در قیاس با ماه پیش از آن نزدیک به ۱۰ درصد را افزایش نشان می‌دهد. در هفته‌ی گذشته دست‌کم ۱۷ نفر و از ابتدای دی ماه تا کنون بیش از ۱۰۲ نفر اعدام شده‌اند. برای اطلاعات بیشتر تر بنگرید به [گزارش جامع سالانه سازمان حقوق بشری هه‌نگاو](#) درباره‌ی نقض گسترده حقوق بشر در ایران طی سال ۲۰۲۴ و [بیانیه کمیساریای عالی حقوق بشر سازمان ملل](#) ژانویه ۲۰۲۵.

[۲]. [نامه‌ی وریشه‌مرادی از زندان اوین](#) (۲۱ مهر ۱۴۰۳).

[۳]. در نوشتن این یادداشت از مفهوم پویایی خواست‌ها در مقاله‌ی [نقش پویایی خواست‌ها - پیرامون «منشور»‌ها و «برنامه»‌ها](#) نوشته‌ی کمال خسروی (سایت نقد، ۱۴ ژوئن ۲۰۲۳) بهره گرفته‌ام.

[۴]. [دختران انقلاب](#)، سایت نقد (۷ مارچ ۲۰۱۸).

[۵]. برای رژیم استثمار و شکنجه و کشتار نه فقط برق، آب، هوا، گاز، آموزش، بهداشت و دست‌مزدِ ما مردمان بلکه حتی حیات‌مان نیز «ناتراز» است!

[۶]. [نامه‌ی تکان‌دهنده‌ی احمدرضا حائری](#) به تاریخ ۱۸ دی ماه ۱۴۰۳ از زندان قزلحصار به تاریخ ابعاد هولناک این جنبه‌ی کم‌تر پرداخته‌شده را روشن می‌کند.

[۷]. [بیانیه‌ی کارزار سه‌شنبه‌های نه به اعدام](#) در هفته‌ی پنجاهم.

[۸]. ۶۸ زندانی سیاسی زن و مرد از زندان‌های اوین، قزلحصار کرج، لاکان رشت و تهران بزرگ و هم‌چنین فعالان مدنی و زنان در کردستان در واکنش به تأیید حکم اعدام پخش‌شان عزیزی؛ بهروز احسانی و مهدی حسنی اعلام کردند: خواهان لغو کلی مجازات غیر انسانی و ارتجاعی اعدام هستیم. [بیانیه‌ی جمعی از زندانیان سیاسی در مخالفت با اعدام](#) (۲۲ دی ۱۴۰۳).

[۹]. بیانیه‌ی انجمن صنفی معلمان کردستان (سنندج، سقز و زیویه، مریوان و سرآباد) در محکومیت حکم اعدام پخش‌شان عزیزی (۲۳ دی ۱۴۰۳)، به نقل از کانال تلگرام [شورای هماهنگی تشکل‌های صنفی فرهنگیان ایران](#).

[۱۰]. برای آشنایی با رویکردی رهایی‌بخش به مسئله‌ی دادخواهی بنگرید به [جنبش دادخواهی در ایران: کدام استراتژی؟](#)، نوشته‌ی: مژده ارسی و همایون ایوانی، (سایت نقد، ۲۵ ژانویه ۲۰۲۳).

[۱۱]. برای آشنایی کوتاه با این تاکتیک بنگرید به: [تجربه‌ی تظاهرات موضعی](#)، پروین کارگر، (مهر ۱۴۰۱).

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4xo>



مدخلی بر ویراست دوم سرمایه

۱۹ ژانویه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: کارل گُرش

ترجمه‌ی: کاووس بهزادی

توضیح مترجم: این ترجمه شامل بخش پنجم مدخل کارل گُرش نیست، به این دلیل که توضیحات و موضوعات مطرح شده در این بخش بیش‌تر پیرامون چرایی ارجحیت دادن به ویراست «سرمایه» ۱۸۷۲ و تلخیص زیرنویس‌ها است. بدون شک این امر به‌معنای بی‌اهمیت بودن این ملاحظات نیست.

I

کتاب مارکس پیرامون سرمایه، هم‌چون کتاب افلاطون پیرامون دولت، کتاب ماکیاولی پیرامون شهریار، قرارداد اجتماعی روسو، نیز نیروی تأثیرگذار پایا و گسترده‌اش را مدیون اوضاع و احوالی است که در یک نقطه‌ی عطف تاریخی، مبادی نوین درهم‌شکننده‌ی پیکره‌ی جهان کهن را در نهایت گستره و ژرفایی‌شان

درک و بازنمایی کرده است. تمام مسائل اقتصادی، سیاسی و اجتماعی که واکاوی مارکسی در «سرمایه» به لحاظ نظری به آن‌ها پرداخت، هم‌اکنون نیز مسائل عملی عاجل جهان هستند [آن‌هم] در مبارزه‌ی واقعی قدرت‌های بزرگ اجتماعی، دولت‌ها و طبقات که در تمام بخش‌های جهان به پیش‌برده می‌شود. کارل مارکس در آن‌زمان این مسائل را زود هنگام به عنوان مسائل تعیین‌کننده در دگرگونی‌های پیش‌روی جهان درک کرد و بدین ترتیب برای نسل‌های آینده اثبات کرد که او متفکر آینده‌نگر بزرگ عصر خودش است.

اما او حتی به عنوان بزرگ‌ترین متفکر نمی‌توانست به این مسائل به لحاظ نظری دست‌رسی یابد و آن‌ها را در آثارش دخیل کند، اگر آن‌ها هم‌هنگام در واقعیت آن‌زمان به هر نحوی به عنوان مسائل واقعی مطرح نمی‌شدند. مقدرات خودویژه آلمان ۱۸۴۸ و حکومت‌های استبدادی [مطلقه] و جمهوری اروپا بود که مارکس را به خارج از حوزه‌ی عملی تأثیرگذاریش پرتاب کردند و از طریق این جداسازی به‌هنگام از مناسبات محدود و عقب‌افتاده‌ی آلمان، او وارد فضای فعالیت واقعی تاریخی‌اش گردید. دقیقاً در نتیجه‌ی این جابه‌جایی چندباره‌ی اجباری حوزه‌ی کارش قبل و بعد از انقلاب شکست‌خورده‌ی ۱۸۴۸ آلمان، توانست مارکس ۳۰ ساله‌ی متفکر و پژوهش‌گر که از طریق چالش نظری با فلسفه‌ی هگل بدواً به سوی دانشی فراگیر و جهان‌گستر در قالب فلسفی آلمانی‌اش پیش می‌رفت، و در دو دوران مهاجرات متوالی، نخست در فرانسه و بلژیک و پس از آن در انگلستان، هرچه بیش‌تر در ارتباط مستقیم نظری و عملی با دو نیرومندترین دگرسان‌کننده‌ی نوین آینده‌ی جهان در آن‌زمان قرار بگیرد. این امر از یک‌سو فراروی از دست‌آوردهای انقلاب سترگ بورژوازی ژاکوبینی به سمت اهداف نوین پرولتری در مرکز توجه قرارگرفته‌ی سوسیالیسم و کمونیسم فرانسوی بود و از سوی دیگر پیکربندی توسعه‌یافته‌ی تولید سرمایه‌داری مدرن، مناسبات تولید و مراوده‌ی متناسب با آن بود که از تبعات انقلاب صنعتی سال‌های ۱۷۷۰-۱۸۳۰ در انگلستان نیز بود.

مارکس، تاریخ سیاسی فرانسه، توسعه‌ی اقتصادی انگلیس، جنبش کارگری مدرن، این سه [مؤلفه‌ی] «ماورای» واقعیت آلمان در آن‌زمان را به موشکافانه‌ترین وجهی در دهه‌ها کار فکری و پژوهشی در آثار و به‌ویژه اثر اصلی‌اش «سرمایه» مورد توجه قرار داد و بدین ترتیب به این اثر آن نیروی زندگی‌بخش خودویژه را اعطا کرد که امروز ۶۵ سال بعد از انتشار آن و حدود پنجاه سال پس از مرگ مؤلفش به‌عالی‌ترین مرتبه‌ای هنوز «به‌روز» باقی‌مانده است و بسیاری از جنبه‌های بازه‌ی زمانی [«سرمایه»] تازه قابل‌درک شده‌اند.

بنا به گفته‌ی مؤلف، «هدف نهایی این اثر آشکار کردن قانون اقتصادی حرکت جامعه‌ی مدرن است». این گفته هم‌چنین دربرگیرنده‌ی این موضوع است که «سرمایه» خود را محدود به ادای سهمی برای علم

اقتصاد دانشگاهی به معنای متداول آن نکرد. قطعاً کتاب سرمایه‌ی مارکس هم‌چنین در تطور نظریه‌ی اقتصادی جایگاه مهمی را به خود اختصاص داده است، ردپای این اثر را تا به امروز در تمام ادبیات تخصصی اقتصادی می‌یابیم. اما سرمایه، همان‌طور که زیرعنوان آن نشان می‌دهد هم‌هنگام «نقد اقتصاد سیاسی» است و این امر قطعاً فقط به معنای موضع‌گیری انتقادی پیرامون دیدگاه‌های آموزه‌ی خاصی نیست که برخی پژوهش‌گران اقتصاد به نوبه‌ی خود از آن‌ها دفاع می‌کنند. این امر به معنای مارکسی آن هم‌چنین نقد خود اقتصاد سیاسی است که بنابر نگرش ماتریالیستی تاریخی مارکس نه فقط احکام درست یا نادرست را بازنمایی می‌کند، بلکه خود به بخشی از واقعیت تاریخی پیکر می‌بخشد، دقیق‌تر بگوییم بخشی از آن «شیوه‌ی تولید بورژوازی مدرن» و صورت‌بندی اجتماعی مبتنی بر آن، پای‌گیری، توسعه و افول آن، به‌طور هم‌هنگام گذار به شیوه‌ی تولید و صورت‌بندی اجتماعی جدید عالی‌تر، برابر ایستای واقعی پژوهش مارکسی و نقد در «سرمایه» را می‌سازد. اگر نقطه‌ی عزیمت ما تقسیم متداول علوم در بازه‌ی زمانی کنونی باشد در این صورت «نقد اقتصاد سیاسی» اساساً نه به‌عنوان یک نظریه‌ی اقتصادی، بلکه بیش از هر چیز به‌عنوان نظریه‌ی تاریخی و جامعه‌شناختی به نظر می‌رسد.

اما هم‌چنین براساس این تعین جدید که می‌توان تعدادی تعینات مشابه را به آن اضافه کرد، شیوه‌ی پژوهش و برابر ایستای «سرمایه‌ی» مارکسی هنوز در کلیت گستره و ژرفای آن درک نشده‌اند. «سرمایه» فقط به یک علم مجزا تعلق ندارد، اگرچه برعکس به‌درستی با علم فلسفی جهان‌گستر به‌طور اعم نیز سروکاری ندارد، بلکه مبتنی بر دیدگاه کاملاً معین و منحصر به‌فردی به برابر ایستای کاملاً معین و منحصر به‌فردی می‌پردازد. اثر مارکس را می‌توان از این جنبه به‌بهترین وجهی با اثر معروف داروین پیرامون «منشاء انواع» مقایسه کرد. همان‌طور که داروین قانون تکامل طبیعت اندام‌وار را کشف کرد، مارکس نیز قانون تکامل تاریخ بشر را کشف کرد و البته به دو نحو: از یک سو به‌عنوان قانون تکامل عام تاریخ به شکل به‌اصطلاح «ماتریالیسم تاریخی». از سوی دیگر به‌عنوان قانون حرکت ویژه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری کنونی که جامعه‌ی بورژوازی را به‌وجود آورده است. این مقایسه صرفاً مبتنی بر انطباق محض دو داده‌ی تاریخی نیست («منشاء گونه‌ها» و نخستین دست‌نوشته از نظریه‌ی اقتصادی مارکس، «سه‌می در نقد اقتصاد سیاسی» هر دو در سال ۱۸۵۹ منتشر شدند)، بلکه بیان‌گر پیوستاری عمیق است که فریدریش انگلس در سخنرانی خود بر مزار دوستش آن را بیان کرد و هم‌چنین خود مارکس نیز به آن اشاره کرده است. او در یکی از پانویس‌های زیبا و پرژرفای ظاهراً بی‌ارتباط با موضوع، که با شمار بسیاری از آن‌ها آثارش را آراسته کرده است، می‌گوید که داروین «توجه را به تاریخ فن‌آوری طبیعی، یعنی تکوین اندام‌های

گیاهان یا حیوانات جلب کرد که در حکم ابزارهای تولید زندگی‌شان عمل می‌کرد». او سپس این پرسش را مطرح می‌کند که «آیا تاریخ تکوین اندام‌های مولد انسان اجتماعی، اندام‌هایی که پایه‌ی مادی هر سازمان اجتماعی ویژه است، شایسته‌ی توجه یک‌سانی نیست؟ و آیا چنین تاریخی را به‌نحو ساده‌تری نمی‌توان گردآوری کرد، زیرا به گفته‌ی ویکو، تاریخ بشر از این جهت با تاریخ طبیعی متفاوت است که ما تاریخ بشر را می‌سازیم و نه تاریخ طبیعی را؟» (ترجمه فارسی، ص. ۴۰۵، حسن مرتضوی). در این جملات درواقع رابطه‌ی بین داروین و مارکس به کامل‌ترین وجهی بیان شده‌اند، چه در برجسته کردن وجوه مشترک هر دو، چه در برجسته کردن تمایز خودویژه‌ی آن‌ها، که براساس آن واکاوی داروین به‌معنای دقیق‌تر با فرآیند تکامل تاریخ علوم طبیعی سروکار دارد و [واکاوی] مارکس به پراتیک اجتماعی تاریخی‌ای می‌پردازد که نه فقط به تجربه‌ی انسان‌ها درآمده‌اند، بلکه هم‌چنین ساخت و ساز فرآیند تکاملی را. با این حال مارکس از این تفاوت، برخلاف برخی از شبه‌یزدان‌شناسان مدرن و نمایندگان عقب‌گرای به‌اصطلاح پژوهش «علوم انسانی» به این نتیجه‌گیری نرسید که در پژوهش و بازنمایی این فرآیند زندگی اجتماعی انسان‌ها درجه‌ی کم‌تری از دقت مفهومی و وفاداری تجربی کافی خواهد بود که متناسب با درجه‌ی ذهنی‌انگاری بیش‌تری از خود علوم طبیعی است. نقطه‌ی عزیمت مارکس بیش‌ازپیش درکی متقابل [با این درک] است و صریحاً مطرح می‌کند که وظیفه‌ی اثرش بازنمایی «تکامل صورت‌بندی اقتصادی جامعه، هم‌چون فرآیندی از تاریخ طبیعی» است.

این که آیا و اساساً تا چه حد مارکس پژوهش‌گر جامعه و تاریخ موفق شد این طرح بزرگ ماتریالیستی را در «سرمایه» متحقق کند، همان‌طور که مارکس ۶۵ سال پیش خاطرنشان کرد، زمانی می‌توانیم قضاوت کنیم که نظریه‌ی او در معرض «پیش‌داوری‌های به اصطلاح افکار عمومی» قرار نگرفته باشد، بلکه براساس یک «نقد واقعاً علمی» ارزیابی شود، که با توجه به وضعیت کنونی چشم‌انداز خوبی در این زمینه وجود دارد.

برعکس کار اشتباهی خواهد بود اگر که با چاپ سرمایه‌ی مارکس به‌طور هم‌هنگام از تاکید بر این نکته خودداری کنیم که چه رابطه‌ی خودویژه‌ای بین بخش انجام‌شده‌ی پیش‌روی این اثر با بخش‌های انجام‌نگرفته طرح [اولیه] او دارد.

تندیسی از یک پیکره‌ی عظیم — این فرمی است که اثر اقتصادی مارکس امروز پیش‌روی ما قرار دارد و در آینده نیز با انتشار قابل‌انتظار برخی از بخش‌هایی چاپ‌نشده عمدتاً بدون تغییر قابل‌دست‌رس خواهند بود. حال اگر طرح‌های بسیار گسترده‌ی پیش‌نویس‌های قبلی مارکس را مدنظر نگیریم که در آن‌ها نقد

اقتصاد سیاسی هنوز با نقد فلسفه، روابط حقوقی و اشکال دولت، به طور کلی با تمام اشکال ایدئولوژیک قطع رابطه نکرده بود و به عنوان وظیفه‌ی پژوهشی مستقل و انجام‌پذیر مطرح نشده بود، شکاف عظیمی بین آن چه مارکس برنامه‌ریزی کرده بود با اثری که بعدها آن را تکمیل کرد، وجود دارد. کارل مارکس پس از مهاجرت قطعی‌اش به لندن در سال ۱۸۵۰، جایی که «حجم عظیم ماتریال پیرامون تاریخ اقتصاد سیاسی که در موزه‌ی بریتانیا گردآوری شده، و لندن برای او جایگاه مناسبی برای برنگری و واکاوی جامعه‌ی بورژوازی فراهم کرده است، و سرانجام با کشف معادن طلا در کالیفرنیا و استرالیا به نظر می‌رسید این جامعه پا به عرصه‌ی مرتبه‌ی جدیدی از تکوین گذاشته است» او را متقاعد کرد که مطالعات سیاسی اقتصادی‌اش را «بار دیگر از نو آغاز» کند، مارکس در این بازه‌ی زمانی دوبار مطالبی را پیرامون برنامه‌ی کلی آثار سیاسی-اقتصادی که در ذهن داشت، ابراز کرد. در دست‌نوشته‌ی چاپ نشده‌ی «پیش‌گفتار عام» که در ۱۸۵۷ نوشته شد و کائوتسکی نخست آن را در سال ۱۹۰۳ در نشریه‌ی «زمان نو» منتشر کرد، برای بار دوم در «پیش‌گفتار» واقعاً منتشرشده پیرامون «نقد اقتصاد سیاسی» ۱۸۵۹. برای نخستین بار می‌گوید:

«پیش‌درآمد باید به وضوح به ترتیب زیر باشد: اول، بسط تعینات انتزاعی عام که کمابیش کاربست‌پذیر به تمام اشکال جامعه باشند ... دوم مقوله‌هایی که سازواری درونی جامعه‌ی بورژوازی را تشکیل می‌دهند که طبقات بنیادین بر آن شالوده‌ریزی شده‌اند. سرمایه، کار مزدی، مالکیت ارضی. رابطه‌ی آن‌ها با یک‌دیگر. شهر و روستا. سه طبقه‌ی بزرگ اجتماعی. مبادله بین آن‌ها. گردش. نظام اعتباری (خصوصی). سوم هم‌بسته‌سازی جامعه‌ی بورژوازی به فرم دولت. واکاوی شده در رابطه با خود. طبقات «غیرمولد». مالیات. قرضه‌ی ملی. اعتبار عمومی. جمعیت. مستعمرات. مهاجرت. چهارم، رابطه‌ی بین‌المللی تولید. تقسیم بین‌المللی کار. مبادله‌ی بین‌المللی. واردات و صادرات. نرخ مبادله. پنجم، بازار جهانی و بحران‌ها».

دو سال بعد مارکس دو فصل اول، نخستین بخش، مجلد نخست سرمایه را در «جزوه‌ای» تحت عنوان «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی» (بالغ بر ۲۰۰ صفحه‌ی چاپی) منتشر کرد که پیش‌گفتار این نوشته را با عبارات زیر آغاز کرد:

«من نظام اقتصادی بورژوازی را به ترتیب زیر بررسی خواهم کرد: سرمایه، مالکیت ارضی، کار مزدی، دولت؛ تجارت خارجی؛ بازار جهانی. در سه مقوله‌ی نخست به واکاوی شرایط زندگی اقتصادی سه طبقه‌ی بزرگی خواهم پرداخت که جامعه‌ی مدرن بورژوازی به آن‌ها تقسیم شده است؛ ربط سه مقوله‌ی دیگر [با یک‌دیگر] به خودی خود واضح است».

از این برنامه‌های جامع فقط بخش کوچکی از سه مقوله‌ی نخست در اثر تکمیل‌شده‌ی سرمایه بعضاً توسط خود مارکس و بعضاً توسط دیگران عملی شدند. در اواخر سال ۱۸۶۲ زمانی که او تصمیم گرفته بود که ادامه‌ی دفتر نخست «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی» منتشرشده در سال ۱۸۵۹ را دیگر به‌عنوان یک اثر مستقل تحت‌عنوان «سرمایه» منتشر کند، در نامه‌ای به کوگلمان نوشت که این کتاب جدید (که منظور او نه فقط مجلد نخست سرمایه همان‌طور که امروز آن را می‌شناسیم، بلکه هم‌چنین تمام بخش‌های دیگر کل اثر بود) «درواقع فقط باید دربرگیرنده‌ی فصل سوم بخش اول، یعنی سرمایه به‌طور عام» باشد. اما مارکس به‌خاطر یک سری دلایل درونی و برونی برنامه پیرامون کل اثر را که تا آن‌زمان با تغییرات جزئی به آن پای‌بند بود را به‌میزان قابل‌توجهی محدود کرد و تصمیم گرفت که کل مطالب را در سه یعنی در چهار مجلد بازنمایی کند، که می‌بایست مجلد نخست به فرآیند تولید سرمایه، مجلد دوم به فرآیند گردش، مجلد سوم به سازماندهی کل فرآیند و مجلد چهارم به تاریخ نظریه‌ها پردازند.

فقط [نگارش] یکی از این چهار کتاب سرمایه توسط خود مارکس انجام گرفت. [که] به‌عنوان مجلد نخست سرمایه، ویراست نخست در سال ۱۸۶۷، ویراست دوم در سال ۱۸۷۲ چاپ شد. کتاب دوم و سوم پس از مرگ مارکس توسط دوست و هم‌کارش فریدریش انگلس براساس دست‌نوشته‌های موجود تدوین و به‌عنوان مجلد دوم و سوم سرمایه ۱۸۸۵ و ۱۸۹۴ منتشر شدند. علاوه بر این سه مجلد «نظریه‌هایی پیرامون ارزش اضافی» که کائوتسکی نیز براساس دست‌نوشته‌های مارکس طی سال‌های ۱۹۰۵-۱۹۱۰ منتشر کرد را می‌توان تا اندازه‌ای به‌عنوان جای‌گزین مجلد چهارم «سرمایه» مدنظر گرفت. با این وجود مسئله در این «نظریه‌ها» به‌معنای دقیق کلمه نه بر سر ادامه‌ی سرمایه، بلکه فقط بعضاً نسخه‌ای از دست‌نوشته‌های قدیمی مارکس بین آگوست ۱۸۶۱ تا ژوئن ۱۸۶۳ است که هرگز قرار نبود بخشی از «سرمایه» را بازنمایی کند و فقط ادامه‌ی نخستین دفتر ۱۸۵۹ چاپ‌شده‌ی «سهمی پیرامون نقد اقتصاد سیاسی» را تشکیل می‌دهد. خود انگلس قصد داشت که بخش انتقادی این دست‌نوشته را به‌عنوان مجلد چهارم «سرمایه» منتشر کند، آن‌هم پس از حذف بخش‌های متعددی که قبلاً برای شرح و بسط مجلدهای دوم و سوم از آن‌ها استفاده کرده بود. اما برعکس خود مارکس هنگام انتشار مجلد نخست «سرمایه» حتی بخش قبلاً منتشر شده‌ی دست‌نوشته‌ی «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی» را بدون تغییر به‌کار نبرد، بلکه آن را در سه فصل نخست اثر جدیدش یک‌بار دیگر به‌طور بنیادین تغییر داد. یکی از مهم‌ترین وظایف ویراستاران آتی آثار مارکس انتشار تلخیص‌نشده‌ی دست‌نوشته‌های «سهمی در نقد اقتصاد سیاسی» است

تا از این طریق، هم‌چنین نخستین و تنها بازنمایی کل ساختمان افکار مارکس توسط خود او را در دسترس عموم قرار دهند.

علی‌رغم فاصله‌ی عمیق بین اثر برنامه‌ریزی‌شده و اثری که واقعاً تدوین شد، اما «سرمایه»ی مارکسی و حتی نخستین مجلد سرمایه به‌تنهایی به‌لحاظ فرم و محتوا یک مجموعه‌ی کامل منسجم را بازنمایی می‌کند. نباید تصور کرد که کارل مارکس هنگام نگارش نخستین مجلد، از مجموعه‌ی مجلدهای بعدی تصویر کاملی پیش‌رو داشت، اما در واقع در مجلد نخست از اثر چهار جلدی، بخش مربوط به مجلد چهارم را در ذهن خود پرورانده بود. واقعیتی که روزا لوکزامبورگ ۳۰ سال پیش در واکاوی برجسته‌اش پیرامون سرمایه بر آن تاکید کرد، نشان‌دهنده‌ی اشتباه بودن این تصور است، حتی دهه‌ها قبل از انتشار مجلد سوم سرمایه در سال ۱۸۹۴ در آلمان مانند کشورهای دیگر «آموزه‌ی مارکسی به‌دلیل مجلد نخست سرمایه به‌مثابه‌ی پیکره‌ای واحد رواج پیدا کرد و مورد پذیرش قرار گرفت» و «هرگز خلائنی نظری احساس نشد». اهمیت چندانی هم ندارد اگر که بخواهیم این تناقض ظاهری بین مضمون و تأثیرگذاری را از طریق مدنظر گرفتن این مسئله حل کنیم که در این مجلد نخست رابطه‌ی بین دو طبقه‌ی بزرگ جامعه‌ی بورژوازی مدرن، کل طبقه‌ی سرمایه‌دار و کل طبقه‌ی کارگر، هم‌چنین گرایش کلی توسعه‌ی سرمایه‌داری کنونی با هدف اجتماعی‌سازی و مسائل تولید به‌طور جامع توضیح داده شده است، در جایی که مسائل پرداخته‌شده در مجلدات بعدی گردش سرمایه و توزیع کل ارزش اضافی بین اشکال مستقل درآمد سرمایه‌دارانه: سود، بهره، سود تجاری، رانت زمین و غیره به‌لحاظ نظری و عملی برای طبقه‌ی کارگر از اهمیت کم‌تری برخوردارند. صرف‌نظر از این که مبتنی بر نظریه‌ی مارکسی در سرمایه نه دو طبقه، بلکه سه طبقه‌ی اصلی (سرمایه‌داران، کارگران مزدبگیر و زمین‌داران) در جامعه‌ی بورژوازی وجود دارد، ساده‌انگاری سطحی توصیف‌ناپذیر نظریه‌ی مارکسی است اگر که گفته شود که این نظریه قصد داشته است که قانون حرکت اقتصادی و توسعه‌ی جامعه‌ی مدرن را صرفاً از سپهر تولید و تضادها و مبارزات بلاواسطه‌ی نشأت‌گرفته از این سپهر با صرف‌نظر کردن از فرآیند گردش و از طریق یک‌پارچه‌سازی هر دو جنبه [سازمندی] در کل فرآیند استنتاج کند.

راه‌حل واقعی این مشکل پیش‌رو این است که مارکس در نخستین مجلد سرمایه واکاوی‌اش را فقط به‌طور صوری به فرآیند تولید سرمایه محدود کرد، اما در واقع در این بخش به‌طور هم‌هنگام کل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و جامعه‌ی بورژوازی نشأت گرفته از آن را با تمام اشکال پدیداری اقتصادی و حتی علاوه بر این با تمام اشکال حقوقی، سیاسی، مذهبی، هنری یا فلسفی، به‌طور خلاصه اشکال پدیداری ایدئولوژیک

آن را به‌عنوان یک کلیت درک و بازنمایی کرد. این امر یکی از تبعات ضروری فلسفه هگل است علی‌رغم «واژگون‌سازی» ماتریالیستی مضمون ایده‌آلیستی فلسفه‌ی هگل توسط مارکس، شیوه‌ی بازنمایی دیالکتیکی که از لحاظ صوری نسبتاً بدون تغییر به‌کار گرفته شده است، روشی که در این مورد شبیه روش مدرن اصل موضوعی [آکسیوماتیک] در علوم طبیعی ریاضی است و در تحقیق، مطالب مربوطه را گام به گام و پشت سر هم طی یک فرآیند ظاهراً ساختاری منطقی از مفاهیم بنیادی معین به شکل قیاسی استنتاج می‌کند. در این جا پیرامون مزیت‌ها و کم‌داشت‌های این شیوه‌ی بازنمایی دیالکتیک اقتصادی سیاسی قضاوت نمی‌کنیم. کافی‌ست بگوییم که مارکس این شیوه را در «سرمایه» به‌شیوه‌ای بی‌کم‌وکاست به‌کار بست و در این جا برای او ضروری بود که در واکاوی فرآیند تولید سرمایه، هم‌زمان کل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و جامعه‌ی بورژوازی شالوده‌ریزی شده بر اساس آن را نیز بازنمایی کند. این شیوه‌ی ویژه‌ی بازنمایی دیالکتیک سرمایه مبتنی بر مشکلاتی است که باید آن‌ها را مطرح کرد که ناشی از «سادگی» خودویژه‌ی تکوین مفهومی شکل گرفته در فصل‌های آغازین این اثر است و از این جنبه مشکلاتی را برای خواننده‌ی ناکارآزموده به‌وجود می‌آورد.

در کنار این نخستین و اصلی‌ترین دلیل، هم‌چنین دلیل دومی برای این واقعیت چشم‌گیر وجود دارد، علی‌رغم این که مارکس همیشه و هر بار بر کران‌مندی موکد و صوری واکاوی نخستین مجلد بر «فرآیند تولید سرمایه» صریحاً تأکید کرد، اتفاقاً این نخستین و تنها مجلدی است که توسط خود مارکس اصلاح شد، آن بخشی از سرمایه که به‌درجه‌ی بسیار زیادی به هر خواننده‌ای احساس کامل بودن و «احساس نشدن خلائی» را القاء می‌کند تا مجلدات بعدی تکمیل‌کننده‌ی کل اثر. این دلیل دوم در اصل منتج از فرم هنری، اغلب در جزئیات خشک و ظاهراً غیرلازم [اما] ناگزیر شیوه‌ی نگارش به‌کار گرفته شده توسط مارکس در کل [اثر] است. قضاوتی که برای برخی از آثار تاریخی مارکس به‌ویژه «۱۸ برومر لوئی بناپارت» و هم‌چنین نخستین مجلد سرمایه نیز صادق است. فریدریش انگلس که در سرزندی دوستانه پیرامون به‌تعویق انداختن مکرر [سرمایه] که ظاهراً کار آن مدت‌ها پیش به پایان رسیده بود، از مارکس خواسته بود که اثرش را تکمیل کند، مارکس در نامه‌ای خصوصی سعی کرد که نگرانی دوستش را برطرف کند: «آثار من علی‌رغم تمام نقص‌هایی که می‌توانند داشته باشند از این مزیت برخوردارند که آن‌ها یک کلیت هنری‌اند که دستیابی به این کلیت فقط از این طریق برای من امکان‌پذیر است که به‌طور کامل در مقابل من قرار گرفته باشند، در غیر این صورت آن‌ها را هرگز چاپ نخواهم کرد. این امر با روش یاکوب گریم

غیرممکن است، روشی که به طور کلی برای آثاری مناسب است که سازواره‌ای دیالکتیکی ندارند.»
(Marx Brief an Engels, 31. Juli 1865)

II

«سرمایه» همان طور که به عنوان یک «کلیت هنری»، به عنوان یک اثر هنری علمی پیش روی ما قرار دارد، بر هر خواننده‌ی بدون پیش داوری تأثیری توان مند و قانع کننده می‌گذارد که حتی به خواننده‌ی مبتدی کمک می‌کند تا بر مشکلات واقعی و فرضی خوانش [سرمایه] غلبه کند. این مشکلات اما حاوی خصوصیت خودویژه‌ای هستند. با محدودیت معینی که دقیق‌تر توضیح داده خواهد شد، می‌توان گستاخانه این ادعا را بیان کرد که برای چنین خواننده‌ای، همان طور که نقطه‌ی عزیمت مارکس بود («البته طبعاً خواننده‌ای را در نظر دارم که می‌خواهد چیز جدیدی یاد بگیرد و در نتیجه می‌خواهد خود بیندیشد») (ترجمه فارسی، ص ۳۰، حسن مرتضوی)، «سرمایه» در واقع حاوی مشکلات کم‌تری است از اثر اصلی ادبیات تخصصی اقتصادی که خواننده‌ی کم‌تر یا بیش‌تری داشته است. به علاوه در این ویراست در اصطلاح‌شناسی شمار زیادی از اصطلاحات به زبان بیگانه که در متن اثر مارکس به کار گرفته شده‌اند، فقط بخش کوچکی به آلمانی ترجمه نشده‌اند و در بخش نمایه‌ی واژگان بیگانه بخش اعظم آن‌ها توضیح داده شده‌اند که برای خواننده‌ای که توانایی فکر کردن دارد به ندرت مشکل ساز هستند. مارکس در نامه‌ی ۱۱ ژوئیه‌ی ۱۸۶۸ به کوگلمان برخی فصل‌ها نظیر ۸، ۱۱-۱۳، ۲۴ پیرامون «کار روزانه»، «همیاری»، «تقسیم کار»، «ماشین‌آلات»، «انباشت بدوی» که دو پنجم کل اثر را تشکیل می‌دهند، برای همسر او به عنوان «بدواً خوانش پذیر» توصیه کرده بود، که عمدتاً چنان تشریح کننده و بازگو کننده و با چنان توصیف و بیانی پویا و چنان نیروی مجذوب کننده‌ای به رشته‌ی تحریر درآمده‌اند که هر کسی می‌تواند بی‌هیچ زحمتی آن‌ها را درک کند. با این حال فصل‌هایی وجود دارند که عمدتاً با چنین سبکی توصیف و بیان نشده‌اند اما به سادگی خوانش پذیر هستند و مثل فصل‌های دیگر هم‌هنگام از این مزیت برخوردارند که ما را به کانون نظریه‌ی سرمایه هدایت کنند. بنابراین ما براساس ارزیابی خودمان از موضوعات، به جای آن دستورعملی که مارکس — با اندکی احترام به تعصبات روزگار خود — در نامه‌ای که به آن اشاره شد به اصطلاح «برای بانوان» مطرح کرد، به خواننده ناکارآزموده راه دیگری پیشنهاد می‌کنیم که او از طریق آن می‌تواند مطمئن باشد که درک کاملی از نظریه‌ی سرمایه به همان اندازه خوب، شاید هم بهتری — از آغاز نخستین فصل‌ها که با مشکلاتی همراه است — کسب کند. بنابراین بهتر است که با مطالعه‌ی اساسی فصل پنجم آغاز کنیم: «فرآیند کار و فرآیند ارزش‌افزایی» [زیربخش Ia در این ویراست ص. ۱۷۹ / فارسی ص. ۲۰۹]. خواننده

در این جا نیز باید بدو بر برخی مشکلات غلبه کند اما تمام این مشکلات به خود موضوع برمی گردند و مانند برخی از مشکلات در فصل‌های قبلی نیستند که هم‌هنگام تا درجه‌ی معینی در واقع ناشی از اشکال بازنمایی غیرضروری هنری هستند. آنچه در این جا گفته می‌شود مستقیماً و بی‌واسطه معطوف به واقعیت‌های محسوس، در وهله‌ی نخست به واقعیت ملموس فرآیند کار انسانی است. پیش از هر چیز از همان ابتدا این واقعیت فرسخت با وضوح برای درک صحیح اساسی سرمایه پدیدار می‌شود که این فرآیند کار واقعی تحت شرایط شیوه‌ی تولید مسلط سرمایه‌داری کنونی نه فقط نمایان‌گر تولید ارزش‌های مصرفی برای نیازهای انسانی است، بلکه در عین حال تولید کالاهای قابل فروش، مبالغ ارزشی فروش، ارزش‌های مبادله‌ای یا به‌طور خلاصه «ارزش‌ها» است. پس از آن که خواننده در این جا در تولید واقعی با خصلت دوگانه، یا دویاره‌ای آشنا شد که با این شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری عجین شده است، و هم‌چنین با [خصلت دوگانه] خود کار تا جایی که این کار توسط کارگران مزدبگیر برای صاحبان وسائل تولید، توسط پرولتاریا برای سرمایه‌داران انجام می‌گیرد، بعدها بهتر می‌تواند معنا و گستره‌ی اهمیت مشکلات در واکاوی‌های سه فصل نخست پیرامون خصلت دوگانه‌ی کالا به‌عنوان حامل ارزش‌های مصرفی و ارزش‌های مبادله‌ای، خصلت دوگانه‌ی کار تولیدکننده‌ی کالا و تضاد بین کالاها و پول را درک کند.

اما ما هنوز از پرداختن به این مسائل فاصله داریم. ما می‌توانیم موقتاً آن نخستین فصل‌ها را کاملاً کنار بگذاریم که در واقع مانع و مشکل‌آفرین برای بسیاری از نسل‌های خوانندگان مارکس هستند که اکنون بخش قابل توجهی از آن برای ما کاملاً قابل دسترس است. این امر به‌ویژه پیرامون «واکاوی جوهر ارزش و مقدار ارزش» در دو زیربخش نخستین مجلد نخست صادق است، بخش‌هایی که همان‌طور که خود مارکس در پیش‌گفتار مطرح کرده در مقایسه با بازنمایی در اثر «پیرامون نقد اقتصاد سیاسی»، «تا حد امکان، عامه‌فهم» شده‌اند. برعکس این امر به‌هیچ‌وجه درباره‌ی زیربخش سوم بعدی، پیرامون «شکل ارزش» صادق نیست که خود مارکس طی سیزده سال، بین سال‌های ۷۲-۱۸۵۹ این بخش را کم‌تر از چهار بار به اشکال مختلف بازنمایی کرد که مسئله «به واقع نیز» بر سر «ریزه‌کاری‌ها است» (ترجمه‌ی فارسی، ص. ۳۰، حسن مرتضوی). این امر اما به دلایل دیگری که بعداً پیرامون آن‌ها توضیح داده خواهد شد، قابل تعمیم به زیربخش چهارم پیرامون «سرشت بت‌واره‌ی کالا و راز آن» نیست. فصل دوم کوتاه و آسان است، اما فصل سوم برای خواننده‌ی مبتدی به‌سختی قابل درک است. بنابراین خواننده‌ی ناکارآموده‌ی پیش‌فرض گرفته‌شده، بهتر است که در این مرحله به نخستین فصل‌ها به‌طور دقیق‌تر نپردازد، بلکه پس از مطالعه‌ی دقیق فصل پنجم و نگاهی گذرا به فصل‌های ششم و هفتم، فوراً به مطالعه‌ی آن

فصل هشتم پیرامون کار روزانه روی آورد که به‌ویژه از خوانش‌پذیری آسان‌تر آن در بالا صحبت کردیم. در این‌جا فقط باید اضافه کنیم که این فصل هشتم براساس محتوایش یکی از مهم‌ترین بخش‌ها، از برخی جهات نقطه‌ی عطف کل اثر سرمایه‌ی مارکس را نشان می‌دهد. می‌توان از خواندن فصل نهم با آن توضیحات انتزاعی هنرمندانه، با بیان «آسان» دیالکتیکی‌اش در تمام بخش‌های آن فعلاً صرف‌نظر کرد. از فصل دهم عجبالتاً آن‌قدر استنباط می‌کنیم که می‌توانیم تفاوت بین ارزش اضافی «مطلق» و «نسبی» را یاد بگیریم که مارکس در نخستین صفحات این فصل آن را با وضوح بیش‌ازپیش توضیح داده است؛ این امر تفاوت بین افزایش کار اضافی انجام شده برای سود از طریق طولانی کردن مطلق کار روزانه (فصل هشتم) و افزایش کار اضافی از طریق کوتاه‌تر کردن نسبی بخشی از زمان کار لازم برای حفظ و بقای خودِ کارگر در نتیجه‌ی افزایش عمومی نیروی بارآور کار است. سپس خواندن فصل‌های ۱۱-۱۳ را ادامه دهید که مارکس خوانش آن‌ها را «بسیار آسان» توصیه کرده است، علی‌رغم آن‌که این سه فصل در واقع نیز به آسانی خوانش‌پذیر هستند، اما در این رابطه باید در این‌جا اضافه کرد که میزان آسان بودن خوانش آن‌ها متفاوت است. فصل سیزدهم ۱۲۰ صفحه‌ای پیرامون «ماشین‌آلات و صنعت بزرگ» آسان‌ترین فصل است که هم‌هنگام از نظر محتوا و فرم باز نمود یک نقطه‌ی عطف جدید در این اثر است. در مقابل فصل‌های یازدهم و دوازدهم از نظر محتوا مشکلات مفهومی بزرگ‌تری را ارائه می‌کنند، به‌خصوص فصل دوازدهم پیرامون «تولید کارگاهی»، درکنار برخی بخش‌ها که به آسانی خوانش‌پذیر هستند، حاوی تمایزگذاری‌هایی است که پرداختن به آن‌ها در وهله‌ی نخست دشوار است، بنابراین توصیه می‌شود که از نخستین زیربخش این فصل که «خاستگاه دوگانه‌ی تولید کارگاهی» را تشریح می‌کند، مستقیماً به زیربخش‌های چهارم و پنجم مراجعه شود که به «تقسیم کار درون تولید کارگاهی و تقسیم کار درون جامعه» و «سرشت سرمایه‌دارانه‌ی تولید کارگاهی» می‌پردازد.

خواننده تا این‌جا از عهده‌ی [خوانش] عمده‌ی مطالب پیشین برآمده است. او با فرآیند واقعی کار و فرآیند تولید و بدین ترتیب با هسته‌ی واقعی سرمایه آشنا شده است. اکنون در مرحله‌ی دوم این مسئله اهمیت دارد که این فرآیند کار و تولید در محیط پیرامونی‌اش و در پیوستاری زمانی قرار بگیرد. برای این منظور باید نخست سومین زیربخش فصل چهارم خوانده شود: «خرید و فروش کالای نیروی کار»، سپس پاره‌ی ششم پیرامون «مزدها»، موقتاً از خواندن فصل بیستم پیرامون «اختلاف بین مزد ملت‌های متفاوت» که حتی برای متخصصان نیز بسیار دشوار است، صرف‌نظر شود، یعنی نخست فقط سه فصل ۱۷-۱۹ پیرامون مزد، مزد برحسب زمان کار، کار مزدی را بخوانید.

گام بعدی مطالعه‌ی هدف‌مند تمام پاره‌ی هفتم است که در آن فرآیند تولید جداگانه در جریان بی‌وقفه‌ی بازتولید و انباشت، یعنی — تا محدودیت معینی — در حفظ و تجدیدحیات پیوسته و تکامل بیش‌تر شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و نظم اجتماعی بورژوازی منعبت‌شده از آن است. هم‌چنین این بخش شامل یکی از آن فصل‌های به‌ویژه آسان است که مارکس آن را به همسر کوگلمان توصیه کرده بود. فصل بیست و چهارم «به‌اصطلاح انباشت بدوی» که به‌دلیل سرعت نفس‌گیر و لحن جذابش مشهور است. در واقع این فصل بیست و چهارم که به آسانی قابل خواندن است و فصل بیست‌وپنجم پیرامون تئوری و پراتیک «استعمار مدرن» از جنبه‌ی موضوعی سومین نقطه‌ی عطف اثر مارکس است. با این وجود ما به خوانندگان مان تا جایی که قصد دارند بر تمام بخش‌های آسان و دشوار اثر تسلط پیدا کنند، توصیه می‌کنیم این فصل را که مارکس به‌عنوان نقطه‌ی اوج پایانی در نظر گرفته است، واقعاً هم در آخر مطالعه کنند. دلایل متعددی برای این رویکرد وجود دارند. در وهله‌ی نخست بخش عمده‌ی فصل‌های قبلی ۲۱-۲۳ این پاره، جزء بخش‌های کم‌تر دشوار این کتاب هستند. علاوه بر این اما خواننده‌ی مبتدی ممکن است که به‌دلیل صرف‌نظر کردن از خواندن فصل بیست و چهارم پیرامون «به‌اصطلاح انباشت بدوی» به اشتباه بیفتد. این امر می‌تواند منجر به این شود که خواننده‌ای هم‌چون فرانتس اوپنهایمر و بسیاری افراد دیگر این نظریه‌ی مارکسی پیرامون انباشت بدوی را که جزء لاینفک این نظریه است، اما فقط یکی از اجزاء آن و نه حتی بخش اصلی نظریه‌ی مارکس پیرامون سرمایه را بازنمایی می‌کند، به اشتباه به‌عنوان کل نظریه پیرامون سرمایه یا حتی شالوده‌ی تعیین‌کننده‌ی آن محسوب کنند. بنابراین خواننده بهتر است که چهار فصل پاره‌ی هفتم پیرامون فرآیند انباشت سرمایه را به ترتیبی بخواند که در «سرمایه» منظور شده‌اند تا پس از نخستین [خوانش] موفقیت‌آمیز موقتی کل اثر، دیگر مطالعه‌ی دقیق‌تر بخش‌های مجزای آن را آغاز کند.

III

برای نائل شدن به درک عمیق‌تری از نظریه‌ی «سرمایه» قبل از هر چیز باید دو نکته روشن شود. ما قبلاً یکی از این نکات را مطرح کردیم، در جایی که به این تصور اشتباه پیرامون اهمیت انباشت بدوی سرمایه در چارچوب کل نظریه‌ی «سرمایه» اشاره کردیم که اغلب — چه در میان اردوگاه مارکسیست‌ها و چه در میان مخالفان آن — رایج است. به‌طور کلی می‌توان گفت که در این جا مسئله نه فقط بر سر این فصل، بلکه در ارتباط با شمار کل بخش‌های دیگری در جاهای مختلف کتاب سرمایه است که فقط به یک فصل ویژه بسط نیافته‌اند. از جمله‌ی این موارد زیربخش چهارم نخستین فصل پیرامون «سرشت بت‌واره‌ی کالا و راز آن»، سومین زیربخش فصل هفتم پیرامون «آخرین ساعت» سنور، ششمین زیربخش فصل سیزدهم

پیرامون «نظریه‌ی جبران [Kompensationstheorie] در مورد کارگرانی که توسط ماشین از کار رانده شده‌اند»، که قبلاً به آن‌ها اشاره کردیم و دو زیربخش فصل بیست و دوم پیرامون «برداشت اشتباه اقتصاد سیاسی درباره‌ی بازتولید در مقیاسی گسترش‌یافته» و «به‌اصطلاح دست‌مایه‌ی کار» که با بخش انباشت بدوی سرمایه تنگاتنگ‌ترین پیوستار را دارند. وجه‌مشترک تمام این مطالب — و هنوز شمار بسیار بزرگ‌تری از مطالب مشابه که در تمام بخش‌های سرمایه وجود دارند — این است که آن‌ها به‌معنای دقیق کلمه بازنمایی «نقد» اقتصاد سیاسی هستند، علی‌رغم این که این «نقد» در کل اثر منطبق با زیرعنوان آن انجام می‌گیرد. این نکته را می‌توان به نقد در ظاهر اشاره‌ی مستقیم به برخی اقتصاددانان (سنیور) یا اقتصاد سیاسی به‌طور کلی و در توصیفات و تعابیری برشناخت که در شاکله‌ی مورد پژوهش در این‌جا، در قالب واژه‌هایی هم‌چون «راز» یا چیزی «به‌اصطلاح» بیان شده‌اند که در حقیقت در پس و پشت آن‌ها می‌بایست چیزهای کاملاً متفاوتی نهفته باشد؛ و بسیاری پیچش‌های [شگفت‌آور] دیگر.

در نگاهی دقیق‌تر این چالش «نقدانه» در «سرمایه»، به‌معنای دقیق کلمه، دوباره به دو جزء گوناگون با درجه‌ی اهمیت کاملاً متفاوتی تقسیم می‌شود. نوع اول، نقد آکادمیک متعارف است. این امر در تمام مواردی صادق است که مارکس از منظر و زاویه‌ی دید علمی برترش، با نشان دادن درهم‌ریختگی نظریه‌های شبه‌علمی انحرافی دانشمندان متعلق به دوران متأخرتر پسا‌کلاسیک اقتصاد بورژوایی از صمیم قلب موجبات مسرت خود و خواننده‌اش را فراهم می‌کند. در این‌جا به‌طور نمونه درهم‌کوبی استادانه‌ی «نظریه‌ی» پروفیسور مشهور آکسفورد، ناسو. و. سنیور پیرامون اهمیت «آخرین» ساعت کار در فصل هفتم (در این ویراست ص. ۲۲۲ - ۲۷ / ترجمه‌ی فارسی، صص. ۲۴۲ - ۲۶۰ حسن مرتضوی) که به نوع اول «نقد» تعلق دارد و هم‌چنین مورد دیگر «نظریه‌ی» «کشف‌شده»ی همین «دانشمند جدی» پیرامون به‌اصطلاح «پرهیز» سرمایه است (این ویراست ص. ۵۴۹-۵۱ / فارسی، صص. ۶۴۳-۶۴۶، حسن مرتضوی) که در اقتصاد بورژوایی تا به امروز نیز رواج دارد. این بخش‌ها از نقد اقتصادی مارکس از لذت‌بخش‌ترین قسمت‌های کتاب هستند و علاوه بر این تقریباً همه‌جا وجوه عینی [و اساسی] قابل توجهی از دیدگاه‌های بیش‌ازپیش پراهمیتی را در پس پوسته‌ی طنزآمیز خود پنهان کرده‌اند و آن‌ها را هم‌هنگام به‌نحوی «بازی‌گوشانه» به خواننده می‌آموزانند. با این وجود به‌معنای دقیق کلمه این بخش‌ها به هسته‌ی محتوایی سرمایه تعلق ندارند، بلکه جای مناسب و درخورشان می‌توانست «مجلد چهارم» برنامه‌ریزی‌شده توسط مارکس پیرامون «تاریخ نظریه» باشد که خود مارکس درباره‌ی آن به انگلس نوشت (۳۱ ژوئیه‌ی ۱۸۶۵) که این بخش برخلاف بخش‌های نظری (نخستین سه مجلد) باید خصلت «ادبی-تاریخی» داشته

باشد که حتی برای خود او می‌تواند «نسبتاً آسان‌ترین بخش» باشد، چرا که «تمام مسائل در سه مجلد نخستین حل شده‌اند و بنابراین این آخری بیش‌تر یک بازتکرار در فرم تاریخی است».

دومین مؤلفه‌ی دومین جزء که ما در معنای دقیق آن، تحت توضیحات «انتقادی» سرمایه‌تمایزگذاری کردیم، دارای ویژگی کاملاً متفاوتی است. موارد بسیار زیادی به آن تعلق دارند که به لحاظ محتوا بیش‌ازپیش مهم هستند اما از حجم زیادی برخوردار نیستند، به‌طور نمونه بازنمایی منازعه بر سر مزدهای روزانه‌کار، منازعه‌ای غیرقابل حل بر اساس قوانین اقتصادی درباره‌ی مبادله‌ی کالاها (در این ویراست ص. ۲۲۸-۳۱ / ترجمه‌ی فارسی حسن مرتضوی، صص. ۲۶۰-۲۶۲)، قبل از هر چیز اما زیربخش آخر فصل نخست پیرامون «سرشت بت‌واره‌ی کالا و راز آن» و پاره‌ی آخر کل کتاب پیرامون «به‌اصطلاح انباشت بدوی» و «راز» نهفته در آن. «نقد اقتصاد سیاسی» مارکس که به‌عنوان یک نظریه‌ی اقتصادی با تبیین مفهومی قوانین اقتصادی حرکت و توسعه‌ی جامعه‌ی مدرن بورژوایی/سرمایه‌دارانه آغاز می‌شود و با سخت‌گیرانه‌ترین پی‌گیری علمی تمام مسائل پیرامون این برابری را از احکام مطرح شده‌ی نظریه‌پردازان برجسته‌ی اقتصاد در دوران کلاسیک، یعنی دوران انقلابی توسعه‌ی بورژوایی را تا تبعات نظری نهایی‌شان پی‌جویی می‌کند، و در این مرحله‌ی نهایی، خود چارچوب نظریه‌ی اقتصادی را هم درهم‌شکند. زمانی که درباره‌ی شکل‌گیری سرمایه از ارزش اضافی یا «کار بی‌مزد»، بدواً در پاره‌های پیرامون فرایند تولید، و سپس در پاره‌ی پیرامون بازتولید و انباشت، همه چیز گفته شده است، آن‌چه پیرامون این مسئله از منظر اقتصادی می‌توان گفت، نهایتاً یک مابقی «غیراقتصادی» حل نشده به شکل این پرسش باقی مانده است: پیش از تولید سرمایه‌داری، نخستین سرمایه و نخستین رابطه‌ی سرمایه‌دارانه بین سرمایه‌دار استثمارگر و کارگر مزدبگیر استثمارشده از کجا آمده است؟ تا قبل از این پرسش، مارکس مکرراً واکاوی‌اش را در بازنمایی نظری اقتصادی به معنای خاص کلمه پیش‌برده است (مقایسه شود با ص. ۵۲۴، ۵۳۶، ۵۷۵ در ویراست ترجمه‌ی فارسی، حسن مرتضوی، ص. ۶۱۴، ۶۳۵، ۶۷۱-۷۲)، تا سپس موقتاً این واکاوی را کنار بگذارد. او در فصل آخر به این مسئله بازمی‌گردد. قبل از هر چیز نقد موشکافانه هراس‌انگیز او، پاسخی را که اقتصاد بورژوایی نه فقط از جانب مدافعان ساده‌ی علاقه‌مند منافع طبقاتی سرمایه‌داری (که مارکس آن‌ها را «اقتصاددانان عامیانه» نامید)، بلکه هم‌چنین توسط «اقتصاددانان کلاسیک» مانند آدام اسمیت به «پرسش نهایی» دادند، درهم‌شکست. مارکس نشان داد که این جواب، نه جوابی «اقتصادی»، بلکه فقط جوابی ظاهراً تاریخی است که در واقع به‌سادگی خصلتی افسانه‌ای دارد. او سرانجام با همان واقع‌نگری سنگدلانه به معضلی به لحاظ «اقتصادی» حل نشده و کاملاً گشوده می‌پردازد، تا آن را نه دیگر به لحاظ

اقتصادی، بلکه به لحاظ تاریخی تبیین کند و سرانجام آن معضل را بطور اعم، نه دیگر به لحاظ نظری، بلکه در قالبی مشتق شده از تاریخ سپری شده و معاصر و در راستای گرایش دال بر تکوین و تحول در آینده، عملاً حل نماید. نخست با تصریح صحیح معضل واقعی «انباشت بدوی» سرمایه، رابطه‌ی واقعی این فصل نهایی با بخش‌های قبلی اثر مارکس قابل توضیح می‌شود و همچنین موقعیت آن در آخرین زیربخش، یعنی زیربخش هفتم است که بازنمایی تاریخی تکوین و توسعه‌ی انباشت سرمایه با «گرایش تاریخی انباشت سرمایه» به پایان می‌رسد. بدین ترتیب هم‌هنگام دلایل روش‌شناختی اجتناب‌ناپذیری بروز می‌کنند که مبتنی بر آن‌ها، جایگاه بخش «به‌اصطلاح انباشت بدوی» در واقع نه در آغاز یا در میانه، بلکه متعلق به پایان کتاب سرمایه‌ی مارکس است.

IV

نکته‌ای که در اینجا باید توضیح داده شود مربوط به تک تک بخش‌ها و فصل‌ها نیست، بلکه به خودِ تطور فکری و مفهومی مربوط می‌شود. در اینجا مسئله به‌طور هم‌هنگام بر سر تنها مشکل بزرگ واقعی است که تا به حال دقیق‌تر به آن نپرداخته‌ایم، یعنی چیزهایی در اثر مارکس که برای خواننده‌ی مبتدی و ناکارآموده و حتی برای خواننده‌ی آشنا و کارآموده با رشته‌های علمی، اما ناآشنا با مسائل فلسفی، مشکلاتی را به‌هم‌راه دارند و آن انتقادی اصلی است که اغلب شنیده‌ایم، یعنی پیرامون «مشکل بودن فهم سرمایه». در درجه‌ی نخست، اغلب موارد مورد نظر سومین زیربخش فصل اول پیرامون «شکل ارزش» و در برخی موارد بخش‌هایی در ارتباط تنگاتنگ با فصل سوم پیرامون «پول» هستند که در بالا به‌طور مختصر به آن‌ها اشاره کردیم، علاوه بر این اما بخش‌هایی وجود دارند که به‌درجه‌ی به‌مراتب کم‌تری دشوارند، از جمله فصل‌های ۷، ۹ و ۱۰ که پیش‌تر به آن‌ها اشاره کرده بودیم با رابطه‌ی خودویژه‌شان که در یک نگاه سطحی تکرار ساده‌ی فصل‌های ۱۴-۱۶ پیرامون «ارزش اضافی مطلق و نسبی» به‌نظر می‌رسند. تمام این دشواری‌های مورد نظر با آن چه «روش دیالکتیکی» نامیده می‌شود، ارتباط دارند.

توضیحات خود مارکس در مقدمه‌ی ویراست دوم «سرمایه» (این ویراست ص. ۴۲) در باره‌ی اهمیت این روش برای ساختار و بازنمایی سرمایه، گاه با نیت خوب و گاه با نیت بد، به اشتباه این گونه درک شده است که گویی او در تدوین اثر خود، به‌ویژه در فصل نظریه‌ی ارزش، فقط این‌جا و آن‌جا «غمزه»‌ای با شیوه‌ی بیان خودویژه‌ی هگلی است. اما با نگاه دقیق‌تر، درمی‌یابیم که توضیحات خود مارکس در آن‌جا بسیار فراتر می‌رود و علی‌رغم عدم تصدیق پوسته‌ی رازآلود هگلی، هسته عقلایی روش دیالکتیکی او را تأیید می‌کند. با همان دقت تجربی که مارکس به‌عنوان یک محقق علمی در مشاهده [دریافت] کل واقعیت

اقتصادی - اجتماعی و تاریخی به کار برد، به همان نسبت نیز برای خواننده‌ای که هنوز آموزش علمی دقیقی نداشته باشد، در نخستین نگاه، آن مفاهیم به اعلاء درجه ساده مانند کالا، ارزش و شکل ارزش که در آنها تمامی واقعیت مشخص سراسر هستن و شدن، پای‌گیری، تکوین و افول کل شیوه‌ی تولید و نظم اجتماعی کنونی هم‌چون نطفه‌ی موقتاً رشدنایافته، از همان سر‌آغاز گنجیده باشد و - بر اساس دانش نخست پنهان نگه داشته‌شده‌ی «آفریدگاران» این تمامی کنش نوآفرینی ذهنی واقعیت، هرچند برای چشمان معمولی به سختی قابل شناخت یا اصلاً غیرقابل شناخت است - به نقد گنجیده است.

این امر بیش از هر چیز در مورد مفهوم «ارزش» صادق است. مارکس همان‌طور که می‌دانیم این مفهوم و اصطلاح را اختراع نکرده است، بلکه آن را در اقتصاد سیاسی کلاسیک بورژوایی به‌ویژه نزد اسمیت و ریکاردو به‌صورت حاضر و آماده یافت. او این مفهوم را مورد انتقاد قرار داد و به‌نحو واقع‌گرایانه‌تری که برای اقتصاددانان سیاسی کلاسیک غیرمعمول بود، آن را به واقعیت‌های موجود و در حال تحول به‌کار بست. نزد مارکس به‌طور کاملاً متفاوتی با ریکاردو، واقعیت عینی اجتماعی/تاریخی آن روابطی که او با این مفهوم بیان می‌کند، امر واقعی [حقیقی] تردیدناپذیر و ملموس است. مارکس در سال ۱۸۶۸ درباره‌ی یکی از منتقدان مفهوم ارزش خود نوشت: «این فرد بخت‌برگشته نمی‌بیند که حتی اگر فصلی پیرامون «ارزش» در کتاب من وجود نداشت، واکاوی روابط واقعی که من ارائه می‌دهم، دربرگیرنده‌ی گواه و اثبات روابط ارزشی واقعی است. این حرف‌های بی‌معنی پیرامون ضرورت اثبات مفهوم ارزش ناشی از ناآگاهی کامل هم از موضوع مورد بحث و هم از روش علم است. هر کودکی می‌داند که هر ملتی که، نمی‌خواهم بگویم برای یک سال بلکه حتی برای چند هفته کار را متوقف کند، نابود خواهد شد. هم‌چنین هر کودکی می‌داند که انبوه محصولات متناسب با نیازهای مختلف، به کمیت مشخص و معینی از کل کار اجتماعی نیاز دارد. کاملاً بدیهی است که این ضرورت تقسیم کار اجتماعی در نسبت‌های معین، به‌هیچ‌وجه از طریق شکل خاصی از تولید اجتماعی از میان برداشته نمی‌شود، بلکه فقط می‌تواند شیوه‌ی پدیداری آن را تغییر دهد، قوانین طبیعی به‌هیچ‌وجه نمی‌توانند لغو شوند. چیزی که می‌تواند در شرایط تاریخی متفاوت تغییر کند، فقط شکل است که این قوانین در آن اعمال می‌شوند. و شکلی که در آن به‌تناسب این تقسیم کار در یک شرایط اجتماعی غالب می‌شود که پیوستاری اجتماعی کار به‌عنوان تبادل خصوصی محصولات فردی تجلی می‌یابد، همانا ارزش مبادله‌ای این محصولات است.»

حال بیابید صفحات اول «سرمایه» را با هم مقایسه کنیم، همان‌طور که برای کسی که هنوز از تمام این زمینه‌های «واقعی» نویسنده چیزی نمی‌داند، ابتدا مطلب زیر ارائه می‌شود: در این‌جا ابتدا برخی از

اصطلاحات، واقعاً از «پدیداری»، یعنی از واقعیت‌های تجربی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری گرفته می‌شود، از جمله نسبت کمی‌ای که در مبادله انواع مختلف «ارزش‌های مصرفی» در برابر یک‌دیگر ظاهر می‌شوند یا «ارزش مبادله». این رابطه‌ی مبادله‌ای تصادفی هنوز مبتنی بر ردپای تجربی ارزش‌های مصرفی، به سرعت جای خود را به چیزی کاملاً جدید می‌دهد که از ارزش‌های مصرفی کالاها انتزاع شده است، چیزی که فقط در «رابطه مبادله‌ای» کالاها یا در ارزش مبادله‌ای آن‌ها ظاهر می‌شود. نخست این مفهوم «ارزش» «درون‌ماندگار» یا درونی — که با نادیده گرفتن پدیدار به چنگ آمده — نقطه‌ی عزیمت برای تمام استنتاجات بعدی سرمایه است. مارکس صریحاً می‌گوید که «ادامه تحقیق ما را به ارزش مبادله‌ای به‌عنوان شیوه‌ی تجلی یا شکل پدیداری ضروری ارزش باز می‌گرداند. با این همه، در حال حاضر، باید ماهیت ارزش را مستقل از این شکل بررسی کنیم» (آلمانی ص. ۵۲ / ترجمه‌ی فارسی، ص. ۶۸، حسن مرتضوی). حتی پس از این که این امر اتفاق افتاده است ما به‌هیچ‌وجه هنوز به چیزی شبیه یک پدیداری تجربی نائل نمی‌شویم که به‌طور بی‌واسطه داده شده باشد، بلکه از طریق تطور مفهومی دیالکتیکی که مارکس آن را با استادی کامل هم‌چون یک اثر هنری بی‌همتا، بی‌نظیرتر از هگل انجام داده است، ما از شکل ارزش توسعه‌یافته به شکل پول حرکت می‌کنیم، تا سپس در چهارمین زیربخش درخشان که اما برای خواننده‌ی مبتدی بالطبع بسیار مشکل است، پیرامون سرشت بت‌واره‌ی کالا، از راز برملا شده‌ی اطلاع پیدا کنیم که «ارزش» به‌هیچ‌وجه برابر با پیکر کالا و صاحبان پیکر کالاها، یک چیز واقعی فیزیکی و هم‌چنین مانند ارزش مصرفی یک رابطه‌ی ساده بین یک شیء موجود یا تولیدشده و تجلی یک نیاز انسانی نیست، بلکه بیش از هر چیز راز خود را «در زیر پوسته‌ی شیء‌وار رابطه‌ای پنهان بین دو شخص» برملا می‌کند که به یک شیوه‌ی تولید تاریخی و صورت‌بندی اجتماعی تعلق معین دارد، اما در تمام عصرهای تاریخی قبلی، شیوه‌های تولید و صورت‌بندی‌های اجتماعی به این شکل «به جامه‌ی شیء درآمد» کاملاً ناشناخته بود و برای شیوه‌های تولید و سازمان‌های اجتماعی آینده که دیگر مبتنی بر تولید کالایی نیستند نیز دوباره کاملاً زائد خواهد بود (نسخه‌ی پیش‌رو ص. ۸۳، به‌ویژه ص. ۸۸-۹۱).

از طریق این مثال، شکل روشن‌گر بازنمایی مارکس نه فقط از مزیت علمی و هنری پافشاری‌کننده‌ی الزام‌آوری برخوردار است، این فرم هم‌چنین نه تنها برای حفظ و توسعه‌ی بعدی نیست، بلکه تا عالی‌ترین حد، متناسب با گرایش علمی است که سمت‌گیری‌اش نابودی مبارزه‌طلبانه و دگرگونی انقلابی نظم اقتصادی — و اجتماعی سرمایه‌دارانه‌ی کنونی است. این شیوه هیچ لحظه‌ای به خواننده کتاب «سرمایه» اجازه نمی‌دهد که در مشاهده‌ی واقعیت‌ها و پیوستار واقعیت بی‌میانجی پدیدار شده آسوده‌خاطر توقف کند،

بلکه همه‌جا ناآرامی درونی را در هر آنچه موجود است، آشکار می‌کند. به‌طور خلاصه، این روش به عالی‌ترین درجه‌ای بر سایر روش‌های پژوهش تاریخ و جامعه‌شناسی تفوق دارد، زیرا: «درک ایجابی از وضعیت موجود، هم‌زمان متضمن درک نفی و نابودی ناگزیر نیز هست، زیرا دیالکتیک هر شکل انجام‌یافته را در جریان حرکت و بنابراین از لحاظ جنبه‌ی گذرای آن نیز درک می‌کند، زیرا نمی‌گذارد چیزی آن را تحت‌تأثیر خود قرار بدهد؛ زیرا در جوهر خود انتقادی و انقلابی است»، (فارسی، ص. ۴۲ / آلمانی).

هر خواننده‌ای که از [خوانش] سرمایه فقط به دنبال دریافت بعضاً برخی دیدگاه‌ها پیرامون کارکرد و گرایش‌های تکامل و توسعه‌ی جامعه‌ی کنونی نیست، بلکه می‌خواهد کل نظریه‌ی موجود در این اثر را به‌طور کامل و بنیادین درک کند، باید یک بار برای همیشه این ویژگی اساسی شیوه‌ی بازنمایی مارکس را بپذیرد. اگر کسی بخواهد به‌نوعی دست‌رسی «راحت‌تری» به کاپیتال پیدا کند و آن را نه از ابتدا تا انتها، بلکه به‌نوعی «معکوس» بخواند، فقط خود را فریب می‌دهد. در صورت دست‌زدن به چنین کاری قطعاً خود را به‌طور نمونه از زحمت پرداختن و آشنایی با شماری از «قوانین» پیرامون پیوستاری «نرخ و مقدار ارزش اضافی» در فصل نهم خلاص می‌کند که فقط تحت این فرض معتبر است که از امکان ارزش اضافی نسبی که در فصل بعدی به آن پرداخته می‌شود، به‌طور کامل صرف‌نظر شود تا پس از بسط «انتزاعی» قوانین ارزش اضافی در فصل‌های بعدی، در نهایت در فصل چهاردهم درک کنیم که «از یک نقطه‌نظر معین به‌نظر می‌رسد که تفاوت بین ارزش اضافی مطلق و نسبی به‌طور کلی بی‌معنا است»، زیرا مشخص می‌شود که «ارزش اضافی نسبی مطلق است و ارزش اضافی مطلق، نسبی است» و هر دو درواقع فقط جنبه‌های انتزاعی ارزش اضافی واقعی مشخص هستند — که بازهم هنوز جنبه‌ای بی‌نهایت انتزاعی را بازنمایی می‌کند که در تحلیل نهایی به سمت تجلیات واقعی واقعیت اقتصادی پیرامون ما حرکت می‌کند. اما دقیقاً بر شالوده‌ی این روش فرسخت [streng] که هیچ چیزی را به حال خود نمی‌گذارد و هیچ چیزی را از تجربه‌ی سطحی و از پیش‌داوری عمومی، پیشاپیش بدون بررسی قبلی نمی‌پذیرد، سراسر برتری صوری علم مارکسی بنا شده است. اگر این ویژگی از «سرمایه» به‌طور کامل حذف شود، در واقع به دیدگاهی فاقد هرگونه جنبه‌ی علمی می‌رسیم، دیدگاهی که مارکس آن را به شدت به‌سخره گرفت: «اقتصاد عامیانه» به‌لحاظ نظری پیوسته «در تضاد با قانون پدیده، به ظاهر تکیه می‌کند» (ترجمه‌ی فارسی حسن مرتضوی، ص. ۳۴۱) و در عمل نهایتاً از منافع آن طبقه‌ای دفاع می‌کند که در واقعیت لحظه‌ی معین، بی‌میانجی موجود، همان‌طور که هست احساس امنیت و رضایت می‌کند، بدون این که چیزی از آن بداند یا بخواهد بداند که به این واقعیت به‌عنوان واقعیت ژرف‌تر و به‌سختی قابل‌درک، اما به همان اندازه که امر

مسلم واقعیت، هم‌چنین تغییرات دائمی، شکل‌گیری، زوال اشکال کنونی و گذار به اشکال نوین هستندگی آتی و قانون تمام این تغییرات و تحولات نیز تعلق دارد. با این حال چنین خواننده‌ای که اساساً آماده است که تا با روند فکری «سرمایه» آشنا شود، مناسب‌تر است که قبل از مطالعه‌ی فصل نهم، چند صفحه از فصل چهاردهم را مرور کند تا از این طریق حداقل با راهی آشنا شود که در آن در فصل نهم، و در نگاهی دقیق‌تر، روند فکری‌ای که بسیار زودتر آغاز شده، رو به به جلو حرکت می‌کند.

این رابطه‌ی «دیالکتیکی» که در این جا با برخی مثال‌ها به تصویر کشیده شده است، رابطه‌ی بین اشکال کاملاً انتزاعی اولیه و اشکال بعدی دائماً مشخص‌تر پرداختن به برابریستای تجربی واحد و همانند، یا رابطه‌ای است که از طریق آن به نظر می‌رسد که توالی طبیعی مشاهده‌ی واقعیت که در زندگی غیرعلمی به‌عنوان «طبیعی» تلقی می‌شود، به‌طور رسمی وارونه شده یا «روی سر ایستاده» است و این موضوع شامل کل ساختار «سرمایه» می‌شود. همان‌طور که مارکس بارها صریحاً توضیح داده است، در تحلیل او قبل از فصل هفدهم هنوز هیچ مفهومی از «دستمزد» وجود ندارد، بلکه فقط مفهوم «ارزش» (و هم‌چنین قیمت) «کالای نیروی کار» وجود دارد؛ نخست در فصل هفدهم است که از این مفهوم با بسط مفهومی قبلی مفهوم دیگری به‌نام دستمزد استنتاج می‌شود که «در سطح جامعه‌ی بورژوایی، مزدکار مانند قیمت کار جلوه می‌کند».

این شیوه‌ی «دیالکتیکی» بازنمایی «سرمایه» نیز با چیز دیگری مرتبط است که درک آن برای کسانی که با دیالکتیک آشنا نیستند (بنابراین برای بخش اعظم خوانندگان امروزی، صرف‌نظر از میزان تحصیلات‌شان) دشوار است. این موضوع به استفاده‌ی مارکس در کل کتاب «سرمایه» و دیگر آثارش از مفهوم و اصل «تضاد» و به‌ویژه «تضاد» بین به‌اصطلاح «ذات» و «پدیدار» برمی‌گردد. «اگر شکل پدیداری و ذات اشیاء بی‌میانجی بریک‌دیگر منطبق شوند، آنگاه تمام علم زائد است». خواننده‌ی سرمایه باید به این اصل بنیادی علم مارکسی و ملاحظاتی که اغلب در «سرمایه» مطرح شده‌اند، عادت کند، بدین‌معنا که این «تضاد» بازنمایی شده در یک مفهوم یا قانون یا فرمول به‌طور نمونه [تضاد] در «سرمایه‌ی متغیر» در حقیقت چیزی برعلیه استفاده از این مفهوم بیان نمی‌کند، بلکه «تنها ... بیان‌گر تضاد درون‌مانده‌ی تولید سرمایه‌داری هستند» (این ویراست، ص. ۲۱۳ / ترجمه‌ی فارسی، حسن مرتضوی، ص. ۲۴۵).

یک واکاوی دقیق‌تر از بسیاری از این موارد و نمونه‌ی اخیر بیان‌شده توسط خود مارکس پیرامون «سرمایه‌ی متغیر» نشان می‌دهد که «تضاد» ظاهری در واقع وجود ندارد، بلکه فقط از طریق شیوه‌ی بیان اختصاراً

نمادین یا کژبرداشت به دلایل دیگر، چنین وانمود می‌شود. در جایی که این گونه حذف ساده‌ی تضاد ممکن نیست، مخالفان ضددیالکتیکی این تناقض را که در یک ارتباط استنتاجی مفهومی به‌عنوان یک علم دقیق ظاهر می‌شود، باید با گفته‌ی گوته پیرامون تمثیل‌ها تسلی داد که قبلاً مهرینگ در واکاوی جالب خود پیرامون سبک مارکس یادآوری کرده است:

«شما نباید تمثیل‌ها را از من دریغ کنید، وگرنه نمی‌دانم که چگونه افکار خود را توضیح بدهم».

در واقع نیز مارکس در بسیاری از فرازهای مهم اثرش با به‌کار بستن زبردستی هنری «دیالکتیکی»، تضادها بین هستی واقعی اجتماعی و آگاهی حاملان آن، رابطه‌ی بین گرایش ژرف‌تر اصلی و «گرایش‌های متضاد» بدو آخشی شده یا حتی بیش از حد خنثی توسط «گرایش‌های مخالف» در تکامل تاریخی و خود تنش‌های واقعی طبقات اجتماعی که با یک‌دیگر مبارزه می‌کنند را به‌عنوان بسیاری از «تضادهایی» که در تمام موارد، خصلت و ارزش نه یک تمثیل پیش‌پافتاده، بلکه پیوستاری عمیق روشن‌گرانه بازنمایی کرد. این امر هم‌چنین پیرامون مفهوم دیالکتیکی دیگر که در «سرمایه» کم‌تر، اما در جاهای مهم تعیین‌کننده مطرح شده (به‌طور نمونه در این ویراست: ص. ۲۹۸، ۴۶۴، ۵۳۸، ۷۲۰) است، یعنی تبدیل کمیت به کیفیت یا تبدیل یک مفهوم، یک چیز یا یک رابطه به ضد (دیالکتیکی) خود، نیز صادق است.

منبع:

Karl Marx, Das Kapital, Kritik der politischen Ökonomie Ungekürzte Ausgabe nach der zweiten Auflage von 1872 mit einem Geleitwort von [Karl Korsch](#) aus dem Jahre 1932

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4ya>

انتخاب ترامپ چه معنایی دارد؟

پیرامون تلاشی برای نخستین ترانزنامه در پنج درس

۲۴ ژانویه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: مارتین کروناور

ترجمه‌ی: کمال خسروی

توضیح مترجم: متن کوتاه پیش رو، هرچند تلاشی شتابزده و عمدتاً جامعه‌شناختی برای صورت‌بندی علل پیروزی ترامپ در انتخابات اخیر آمریکاست، حاوی نکاتی قابل توجه و دلالت‌هایی بر جامعه‌ی آمریکا و جوامع همانند آن نیز هست که بسا از قصد و ابعاد مورد نظر نویسنده فراتر می‌روند. این متن در تازه‌ترین شماره‌ی نشریه‌ی **پروکلا** [PROKLA] انتشار یافته است. مارتین کروناور [Martin Kronauer] جامعه‌شناس آلمانی، عضو شورای علمی و مشورتی تحریریه‌ی **پروکلا** و استاد مدرسه‌ی عالی اقتصاد و حقوق در برلین است.

چکیده: از انتخاب دوباره‌ی دونالد ترامپ می‌توان پنج درس گرفت که باید به‌خوبی فهمیده شوند: [اول] این که امکان الغای دموکراسی به‌گونه‌ای دموکراتیک از طریق انتخابات وجود دارد؛ [دوم] این که ترامپ نه‌بهرغم ابتدای مبارزه‌ی انتخاباتی‌اش بر شریانه‌ترین عناصر تاریخ و جامعه‌ی آمریکا، بلکه دقیقاً به دلیل اتکا بر آن‌ها انتخاب شده است؛ [سوم] این که او موفق شد طبقات پائین را با دفاع بی‌رحمانه از بازارگرایی افراطی دور خود جمع کند؛ [چهارم] این که در این اقدامات، دست‌کاری و تحریک احساسات — که چپ آکادمیک اغلب به‌های چندانی برای آن قائل نیست — نقش ایفا نموده است و [سرانجام پنجم] این که با اتحاد ترامپ/ماسک، سرکردگان مرتبه‌ی تازه‌ای از مدرنیزاسیون سرمایه‌دارانه به‌قدرت رسیده‌اند.

۱

در ششم نوامبر ۲۰۲۴ پیتر بیکر در **نیویورک تایمز** می‌نویسد: «برای نخستین بار در تاریخ، آمریکایی‌ها یک جنایت کار [قانوناً] محکوم‌شده را به‌عنوان رئیس جمهور برگزیده‌اند. آن‌ها کسی را دوباره به قدرت رسانده‌اند که کوشیده است تصمیم قبلی رأی‌دهندگان را ملغا کند و درخواست کرده است قانون اساسی از اعتبار ساقط شود تا او بتواند مقامش را حفظ کند، کسی که اعلام کرد در نخستین روز انتخاب دوباره‌اش یک دیکتاتور خواهد بود و سوگند یاد کرد از مخالفان و حریفانش انتقام بگیرد.» [۱] به‌عبارت دیگر، اکثریت رأی‌دهندگان آمریکایی خود را مختار دانست مردی را در مقام «رهبر» خود انتخاب کند که قول داد زندگی اجتماعی را که قرار است به‌لحاظ سیاسی بر آزادی استوار باشد، ویران کند. این نخستین درسی است که باید آن را ثبت کرد و در سراسر معنا و اهمیتی که برای عصر حاضر دارد، تازه درکش را آغاز کرد.

۲

دونالد ترامپ نه به‌رغم، بلکه به‌دلیل شناخت‌هایش، زن‌ستیزبودنش، تنفرش از هم‌جنس‌گرایی، نژادپرستی‌اش، تحقیرش نسبت به دموکراسی و نمایش آشکار این تحقیر، انتخاب شد. او با ژست قانون‌شکن و شورش‌گر علیه جامعه‌ی روشن‌فکری نیویورک و جامعه‌ی سیاسی واشینگتن وارد میدان شد. این ژست مورد تکریم و احترام قرار گرفت و این درس دومی است که باید فهمید. مفسرانی که به تردستی ترامپ در مبارزه‌ی انتخاباتی گواهی می‌دهند و در او نمایش‌گر [شومنی] طرار می‌بینند، به نادیده گرفتن فریب‌کاری مگاکسی اخلاقی که این انتخابات آشکارش کرده است، یاری می‌رسانند. برعکس، ریچارد سنت [Richard Sennett] به‌صراحت می‌گوید: ترامپ «خصائل اهریمنی انسان‌ها را بیدار می‌کند.» [۲] استناد او به شریانه‌ترین عناصر در تاریخ آمریکا — مانند نژادپرستی، زهد ریاکارانه، فساد و کلبی‌مسلكی سیاسی — است. با این حال، بسیار خام‌سرانه می‌بود اگر می‌پذیرفتیم که پدیده‌هایی همانند در اروپا ممکن نیستند.

۳

تبلیغات انتخاباتی ترامپ، پشت صورتک شورش علیه «نخبگان»، در نخستین نگاه ائتلاف‌هایی بسیار نامحتمل را پدید آورد: بین میلیون‌ها رأی‌دهنده‌ی ناراضی در طبقات متوسط و پائین و مبارزان مرتبه‌ای

تازه از بازارگرایی افراطی و بی‌رحمانه. امکان‌پذیر بودن و شدن این امر، درس سوم است. اما این کام‌یابی چگونه میسر شد؟

از طریق بسیج احساسات علیه دولت و به‌ویژه دولت مرکزی که در آمریکا ریشه‌ای بسیار ژرف دارد. به پیروی از این احساسات، «نخبگان» در نخستین گام نمایندگان جامعه‌ی سیاسی واشینگتن هستند. ترامپ موفق شد دموکرات‌ها را با «نخبگانی» هم‌هویت بنمایاند که دور از مردم دست به حراج آمریکا زده‌اند؛ به مهاجران، به چینی‌ها و به اروپا. دموکرات‌ها نه خواستند و نه توانستند به‌سادگی ورق را برگردانند و به‌جای آن به این دشنام‌ها متوسل شدند که یک میلیارد، دلال معاملات ملکی، فرارکننده از پرداخت مالیات و ورشکسته‌ای چندباره، اینک نقش سخن‌گوی عامه‌ی مردم را بازی می‌کند. اما ثروت در آمریکا عیب و نقص نیست، بلکه نشانه‌ی کام‌یابی در پی‌گیری رویای آمریکایی است؛ اجبار به پرداخت مالیات از نظر بسیاری از آمریکایی‌ها وظیفه‌ای در قبال جامعه و زندگی اجتماعی نیست که فرد عضوی از آن است، بلکه نشانه‌ی نآزادی است. اسطوره‌ی روزگار بنیان‌گذاری آمریکا، در یک **واژگونی فرهنگی**، کماکان در آگاهی آمریکائیان طنین‌انداز است، هرچند سالیان دراز است که شالوده‌اش در مناسبات اجتماعی از میان رفته است.

اما دموکرات‌ها هم‌چنین از این رو نتوانستند ورق انتقاد از نخبگان اقتصادی را بازی کنند، چرا که نمایندگان آن‌ها نیز به‌نوبه‌ی خود به نخبگان تعلق داشتند. زمانی که هیلاری کلینتون پس از شکستش در انتخابات رأی‌دهندگان به ترامپ را «حقارت‌بار» نامید، نه فقط احساس کوچک‌شماری عمیق شخصی‌اش را نسبت به آن‌ها، بلکه فاصله گرفتن روزافزون حزبش از رأی‌دهندگان پیشین همیشگی و وفادار را بیان می‌کرد. پیش از او، تبلیغات انتخاباتی او باما قادر بود رأی‌دهندگان وفادار را بار دیگر بسیج کند؛ تبلیغات انتخاباتی بایدن هنوز از اکراه نسبت به شخص ترامپ تغذیه می‌کرد؛ برعکس، هریس دیگر قادر نشد در مقیاسی بسنده و درخور به رأی‌دهندگان وفادار دست یابد، هرچند بایدن خود را حامی سندیکاها و کارگران اعتصابی اعلام کرده بود و سیاست‌های اقتصادی و صنعتی او ثمربخش بودند. در عوض هریس، بین گروه‌های دارنده‌ی درآمدهای بالا با تأیید و توافق‌های بیش‌تری روبرو شد، اما ناامیدی از دموکرات‌ها و روی‌گردانی از آن‌ها نقش تعیین‌کننده‌تری از تمایل به ترامپ ایفا کردند. [۳] ترامپ تقریباً ۳ میلیون رأی بیش‌تر از هریس به‌دست آورد، در حالی که هریس شش‌ونیم میلیون رأی را در قیاس با انتخابات بایدن در ۲۰۲۰ از دست داد. این انتخابات هم‌چنین نشان داد که انشقاق طبقاتی سیاسی به موازات سطح درجه‌ی تحصیلات تعمیق بیش‌تری یافته است.

اهمیت احساسات و هیجانات و بسیج آن‌ها چهارمین درس این انتخابات است. در این میان، در کنار و در پیوند با ضد-دولت‌گرایی و اسطوره‌ی آمریکایی، تحریک و بسیج ترس‌ها، دست در دست با آن‌ها، نقش تعیین‌کننده‌ی برعهده‌ی وعده و وعید برای رستگاری ملی‌گرایانه نهاده بود. ترامپ با دروغ‌ها و با تحریک ستیزه‌جویی به‌نحوی هدف‌مند ترس‌ها را بیش از پیش برانگیخت. این ترس‌ها توانستند تأثیر فروپاشنده‌ی خود را به‌شیوه‌ای تا آن‌زمان غیرقابل تصور انکشاف دهند، زیرا در این فاصله بخش بزرگی از جمعیت آمریکا اطلاعاتش را از مجرای رسانه‌هایی اجتماعی به‌دست می‌آورد که هدف‌شان فقط تقویت خود و کسب سود از راه جار و جنجال است. این تبلیغات برای برانگیختن ترس‌ها و برای وعده‌ی رستگاری به‌ویژه بر انسان‌هایی اثر گذاشتند که زیر فشار تورم رنج می‌بردند و کسانی که — به اعتراف خودشان — رونق اقتصادی به‌لحاظ مالی به آن‌ها نرسیده بود. [۴]: رأی‌دهندگانی که هرچند خود رگ و ریشه‌های مهاجر داشتند، به‌دلیل شرایط مبهم و بی‌ثبات کسب و کار، از رقابت با مهاجرین تازه‌ای می‌هراسیدند که آماده بودند تحت شرایط وخیم‌تر کار کنند؛ بر انسان‌هایی که بیش‌تر از آن‌ها که بتوانند از جهانی‌سازی سودی ببرند در معرض پی‌آمدهای آن بودند. (حتی در دور اول انتخاب ترامپ، منطقه‌هایی که از رونق اقتصادی بیش‌تری برخوردار بودند، بیش‌تر به دموکرات‌ها رأی دادند). ترامپ توانست حتی از رأی گروه‌هایی که سنتاً به دموکرات‌ها رأی می‌دهند (مانند اسپانیایی‌زبانان آمریکای جنوبی و آفریقایی آمریکایی‌ها ...) به سود خود بکاهد.

چپ آکادمیک اهمیت احساسات هیجانی و بسیج کردن آن‌ها را دست‌کم می‌گیرد. این چپ به آن سو گرایش دارد که وقتی سخن بر سر «منافع» است، به روایتی اکونومیستی و به‌لحاظ مارکسیستی بی‌آزار از **انتخاب عقلایی** بیاویزد و از این رو در هر حال به زمینه‌ای از اقبال نسبت به این احساسات و هیجانات بنگرد که به‌لحاظ «اقتصادی» هموار شده است، اما نه به خود این احساسات و هیجانات. این ضعف نخستین بار در سال‌های دهه‌ی ۱۹۳۰ و به‌هنگام عروج نازی‌ها آشکار شد و از جمله از سوی ارنست بلوخ، ویلهلم رایش، ارنست نیکیش (نویسنده‌ی کتاب «**قلمرو اهریمنان دون پایه**») و در میان تبعیدیان محفل ماکس هورکه‌ایمر مورد بحث و بررسی قرار گرفت. علت این دست‌کم گرفتن آشنا و دم‌دست است: برای چپ متعهد به روشن‌گری ممنوع است که به‌نوبه‌ی خود به دست‌کاری و تحریک احساسات دست یازد. افا یلوس [Eva Illouz] در کتاب مهم خود زیر عنوان «**احساسات غیردموکراتیک**» سوءاستفاده از

احساساتی مانند ترس، تنفر، کین جویی و وطن پرستی و تأثیر آن‌ها را با کاربرد نمونه‌ی مربوط به اسرائیل و حمایتی که نتانیاهو، از قضا از سوی گروه‌هایی از مردم یهود که بیش‌ترین تبعیض‌ها را متحمل شده‌اند، نشان داده و در طرح این نمونه همواره تشابهات آن با ترامپ را یادآور شده است.

۵

آن‌چه را ترامپ به‌هنگام انتخابش اعلام کرده است، باید جدی گرفت. با شتابی که او حتی پیش از تحلیفش در مقام ریاست جمهوری، در نامیدن نامزدهای خود برای مقامات کلیدی در دولت دارد و جنبه‌های شخصیت، کفایت و صلاحیتی که او برای گزینش این افراد در نظر گرفته است، یادآور همان شتابی است که نازی‌ها در نخستین ماه‌های پس از تسخیر قدرت، تصمیمات تعیین‌کننده و بازگشت‌ناپذیر خود را اتخاذ کردند. هدف این تصمیمات فروپاشی و تاراج ساختارهای فدرال و هم‌هنگام مرتبه‌ای تازه از دوران مدرن سرمایه‌داری است. این، پنجمین درس است که پی‌آمدهای آن هنوز قابل پیش‌بینی نیستند.

در تاریخ اخیر آمریکا هیچ نامزد مقام ریاست جمهوری مانند ترامپ وجود ندارد که پیشاپیش و در جریان مبارزه‌ی انتخاباتی با میلیاردرهایی متحد شود که مدافع آشکارِ رها کردن سرمایه‌داری از هرگونه مهار و قید و بند دموکراتیکی هستند. پیتِر تیل [Peter Thiel] و ایلان ماسک مبلغان پُرجنجال نئولیبرالیسم در مرتبه‌ای بسیار گسترش‌یافته‌اند و به آن عمل می‌کنند. کوئین اسلوبُدیان [Quinn Slobodian] این افراد و هم‌پالکی‌های‌شان را در کتابش زیر عنوان «**سرمایه‌داری بدون دموکراسی**» زیر ذره‌بین واکاوانه قرار داده است. اتحاد ترامپ و ماسک دقیقاً شخصیت‌یابی اراده‌ی سیاسی معطوف به مدرنیزاسیونی رادیکال و ضدِ جامعه است که افسارگسیختگی نیروهای مولده‌ی دوران دیجیتال را، رها از همه‌ی محدودیت‌های سیاسی مقیدکننده‌ی سودجویی، طلب می‌کند. درهای این اتحاد برای گسترش باز است. مارک زاکربُگ با زانو زدن در برابر ترامپ می‌بایست از این پاداش برخوردار شده باشد که مطمئناً هیچ مداخله‌ی تنظیم‌کننده‌ای از سوی دولت، امپراتوری «متا»ی او را تهدید نخواهد کرد. جف بزوس نیز به‌دلایلی همانند به هم‌سرایان مجیزگوی ترامپ پیوسته است.

البته قضیه‌ی ترامپ منطقی‌اً استوار و درخود سازگار نیست. عشق اخیراً کشف‌شده‌اش به ماشین‌های برقی (ماسک) مانع از آن نیست که او عشق قدیمی‌اش به ماشین‌های بنزینی و گازوئیلی و نیز به صنایع نفت و گاز را کماکان حفظ کند. این‌که چه کشاکش‌هایی بین این منافع پدید خواهند آمد و این‌که اصلاً پدید آیند، پس از این آشکار می‌شود. از هم‌اکنون نشانه‌هایی از سوی شرکت‌ها و ایالت‌هایی در آمریکا هویدا

شده، دال بر این که آن‌ها به هیچ‌وجه حاضر نیستند از حمایت‌هایی که دولت بایدن برای تغییر و تحولات اکولوژیکی وعده‌اش را داده بود، صرف‌نظر کنند. هم‌چنین روشن خواهد شد که اعلام تخصیص تعرفه‌های گمرکی — برای پاس‌داری از حمایت رأی‌دهندگان — تا کجا با ائتلافی سازگار است که ترامپ با ماسک و دیگر افراطی‌های هوادار بازار دارد.

اما از هم‌اکنون قابل پیش‌بینی است که با انتصاب ماسک به مدیریت اداره‌ای که برای «کارآیی امور دولتی» که تازه باید اختراع شود و با گزینش اشخاصی آشکارا ناشایست، اما وفادار، برای زنجیره‌ای از وزارت‌خانه‌ها (از جمله بهداشت و آموزش)، هدف از تغییر و تجدید ساختمان این نهادها، سلب هویت از آن‌هاست. قابل تصور است که برای این کار، برنامه‌های تأمین اجتماعی‌ای قربانی شوند که تأمین مالی آن‌ها به‌طور کلی یا بعضاً به کمک دولت مرکزی وابسته است و تاکنون نصیب افرادی با درآمد پائین می‌شده است. این امر که سیستم فدرال آمریکا در قیاس با آلمان استقلال به‌مراتب بیش‌تری برای تک تک ایالت‌ها قائل است، احتمالاً به آن‌جا راه خواهد برد که در ایالت‌های تحت حاکمیت دموکرات‌ها، پی‌آمدهای این اقدامات تأثیر کم‌تری از ایالت‌های تحت حاکمیت جمهوری‌خواهان داشته باشد و از این طریق نابرابری‌های منطقه‌ای بیش از پیش افزایش یابند. اما مهم‌تر از هر چیز دیگر، اداره‌ی تازه‌ی مورد نظر ترامپ برای «کارآیی امور دولتی»، در و دروازه را به‌روی تاراج منابع ملی و داخلی از سوی ملازمانش خواهد گشود. نمونه‌ای دم دست برای چنین امکانی، نامزدی یکی از نزدیکان ماسک برای ریاست ناسا [NASA] است، از نزدیکان کسی چون ماسک که هم‌اکنون با دم و دستگاه شرکتش و بنا به سفارش ناسا، دست اندرکار تسخیر فضاست.

سرانجام، راستای سیاست ترامپ در انتخاب اشخاص نهایتاً این است که مقامات کلیدی در مراجع تحقیق و رسیدگی و پی‌گیری جرائم کیفری (مانند اف. بی. آی) را به پیروانش بسپارد تا پایه‌های قدرت خود را تضمین کند و، دست‌بازی که دیوان عالی داوطلبانه به او اعطا کرده است از این امتیاز برخوردار باشد تا مخالفانش را تهدید کند یا آن‌طور که پیش‌تر اعلام کرد، از آن‌ها انتقام بگیرد. البته همه‌ی این اقدامات نمی‌تواند بدون مقاومتی از جانب دادگستری، ادارات و احتمالاً هم‌حزبی‌های ترامپ صورت پذیرد، اما مناسبات قدرت در آمریکا — با توجه به جایگاه قدرت‌مند مقام ریاست جمهوری — به‌نحوی مهیج و ترسناک [dramatisch] تغییر خواهند کرد.

یادداشت‌ها:

[۱]. «[آمریکای ترامپ](#): بازگشت پیروزمندانه‌ی نشانه‌های کشوری متفاوت».

[۲]. «[دونالد ترامپ](#) خصائل اهریمنی انسان‌ها را بیدار می‌کند»

[۳]. نقد مشروع گابریل وینانت به سیاست حزب دموکرات، زیر عنوان «[خروج راست](#)». با تشکر از تیل رادریسکه برای اشاره‌اش. بنگرید به نوشته‌ی [نات کوهن](#) زیر عنوان «چگونه دموکرات‌ها پایه‌ها و پیام‌شان را از دست دادند».

[۴]. این نکته را که آمار اقتصاد کلان تا چه اندازه‌ی اندکی گویای شرایط زندگی و درآمد انسان‌ها در جامعه‌ی آمریکایند، جامعه‌ای که هرچه بیش‌تر نابرابر می‌شود، [کارن پترو](#) پیشاپیش و یک سال پیش از انتخابات در نوشته‌ای در [نیویورک تایمز](#)، زیر عنوان «چرا رأی‌دهندگان خریدار شعارها درباره‌ی آمار اقتصادی بایدن نیستند؟»، یادآور شده است.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4z2>



امپراتوری و امپریالیسم

مایکل هارت و آنتونیو نگری در مناظره‌ای بین‌المللی

۵ فوریه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: الیا زارو

ترجمه‌ی: ساسان صدقی‌نیا

چکیده: مفهوم «امپراتوری» در نظریه‌ی سیاسی آنتونیو نگری و مایکل هارت، به یک حاکمیت «پسامدرن» جدید اشاره دارد که قادر به اداره‌ی انباشت سرمایه در عصر بازار جهانی است. «امپراتوری» به‌مثابه‌ی مفهومی ارائه می‌شود که می‌تواند از آموزه‌های مرتبط با امپریالیسم فراتر رفت، آموزه‌هایی که از نظر این دو نویسنده دیگر برای ارائه‌ی تفسیری صحیح از پویای جاری در دنیای جهانی شده مناسب نیستند. تقابل مفهومی بین «امپراتوری» و «امپریالیسم» در مقاله‌ی زیر روشن می‌شود و تصویری از بحث‌های بین‌المللی ناشی از انتشار نظریه‌های هارت و نگری به منظور ارائه‌ی مواضع مختلف و نشان دادن نقاط قوت، ابهامات و تناقضات آن‌ها ارائه می‌شود.

نخستین ویراست کتاب **امپراتوری** اثر آنتونیو نگری و مایکل هارت را انتشارات دانشگاه هاروارد در سال ۲۰۰۰ منتشر کرد. این اثر به نقطه‌ی عطفی در نظریه‌ی سیاسی معاصر و هسته‌ی قانونی یک بسط نظری تبدیل شد که تا به امروز ادامه دارد. [۱]

هارت و نگری گذاری از جهان مدرن و پارادایم‌های آن را نظریه‌پردازی می‌کنند. از نظر آن‌ها این گسستی است واقعی از استعمارزدایی که از دهه‌ی ۱۹۶۰ و بحران فوردیسم در دهه‌ی ۱۹۷۰ آغاز و با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و استقرار بازار واحد جهانی تثبیت می‌شود. تنش بین فقدان کامل محدودیت (فضایی و زمانی) برای گردش سرمایه در مقیاس جهانی و محدودیت ذاتی حاکمیت مدرن، به گفته‌ی این دو نویسنده، منشأ بحرانی در دولت‌های ملی است که امروزه دیگر قادر به ارائه‌ی خود به‌عنوان ساختارهای اساسی مرجعیت ژئوپلیتیکی برای سرمایه نیستند. بحران دولت-ملت‌ها، به گفته‌ی هارت و نگری، نشان دهنده‌ی ضرورت کنار گذاشتن آموزه‌ی امپریالیسم است که مبتنی بر تقسیم فضایی است و دیگر برای تحلیل پویایی‌ها و تحولات سرمایه‌داری معاصر مفید نیست. بنابراین، مفهوم «امپراتوری» به‌عنوان مدل جدید حکمرانی، ایده‌ای از حاکمیت پسامدرن است که قادر به اداره‌ی انباشت سرمایه در عصر مالی‌سازی و سرعت بالای پیشرفت‌های فناوری است و در دسته‌بندی‌های سیاسی در تقابل با مفهوم «امپریالیسم» قرار می‌گیرد.

کتاب **امپراتوری** در سطح جهانی منتشر شد و انتشار آن بحث‌های بسیار گسترده‌ای را برانگیخت و محافل دانشگاهی و جنبش‌های اجتماعی در سراسر جهان را تحت تأثیر قرار داد. [۲] این بحث‌ها بسیار گسترده و پیچیده‌اند که در رابطه با آن‌ها، دو جنبه‌ی خاص — اساسی و مرتبط با یک‌دیگر — مورد تفسیرهای نادرست و نقدهای تند قرار گرفته‌اند: ایده‌ی بحران حاکمیت مدرن و نتیجه‌گیری متعاقب آن مبنی بر «پایان امپریالیسم» در دنیای جهانی شده.

مقاله‌ی حاضر بر این دو نکته تمرکز دارد و قصد دارد کار هارت و نگری را با تفسیرهای مختلفی که برانگیخته، مقایسه کند تا به درک کاملی از اندیشه‌ی آن‌ها و خود مفهوم «امپراتوری» دست یابد. بنابراین ابتدا به نقشی که هارت و نگری برای دولت-ملت‌ها در بستر «امپراتوری» قائل هستند می‌پردازد و برداشت‌های نادرست اصلی از نظریه‌ی سیاسی آن‌ها را مشخص می‌کند. در یک توافق کلی، این تفسیرها بر این باورند که نویسندگان کتاب **امپراتوری** مدعی زوال حاکمیت مدرن در دنیای جهانی شده هستند. بنابراین آن‌ها ایده‌ی «حاکمیت امپراتوری» را نقد می‌کنند، چرا که اساساً عملکردی را که هارت و نگری به دولت-ملت‌ها در پویای جهانی نسبت می‌دهند، نادیده می‌گیرند. پس از روشن شدن این جنبه، بخش

دوم مقاله به موضوع «پایان امپریالیسم» اختصاص یافته است. در اینجا نقدهای مهم‌تری که به این کتاب وارد شده، بررسی می‌شوند. در این مورد، موضوع بیش‌تر رد پیش‌فرض مفهوم امپراتوری است تا عدم درک آن.

در واقع این مفسران، آموزه‌های مارکسیستی سنتی پیرامون امپریالیسم را در مقابل «امپراتوری» قرار می‌دهند و نظریه‌ی هارت و نگری را از دیدگاه تحلیلی و عملی مضر می‌دانند و این نظریه را تحریف‌کننده‌ی فرایندهای واقعی انباشت سرمایه و ناتوان در هدایت صحیح کنش سیاسی ضدسرمایه‌داری می‌دانند. در واقع، همان‌طور که در بخش آخر اشاره خواهد شد، با استفاده از مقوله‌های مارکسی «تبعیت صوری» و «تبعیت واقعی» سرمایه در دنیای جهانی‌شده، مفهوم «امپراتوری» می‌تواند تفسیری مناسب از این فرایندها ارائه دهد.

۱. یک مدرنیته‌ی جدید؟ یک حاکمیت جدید؟

مفهوم حاکمیت برای درک دوگانگی امپراتوری - امپریالیسم اساسی است. گسترش مرزهای دولت-ملت، در واقع منجر به گسترش حاکمیت دولت-ملت به بیرون و فراسوی فضایی می‌شود که از قبل آن را سازمان‌دهی می‌کرد. موضع هارت و نگری در کتاب *امپراتوری* که نگارش آن در ۱۹۹۷ به پایان رسید، [۳] با تزه‌های آن دسته از محققانی که در آستانه‌ی هزاره‌ی جدید با صفت «ابرجهان‌گرایان» شناخته می‌شدند، همسان دانسته شده است؛ کسانی که بر غلبه‌ی قطعی بر الگوی دولت-ملت در مواجهه با جهانی شدن تأکید داشتند، در مقابل «نهادگرایان نو» قرار داشتند که بر نقش تجدیدشده و تعیین‌کننده‌ی دولت در عرصه‌ی جهانی تأکید می‌کردند. به گفته‌ی هارت و نگری، در دوران پسامدرن، دولت-ملت و مرزهای آن دچار بحران و «فضای امپراتوری» گشوده می‌شود، فضایی که مرکز قدرتی با تعریف سرزمینی مشخصی ندارد و بر مرزهای ثابت استوار نیست. این سازوبرگی است از قوانین «غیرمتمرکز و فاقد محدودیت جغرافیایی» با «مرزهای باز و در حال گسترش». [۴]

مهمت موتمن، نظریه‌پرداز اهل ترکیه، این انگاره‌ی فضایی بدون سرزمین مشخص را به چالش می‌کشد؛ او استدلال می‌کند مفهوم قلمروزدایی ویژگی متمایزکننده‌ی «امپراتوری» نیست چرا که «سرمایه‌داری جهانی، فرایندی است که ضمن قلمروزدایی، بلافاصله به بازقلمروگذاری می‌پردازد.» به عقیده‌ی او «سرزمین‌محوری و تمرکز، جنبه‌های اساسی خود مفهوم امپراتوری، چه قدیمی و چه جدید، هستند.» [۵] به نظر نویسنده، هارت و نگری از تشخیص تمرکزی که در مقیاس جهانی نهادهای مالی و بین‌المللی هم‌چون بانک جهانی، سازمان تجارت جهانی و صندوق بین‌المللی پول انجام می‌دهند، غافل‌اند؛ نهادهایی که مسئول ایجاد تمرکز شدیدی‌اند که در آن «مرکز همانا غرب است.» [۶]

نویسندگان دیگری [۷] هم با نقد ایده‌ی پسامدرنیته‌ی فاقد مرز مشخص هم‌سو هستند، به‌خصوص در ارتباط با نادیده گرفتن نقش رهبری آمریکا. [۸] به گفته‌ی مارک لُفی و یوتا وِلدِس این ادعا که وجود فضایی بین‌المللی و جهانی به معنای ناپدید شدن مرزهاست، نادرست است. برعکس، «عرصه‌ی بین‌المللی با "فضای هموار" مشخص نمی‌شود: مرزها در حالی که تغییر شکل می‌یابند، هم‌چنان مهم باقی می‌مانند. گاهی اوقات نازک‌تر و در مواردی دیگر ضخیم‌تر می‌شوند.» [۹] به‌طور کلی، از هارت و نگری به دلیل عدم تشخیص نقش دولت-ملت‌ها در سطح جهانی انتقاد می‌کنند. دستگاه سیاسی-سرزمینی که از زمان صلح وستفالی به این سو پدید آمد، اگرچه در حال تغییر شکل است، به جای آنکه ناپدید شود، هم‌چنان زنده و پابرجاست. بنا به تزان ال. کوهن [۱۰] نقش دولت-ملت به‌عنوان عامل اصلی دریافت یا تولید حق در پویایی جهانی هم‌چنان مهم است. او در همین زمینه، بر «بین‌المللی شدن دولت» و نه زوال آن تأکید دارد. این بین‌المللی شدن با این واقعیت مشخص می‌شود که لُفی و وِلدِس استدلال می‌کنند، «دولت هم فاعل و هم موضوع فرایند جهانی شدن است.» [۱۱]

هارت و نگری نیز در واقع با ایده‌ی بین‌المللی شدن دولت موافقت می‌کنند. آن‌ها در همان صفحات نخستین کتاب‌شان تصریح می‌کنند که «به یقین می‌توان گفت که با پیشرفت جهانی شدن، حاکمیت دولت‌های ملی، هرچند هم‌چنان پابرجاست، اما به تدریج رو به افول گذاشته است.» [۱۲] حاکمیت دولت-ملت‌ها از بین نرفته، بلکه تغییر کرده و در حال تغییر است.

نگری در گفت‌وگویی با دانیلو زولو بیان می‌کند که «فرایند امپراتوری در جریان است» [۱۳] و امپراتوری را یک گرایش، که تا حدی محقق شده اما هنوز کاملاً در حال تکوین است، معرفی می‌کند. او به همین منوال معتقد بود که ایده‌ی زوال حاکمیت دولت-ملت‌ها را باید بحران آن‌ها تلقی کرد. این «بدان معناست که حاکمیت از دولت-ملت به جای دیگری منتقل می‌شود. چالش اصلی همانا تعیین این "جای دیگر" است که هم‌چنان بی‌پاسخ مانده.» [۱۴]

از نظر الن میک‌سینزوود، نقطه ضعف اصلی استدلال هارت و نگری (و به‌طور کلی، دیدگاه‌های گوناگون درباره‌ی «بین‌المللی شدن دولت») وجود یک رابطه‌ی مستقیم بین «سطح» جهانی شدن تحقق یافته و میزان اهمیت دولت-ملت‌هاست. به باور وود، ذات اصلی جهانی شدن در توانایی بی‌همتای دولت-ملت‌ها برای سازمان‌دهی جهان دقیقاً در راستای منافع سرمایه‌داری جهانی است. به عبارت دیگر، بازار واحد جهانی نه علیه دولت-ملت‌ها بلکه به لطف دولت-ملت‌ها شکل می‌گیرد. به همین ترتیب، به گفته‌ی راس بوکانان و سوندیا پاهوجا، تأکید بر این واقعیت که سرمایه‌ی جهانی امروزه منحصراً در مقیاس فراملی و جهانی عمل می‌کند، به معنای عدم تشخیص این نکته است که نظم جهانی مستلزم وجود جامعه‌ای است که از نظر سرزمینی توسط دولت-ملت‌ها تعریف می‌شود، جایی که بازار جهانی به حاکمیت مدرن و نتیجه‌ی منطقی آن وابسته است یعنی رابطه‌ی حقوق و دولت-ملت. به همین دلیل است که به گفته‌ی این دو

منتقد، هیچ حاکمیت پسامدرنی وجود ندارد، بلکه حتی در عصر سرمایه‌ی مالی جهانی نیز عملکرد بازار نیازمند زیرساخت‌هایی (در وهله‌ی نخست قانون) است که پیدایش و بازتولید خود را در دولت-ملت‌ها می‌یابند. [۱۵]

تمام این انتقادات معطوف به ایده‌ی حاکمیت جدیدی است که در واقع هنوز باید ساخته شود: از نظر نویسندگان کتاب **امپراتوری**، انتخاب مابین دو گزینه‌ی قطعی حاکمیت «مدرن» یا حاکمیت «امپراتوری» (پسامدرن) نیست، بلکه درباره‌ی گذار است، بحرانی که اولی تحت فشارهای دومی تجربه می‌کند، و گرایش در میدانی که هنوز به روی امکانات گوناگون باز است. هارت و نگری تصدیق می‌کنند که دولت-ملت‌ها «هم‌چنان بازی‌گران سیاسی مهمی هستند و قدرت چشم‌گیری اعمال می‌کنند» [۱۶]: این امر بازاندیشی پیرامون جایگاه آن‌ها را در حوزه‌ی «ابرجهانی‌گرایان» ضروری می‌سازد. در واقع، نقش دولت-ملت‌ها در بستر «امپراتوری»، به رسمیت شناخته می‌شود اما این نقش از منطق حاکمیتی دولت مدرن فراتر می‌رود. به گفته‌ی هارت و نگری نظم و ستفالی فرومی‌پاشد چرا که دیگر قادر به «اعمال کنترل بر رابطه‌ی سرمایه» [۱۷] به صورت مستقل نیست:

«مبارزات کارگری درون دولت-ملت‌ها، مبارزات ضدامپریالیستی و ضداستعماری که در صحنه‌ی جهانی گسترش یافتند و مبارزات برای آزادی علیه «سوسیالیسم واقعا موجود» — همه‌ی این مبارزات اکنون مانع از آن می‌شوند که دولت-ملت، نقطه‌ی تعادل و تضمین حاکم برای توسعه‌ی سرمایه‌داری باشد.» [۱۸]

اگر صفحات کتاب **امپراتوری**، که دقیقاً به رابطه‌ی دولت و سرمایه اختصاص داده شده، خوانده شوند این واقعیت که دولت هم‌چنان یکی از عوامل مهم برای گردش سرمایه‌ی جهانی باقی مانده، آشکار می‌شود، [۱۹] جایی که بار دیگر تأکید می‌شود آن چه ما شاهد آن هستیم یک دگرگونی است: دولت-ملت و حاکمیتش از منحصربه‌فرد (یا بنیادی) بودن باز می‌ایستند و به‌عنوان بخش‌هایی از یک ساختار فرمان‌دهی — ساختار امپراتوری — با ویژگی‌هایی متفاوت در نظر گرفته می‌شوند.

برای نمونه جایگاه دولت-ملت‌های شرکت‌کننده در اجلاس سران جی هشت/جی بیست در سطح اول هرم «قانون اساسی جهانی» است، در حالی که سایر دولت-ملت‌ها در سطحی پایین‌تر قرار دارند اما هم‌چنان به دلیل وظایف متعددی که انجام می‌دهند، مورد توجه قرار می‌گیرند: «میانجی‌گری سیاسی در رابطه با قدرت‌های هژمونیک جهانی، چانه‌زنی در رابطه با شرکت‌های فراملی، و بازتوزیع درآمد بر اساس نیازهای زیست‌سیاست درون سرزمین‌های خود.» [۲۰] در اندیشه‌ی هارت و نگری، برخلاف ادعای منتقدان، نه تنزل مطلق دولت-ملت‌ها وجود دارد و نه زوال بی‌امان آن‌ها. از نظر این دو نویسنده، «دولت-ملت‌ها فیلترهای جریان گردش جهانی و تنظیم‌کننده‌های بیان فرمانی جهانی هستند.» [۲۱] این «فیلترها» اکنون در ساختار حکمرانی جهانی قرار گرفته‌اند که آن‌ها را به شیوه‌ای هرچه تعیین‌کننده‌تر به هم متصل می‌کند.

معماری این ساختار هرمی است و قانون اساسی‌اش بر اساس مدل پولیبیوسی، [۲۱-۱] «هیبریدی»، تعریف می‌شود. [۲۲]

۲. امپراتوری و امپریالیسم: گذارها و مرزها در انباشت سرمایه

درون این چارچوب نظری است که هارت و نگری پایان امپریالیسم را در *امپراتوری* اعلام می‌کنند. مقوله‌ی «امپریالیسم» برای دهه‌ها در مرکز بحث‌های تاریخی، سیاسی و اقتصادی بوده است و نقطه‌ی کانونی تفسیر مارکسیستی از روابط بین‌الملل را تشکیل می‌دهد. کنار گذاشتن این مقوله برای هارت و نگری، به معنای آغاز یک خوانش بدیع از انباشت سرمایه در سطح جهانی است. به گفته‌ی سمیر امین، در اصول اولیه‌ی تحلیل *امپراتوری*، یک نقص مفهومی وجود دارد. هارت و نگری «امپراتوری» و «امپریالیسم» را در مقابل یک‌دیگر قرار می‌دهند زیرا در تعریف آن‌ها: «امپریالیسم [...] به بُعد کاملاً سیاسی خود، یعنی گسترش قدرت رسمی یک دولت، فراسوی مرزهایش، تقلیل داده می‌شود و از این طریق، امپریالیسم با استعمار خلط می‌شود. بنابراین، نه دیگر استعماری وجود دارد و نه امپریالیسمی.» [۲۳] هارت و نگری به گفته‌ی امین، استعمار را — که از نظر تاریخی مشخص است — با امپریالیسم اشتباه و از سنت ماتریالیسم تاریخی فاصله می‌گیرند. سنتی که در عوض «تحلیلی بسیار متفاوت از جهان مدرن، متمرکز بر شناسایی الزامات انباشت سرمایه، به ویژه در بخش‌های مسلط آن» ارائه می‌دهد و در سطح جهانی، کشف «سازوکارهایی که قطب‌بندی ثروت و قدرت و اقتصادسیاسی امپریالیسم را می‌سازند» امکان‌پذیر می‌کند. [۲۴] بنابراین، آموزه‌ی «امپراتوری» جهانی را پنهان می‌کند که امروزه بیش از گذشته امپریالیستی است.

پی‌یترو دی ناردو به شکلی مشابه اعتقاد دارد امپریالیسم زنده و سرحال است و لنز لنینیستی اعتبار خود را حفظ کرده است. دی ناردو معتقد است شباهت‌هایی بین نظریه‌ی «امپراتوری» هارت و نگری و نظریه‌ی «آبرامپریالیسم» کائوتسکی وجود دارد. [۲۵] بنا به نقد دی ناردو، پسامدرنیته‌ی هارت و نگری، تکرار همان نظریه‌ی کائوتسکی است، [۲۶] و مفهوم «امپراتوری» با ایده‌ای ارتجاعی و ناتوان از خوانش پویایی‌های معاصر مرتبط است. ایده‌ای نه فقط نامناسب، بلکه مهم‌تر از آن، مضر.

ماریا تورکتو نیز از همین زاویه مخالف ایده‌ی هارت و نگری است. به گفته‌ی او، این اثر «یک پسرقت بد نسبت به نظریه‌های قدیمی امپریالیسم» را تشکیل می‌دهد، زیرا «بازسازی [...] گمراه‌کننده‌ای ارائه می‌دهد و این در درجه‌ی اول به دلیل جدایی بین قدرت اقتصادی و قدرت سیاسی - نظامی است که پیشنهاد می‌کند.» [۲۷] به عقیده‌ی تورکتو: «اصطلاح امپریالیسم که در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم ابداع شد [...] اغلب (و نه فقط نزد نویسندگان مارکسیست) به پیوند سیاست‌های تجاوز نظامی دولت‌های قدرتمند، "قدرت‌های بزرگ" آن زمان از یک سو، و از سوی دیگر، به فرایندهای اقتصادی مانند

صدور سرمایه، شکل‌گیری سرمایه‌ی مالی و فعالیت انحصارات بزرگ بین‌المللی، اشاره داشت. اصطلاح امپراتوری، در معنایی که هارت و نگری مطرح کرده‌اند، دقیقاً این پیوند را می‌گسلد.» [۲۸]

الکس کالینیکوس نیز از عدم تشخیص رابطه‌ی تنگاتنگ بین درگیری‌های دولتی و صدور-انباشت سرمایه در پویایی جهانی انتقاد کرده است. به گفته‌ی او، کاستی‌های اصلی در *امپراتوری* مربوط به عدم تحلیل جدی اقتصادی و شکست در اثبات این نکته است که درگیری‌های بین دولتها و خاص امپریالیسم در *امپراتوری* واقعاً پشت سر گذاشته شده‌اند. [۲۹] کالینیکوس با استناد به دیدگاه‌های مارک لُفی و باراک برَک‌اوی، [۳۰] معتقد است که هارت و نگری در توصیف خود از بازار جهانی به‌عنوان یک فضای «هموار» و بدون مانع، واقعیت وجود مرزها و موانعی را که هم‌چنان به دولتها اجازه می‌دهند سیاست‌های امپریالیستی خود را اعمال کنند، نادیده گرفته‌اند. به گفته‌ی لُفی و برَک‌اوی، امپریالیسم امروزه به‌عنوان «آبرامپریالیسم» به روش کائوتسکی، یعنی به‌عنوان کنترل جهانی یک ابرقدرت (ایالات متحده) بر جهان وجود دارد.

در این رابطه، آتیلیو بورون نقدی تند به هارت و نگری وارد می‌کند:

«نویسندگان کتاب *امپراتوری* دچار ضعفی اساسی هستند: از یک سو، از چارچوب‌های نظری استفاده می‌کنند که گرایش‌های محافظه‌کارانه دارند و از سوی دیگر، چشم‌اندازی رادیکال برای یک جامعه و نظم جهانی کاملاً جدید ارائه می‌دهند.» [۳۱] در رابطه با امپریالیسم، به نظر می‌رسد که هارت و نگری «از پیوستگی اساسی میان منطق جهانی "نوین" مفروض در امپراتوری، کنش‌گران کلیدی، نهادها، قواعد، مقررات و روندهای آن با آنچه در دوران به‌اصطلاح سپری‌شده‌ی امپریالیسم وجود داشت، کوچک‌ترین درکی ندارند.» [۳۲] به همین دلیل بورون معتقد است که «اگر با اقتباس از لنین بگوییم که امپراتوری مرحله‌ی عالی‌تر امپریالیسم است و بس، به واقعیت بسیار نزدیک‌تر خواهیم بود.» [۳۳] تیموتی برنان [۳۴] و پر اولسون [۳۵] نیز دیدگاهی مشابه دارند.

راس بوکانان و سوندیا پاهوجا نیز معتقدند که نهادهای بین‌المللی حامل سیاست‌های امپریالیستی هستند. آن‌ها کتاب *امپراتوری* را در تقابل با گزارش‌های توسعه‌ی جهانی (WDR) بانک جهانی در سال‌های ۲۰۰۰ و ۲۰۰۲ بررسی می‌کنند. آن‌ها بر این باورند که این نهادها هستند که نظم جهانی را «می‌سازند» و با اعمال سیاست‌های اقتصادی به‌اصطلاح امپریالیستی، ایدئولوژی «اجماع واشنگتن» را در سراسر جهان بازتولید می‌کنند. در واقع، این نهادها هم‌چنان به‌طور تنگاتنگی با الگوی انباشت سرمایه مبتنی بر دولت-ملت‌ها و ساختارهای نهادی آن‌ها مرتبط هستند. [۳۶]

همان‌طور که مشخص است، بحث دقیقاً بر نقش دولت-ملت‌ها در عرصه‌ی جهانی متمرکز است. هارت و نگری، با این استدلال که امپریالیسم مدرن به دلیل تقسیم‌بندی‌های فضایی خود، مانعی بر سر راه گردش جهانی سرمایه شده است (سرمایه‌ای که اکنون عمدتاً در سطح فراملی جریان دارد)، پایان آن را اعلام می‌کنند. در مقابل، منتقدان استدلال می‌کنند که حتی در دنیای جهانی‌شده نیز، دولت-ملت‌ها همچنان بازی‌گران تعیین‌کننده در انباشت سرمایه در مقیاس جهانی به دلیل رویه‌های امپریالیستی خود هستند و اغلب از طریق استفاده از نهادهای اقتصادی- مالی بین‌المللی مانند سازمان تجارت جهانی، صندوق بین‌المللی پول و بانک جهانی، تحت سلطه‌ی کشورهای ثروتمند غربی اجرا می‌شوند.

نظریه‌ی «امپریالیسم جهانی» که ارنستو اسکرپانتی مطرح کرده، کوششی است برای ترکیب این دو دیدگاه. این [نظریه] به‌مثابه‌ی «نظامی از روابط بین‌المللی تعریف می‌شود که در آن سیاست‌های دولتی به رفع محدودیت‌هایی سوق داده می‌شوند که ممکن است جوامع ملی بر سر راه انباشت سرمایه در مقیاس جهانی قرار دهند.» [۳۷] و تفاوت بنیادین میان امپریالیسم قرن نوزدهم و بیستم و امپریالیسم جهانی در رابطه‌ی مرکز - پیرامون نهفته است:

«در امپریالیسم قرن نوزدهم و بیستم، رابطه‌ی مرکز و پیرامون اساساً به تضاد میان کشورهای سرمایه‌داری صنعتی و کشورهای پیشا‌سرمایه‌داری غیرصنعتی محدود می‌شد. اما امپریالیسم جهانی با نفوذ سرمایه به همه جا، همه چیز را به شکل خود درمی‌آورد. سرمایه با صدور کالاهای سرمایه‌ای، مالی و تجاری، خود را نیز صادر می‌کند. امروزه، این خود شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری است که جهانی شده و تقریباً هیچ منطقه‌ی عقب‌مانده‌ی پیشا‌سرمایه‌داری باقی نمانده است.» [۳۸]

این قسمت اخیر به خصوص با نظریه‌ی امپریالیسم رزا لوکزامبورگ ارتباط دارد. [۳۹] از نظر لوکزامبورگ، امپریالیسم ابزاری اساسی برای انباشت سرمایه به شمار می‌رود، زیرا فرایندی است که طی آن مناطق «بیرونی» و غیرسرمایه‌داری به حوزه‌ی سرمایه‌داری وارد شده و انباشت اولیه‌ای که مارکس توصیف کرده بود، در آنجا بازتولید می‌شود. [۴۰] بنابراین می‌توان دریافت که چرا نگری و هارت با تکیه بر این تحلیل و همچنین تحلیل‌های لنین، کائوتسکی و هیلفردینگ که در فصلی از کتاب **امپراتوری** با عنوان «محدودیت‌های امپریالیسم» به تفصیل آمده‌اند، [۴۱] از نظریه‌ی پایان امپریالیسم دفاع می‌کنند. از آنجایی که به باور این دو نویسنده، دنیای پسامدرن امروز فاقد هرگونه «بیرون» به معنای نظری و جغرافیایی است، انباشت سرمایه در سطح جهانی نمی‌تواند پویایی‌های امپریالیسم را که در آن‌ها همین «بیرون» (که اکنون وجود ندارد) هدف اصلی غارت سرمایه‌داری بوده، بازتولید کند. به گفته‌ی نویسندگان کتاب **امپراتوری**، پویای درونی‌سازی «بیرون» توسط امپریالیسم سرمایه‌داری به نقطه‌ی بی‌بازگشتی رسیده که کل فضای جهانی، تحت سلطه‌ی سرمایه درآمده و این وضعیت، امپریالیسم را به امپراتوری بدل ساخته است. این پدیده‌ی اخیر [امپراتوری] دقیقاً به این دلیل شکل می‌گیرد که امپریالیسم دیگر فرایندی برای

انباشت سرمایه نیست، بلکه به مانعی برای آن تبدیل شده است. این وضعیت، دگرگونی (یا بحرانی) را در مفهوم حاکمیت مدرن و پیوست ژئوپلیتیکی آن، یعنی دولت-ملت، ایجاد کرده است.

به عقیده‌ی نگری «کسانی که مفهوم امپراتوری را نمی‌پذیرند و در عوض بر اهمیت مفاهیم سنتی امپریالیسم پافشاری می‌کنند، این کار را از این رو انجام می‌دهند [...] که از نظر سیاسی با مفهوم امپراتوری مخالف‌اند و وجود، شکل و حضور دولت-ملت را برای هرگونه کنش‌گری ضروری می‌شمارند.» [۴۲] از نظر هارت و نگری، آن چه ما با آن مواجهیم «یک گذار کیفی در تاریخ مدرن» است. [۴۳] آن‌ها می‌گویند: «از آن جا که نمی‌توانیم اهمیت عظیم این گذار را به درستی بیان کنیم، گاهی آن چه را که در حال وقوع است، به شکلی نارسا و صرفاً به‌عنوان ورود به دوران پسامدرن تعریف می‌کنیم.» [۴۴] تفاوت بین این دو دوره کیفی است؛ یعنی صرفاً یک گذار زمانی ساده نیست، بلکه تغییری بنیادی در پارادایم و گسستی واقعی است که نظریه‌پردازان امپریالیسم از آن غافل بوده‌اند.

۳. انباشت امپراتوری

«پایان امپریالیسم» از نظر هارت و نگری به معنای توقف انباشت سرمایه در جهان و بهره‌کشی از منابع و مردم نیست، بلکه به این معناست که این فرایند دیگر یک‌طرفه نبوده و در چارچوب تضاد دولت-ملت‌ها، آن‌گونه که در آموزه‌های کلاسیک امپریالیسم مطرح بود [۴۵]، محدود نمی‌ماند و دیگر تمرکز رو به مرکز مشخصی ایجاد نمی‌کند. تفاوت با گذشته در چندسویگی است: انباشت [سرمایه] در دنیای پسااستعماری باعث می‌شود که ارزش اضافی استخراج‌شده در قلمرو X توسط بخش‌های اجتماعی همان X تصاحب شود و همین‌طور در مورد قلمروهای Y ، Z ، W و غیره. اگر لنین امپریالیسم را «مرحله‌ی انحصاری سرمایه‌داری» [۴۶] تعریف می‌کرد، می‌توان «امپراتوری» را مرحله‌ی پسااستعماری سرمایه‌داری شناسایی کنیم، جایی که انباشت سرمایه در سطح جهانی دیگر از الگوی دوتایی مستعمره - کشور استعمارگر پیروی نمی‌کند. «ارزش اضافی تولیدشده در هند، در بسیاری از کشورها، از جمله در خود هند، تصاحب می‌شود.» [۴۷]

نظریه‌ی کلاسیک امپریالیسم، در خود امپریالیسم، محدودیتی برای سرمایه‌داری می‌دید، چرا که بدون فضای پیشاسرمایه‌داری برای جذب (یا تحت سلطه درآوردن)، ادامه‌ی انباشت گسترده ممکن نیست. سپس نویسندگان کتاب *امپراتوری* این سؤال را مطرح می‌کنند که با توجه به جذب کامل فضا توسط سرمایه، چگونه بقای آن ممکن است؟ [۴۸] پاسخ به گفته‌ی هارت و نگری، در تغییر پارادایم انباشت نهفته است: درون «امپراتوری»، انباشت سرمایه عمدتاً از طریق شدت جذب واقعی بیوس (تمام زندگی انسانی که کاملاً به کار تبدیل شده است) توسط سرمایه تحقق می‌یابد، که با فرآیندهای «اولیه»ی انباشت که به

درون شیوهی تولید سرمایه‌داری معطوف هستند همراه است [۴۹] و نه دیگر به خارج از آن، مانند پویش امپریالیستی.

برای درک کامل مفهوم «امپراتوری»، باید به مقولات مارکسی «تبعیت صوری» و «تبعیت واقعی» رجوع کرد، که هارت و نگری آن‌ها را بازیابی و با تطبیق‌شان بر بازار جهانی دوباره تفسیر می‌کنند. به نظر مارکس، تبعیت صوری کار توسط سرمایه، به معنای ادغام شیوه‌های کار و روابط اجتماعی شکل گرفته در بیرون از [نظام سرمایه‌داری] تحت فرمان سرمایه‌داری است، در حالی که با تبعیت واقعی، سرمایه کنترل مستقیم فرایندهای کاری جدیدی را تعیین می‌کند که از هرگونه بیرونی بودن رها هستند. به‌طور خلاصه، اگر تبعیت نوع اول به شکل صوری سرمایه‌دارانه باشد، تبعیت نوع دوم، اساسی (یا ماهوی) سرمایه‌دارانه است.

هارت و نگری در کتاب **امپراتوری** می‌گویند «کردارهای امپریالیسم شامل درونی‌سازی بیرون خود توسط سرمایه است و لذا فرآیندهایی از تبعیت صوری کار توسط سرمایه هستند.» [۵۰] در کتاب **ثروت مشترک** آن‌ها بر هم‌ارزی بین امپریالیسم و تبعیت صوری تأکید می‌کنند: «نظریه‌پردازان بزرگ امپریالیسم قرن بیستم، مانند رزا لوکزامبورگ، تحلیل‌های مارکس را فراتر از زمینه‌ی تاریخی - اجتماعی‌شان گسترش دادند تا امپریالیسم را به‌عنوان فرآیند تبعیت صوری اقتصادهای غیرسرمایه‌داری تحت سلطه‌ی اقتصادهای سرمایه‌داری درک کنند.» [۵۱] اما فرایند تبعیت صوری در چارچوب محدودیت‌های فیزیکی گسترش سرمایه‌داری است و هنگامی که این محدودیت‌ها - درون «امپراتوری» - محقق شوند، «فرایند تبعیت صوری دیگر نمی‌تواند نقش محوری ایفا کند.» [۵۲] سپس نقش محوری برعهده‌ی تبعیت واقعی قرار می‌گیرد که در نظریه‌ی هارت و نگری به‌عنوان تبعیت واقعی بیوس توسط سرمایه شکل می‌گیرد. به‌طور خلاصه، «فرآیند جهانی شدن ناشی از گذار از تبعیت صوری به تبعیت واقعی است، یعنی تبعیت همه‌ی جوامع در مدارهای انباشت سرمایه‌داری.» [۵۳] اما این گذار نباید به شکل توالی زمانی (دیاکرونیک) بلکه باید به شکل هم‌زمان (سینکرونیک) درک شود: در «امپراتوری» حرکات متقاطع رخ می‌دهند که «از تبعیت واقعی به تبعیت صوری» می‌روند بدون آنکه «هیچ دنیای جدیدی خارج از سرمایه‌داری ایجاد کنند، بلکه [تنها] تقسیمات سخت‌تر [و شدیدتری] را رقم می‌زنند. [...] حرکات از تبعیت صوری به تبعیت واقعی با حرکتهایی که از تبعیت واقعی به تبعیت صوری می‌روند هم‌زیستی دارند و بدین ترتیب درهم‌تنیدگی‌ای بین مرزها و بخش‌بندی‌های قدیمی و جدید ایجاد می‌کنند.» [۵۴]

به عبارت دیگر، در جهان معاصر، تبعیت صوری و تبعیت واقعی در کل فضای جهانی باهم عمل می‌کنند بدون آنکه از یک تقسیم‌بندی فضایی بین دولت-ملت‌ها، مناطق از پیش به شکل صوری جذب شده و مناطق در شرف جذب پیروی کنند، تقسیم‌بندی‌ای که آموزه‌های امپریالیستی بر آن استوارند. برای روشن کردن این گذار، می‌توان به آنچه ساندر و متزادرا در کتاب **وضعیت پس‌استعماری** بیان کرده است،

تکیه کرد: «در حالی که در مراحل دیگر توسعه‌ی سرمایه‌داری، تبعیت صوری و تبعیت واقعی گرایش داشتند در فضاهای مختلف توزیع شوند (با پیروی از تمایز بین مرکز و پیرامون، جهان اول و جهان سوم)، امروزه هر دو شکل تبعیت درون هر منطقه‌ی سرمایه‌داری وجود دارد.» [۵۵] این، طبیعتاً، به معنای ناپدید شدن استثمار و بخش‌بندی‌های اجتماعی نیست: «برعکس، آن‌ها از بسیاری جهات تشدید یافته‌اند.» [۵۶]

بنابراین، اعلام «پایان امپریالیسم» به هیچ وجه به معنای سکوت در برابر وجود استثمار جهانی نیست، آنگونه که در نقدهای ارائه شده در بخش قبلی گفته شد. بلکه مسئله، بررسی وجود استثمار از طریق یک پارادایم نظری جدید است که خطی بودن حرکت توسعه‌ی امپریالیستی (از مرکز به پیرامون) را از دست می‌دهد تا انباشت را در مسیرهای گوناگونی دنبال کند که در آن‌ها با این وجود، استخراج ارزش اضافی و انباشت سرمایه و لذا، استثمار هم‌چنان محوری باقی می‌مانند. این فرایند از طریق حاکمیت «امپراتوری» اداره می‌شود و «هرم قانون اساسی جهانی» از شرکت‌های بزرگ، نهادها، سازمان‌های فراملی گوناگون و دولت-ملت‌ها تشکیل شده است. بنابراین نمی‌توان گفت که هارت و نگری استثماری را که در جهان توسط نهادهایی مانند بانک جهانی یا صندوق بین‌المللی پول انجام می‌شود، به رسمیت نمی‌شناسند و نیز نمی‌توان گفت دولت-ملت‌ها در نظریه‌ی آن‌ها هیچ نقشی ندارند. برعکس، می‌توان ادعا کرد که مفهوم «امپراتوری» قادر است تفسیری از انباشت سرمایه ارائه دهد که با واقعیت بازار جهانی سرمایه‌داری هماهنگ باشد. رد کامل اعتبار مفهوم امپراتوری و مقابله با آن با آموزه‌های کلاسیک امپریالیسم، به معنای انکار دنیایی است که پیشروی فرایند جهانی شدن در چهل سال گذشته آن‌را به طور ریشه‌ای تغییر داده است. [۵۷]

* این مقاله ترجمه‌ای است از *Impero e imperialism. Micheal Hardt e Antonio Negri nel dibattito internazionale* که در [این جا](#) در دسترس است.

** الیا زارو استاد اندیشه‌ی سیاسی در دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه بولونیا و محقق گروه مطالعات تاریخی دانشگاه میلان است. از او پیش‌تر کتاب *آنتونیو نگری، قانون اساسی، امپراتوری، انبوه خلق، دموکراسی، کمونیسم* منتشر شده است.

یادداشت‌ها:

[۱]. فهرستی از آثار مشترک نگری و هارت:

M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, Cambridge, Harvard University Press, 2000.

Multitude. War and Democracy in the Age of Empire, London, Penguin Books, 2004.

Commonwealth, Harvard, Harvard University Press, 2009

Declaration, Allen, Argo Navis, 2012 (*Questo non è un manifesto*, Milano, Feltrinelli 2012).

[۲]. دو سال پس از انتشار، کتاب *امپراتوری* در بیش از ده کشور جهان منتشر شده بود. بنگرید به این لینک.

خود هارت از انتشار این اثر به بیست و پنج زبان و موفقیت فروش آن در ایالات متحده و برزیل، آلمان، ایتالیا و ژاپن خبر داده است:

(M. HARDT, Deciphering the Meaning of the Attacks on Empire, «Theory & Event», 18/ 4/2015).

[3]. A. NEGRI, *Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003, p. 2.

هارت و نگری یادآور می‌شوند که «نگارش این کتاب مدت‌ها پس از پایان جنگ خلیج فارس آغاز و مدت‌ها پیش از شروع جنگ کوزوو به پایان رسید. بنابراین، خواننده باید استدلال مطرح‌شده را در نقطه‌ی میانی این دو رویداد مهم در شکل‌گیری امپراتوری در نظر گیرد» بنگرید به:

M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, p. xvii (M. HARDT – A. NEGRI, *Impero*, p. 18).

[۴]. به گفته‌ی هارت و نگری، فضای امپراتوری «هیچ مرکز قدرت سرزمینی ایجاد نمی‌کند و بر مرزها یا موانع ثابت متکی نیست. این سازوبرگی غیرمتمرکز و فاقد محدودیت جغرافیایی برای حکمرانی است که به تدریج کل قلمرو جهانی را درون مرزهای باز و رو به گسترش خود جای می‌دهد.» بنگرید به:

HARDT – A. NEGRI, *Empire*, p. xii (M. HARDT – A. NEGRI, *Impero*, p. 14).

[5]. M. MUTMAN, *On Empire*, «Rethinking Marxism», 13, 3-4/2001, p. 45.

[6]. Ibidem.

[۷]. برای مثال بنگرید به:

T. FOTOPOULOS – A. GEZERLIS, *Hardt and Negri's Empire: a New Communist Manifesto or a Reformist Welcome to Neoliberal Globalization?*, «Democracy & Nature: The International Journal of inclusive democracy», 8, 2/2002; S. ŽIŽEK, *The Ideology of Empire and its Traps*, in P.A. PASSAVANT – J. DEAN (eds), *Empire's New Clothes*, New York, Routledge, 2004, pp. 253-

264; T. MERTES, *Grassroots Globalism. Reply to Michael Hardt*, «New Left Review», 17/2002, pp. 101-110.

[۸]. هارت و نگری برای ایالات متحده جایگاهی ممتاز در بستر «امپراتوری» قائل اند اما معتقد نیستند که واشنگتن مرکز آن را تشکیل می‌دهد. حمله به افغانستان و جنگ دوم خلیج علیه عراق، پژوهشگران متعددی را بر آن داشت تا دقیقاً از این جنبه، یعنی عدم درک رهبری جهانی – و پروژه‌ی امپریالیستی – ایالات متحده، کتاب *امپراتوری* را مورد نقد قرار دهند. لازم به ذکر است که نگارش کتاب در دوره‌ی بین جنگ اول خلیج و جنگ کوزوو، در بستر جنگی متفاوت با بستر پس از یازدهم سپتامبر، که با یک‌جانبه‌گرایی و مداخله‌ی آمریکای شمالی مشخص می‌شود، انجام شده است. نگری در اثر بعدی، «دکترین بوش» را «تلاشی برای کودتا، صرفاً و به‌طور کامل، علیه امپراتوری توسط رهبری آمریکا، نومحافظه‌کاران و بوش» تعریف می‌کند (آنتونیو نگری، *جنبش‌ها در امپراتوری*، صفحه ۱۷۶). به گفته‌ی نگری، این چرخش امپریالیستی، خود رهبری آمریکا را تضعیف کرده و تعارضی بین «عملکرد امپریالیستی دولت بوش» و «نیروهای سرمایه‌داری که در سطح جهانی برای امپراتوری فعالیت می‌کنند»، ایجاد کرده است که نشان‌دهنده‌ی جدایی عملکردهای امپریالیستی و حکمرانی «امپراتوری» است.

[9]. M. LAFFEY – J. WELDES, *Representing the International: Sovereignty after Modernity?*, in P.A. PASSAVANT – J. DEAN (eds), *Empire's New Clothes*, New York, Routledge, 2004, p. 129.

درباره‌ی مسئله‌ی مرزها در دنیای جهانی‌شده، مقاله‌ی ساندری متزادرا و برت نیلسون، مرز به‌عنوان روش، یا چندگانگی کار بنگرید به:

Duke University Press (*Confini e 725apital725.La moltiplicazione del lavoro nel mondo globale*, Bologna, Il Mulino, 2014).

[10]. J.L. COHEN, *Whose Sovereignty? Empire Versus International Law*, «Etichs & International Affairs, 2004.

[11]. M. LAFFEY – J. WELDES, *Representing the International: Sovereignty after Modernity?*, p. 133.

[12]. M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, p. xi (M. HARDT – A. NEGRI, *Impero*, p. 13).

[13]. NEGRI, *Guide*, p. 17.

[14]. *Ivi*, p. 4.

[15]. R. BUCHANAN – S. PAHUJA, *Legal Imperialism: Empire's Invisible Hand?*, in P.A. PASSAVANT – J. DEAN (eds), *Empire's New Clothes*, pp. 73-93.

[۱۶]. به گفته‌ی این دو نویسنده «شکی نیست که دولت-ملت‌ها (حداقل دولت-ملت‌های مسلط) همچنان بازی‌گران سیاسی مهمی هستند و قدرت قابل توجهی اعمال می‌کنند. با این حال ما استدلال می‌کنیم که دولت-ملت دیگر شکل نهایی حاکمیت، آن‌گونه که در دوران مدرن بود، نیست و آن‌ها اکنون در چارچوب حاکمیت امپراتوری عمل می‌کنند. ماهیت و جایگاه حاکمیت تغییر کرده است و به باور ما، این مهم‌ترین واقعیتی است که باید در نظر گرفته شود. بنگرید به:

N. BROWN – I. SZEMAN, *The Global Coliseum: on Empire*, «Cultural Studies», 16, 2/2002, p.182.

[17]. NEGRI, *Guide*, p. 35.

[۱۸]. همانجا. در اینجا ایده‌ای وجود دارد که هارت و نگری بلافاصله در کتاب *امپراتوری* بیان می‌کنند و از سنت اندیشه‌ی اوپرایستی (کارگرایی) نشأت می‌گیرد: بازسازی‌های سرمایه، نتیجه‌ی مبارزات پرولتاریا (طبقه‌ی کارگر) است. این مبارزات اجتماعی هستند که سرمایه را مجبور به بازسازی شیوه‌های تولید خود می‌کنند (ماریو ترونتی، کارگران و سرمایه) در «امپراتوری» این سنت به ایده‌ای تبدیل می‌شود که بر اساس آن، مبارزات کارگری و اجتماعی دهه‌های ۶۰ و ۷۰ و استعمارزدایی‌ها، سرمایه‌ی جهانی را مجبور به بنای «امپراتوری» کرده‌اند.

[۱۹]. هارت و نگری می‌نویسند: «دیالکتیک بین دولت و سرمایه، در مراحل مختلف توسعه‌ی سرمایه‌داری، پیکربندی‌های متفاوتی به خود گرفته است. [...] امروزه، مرحله‌ی سومی از این رابطه به‌طور کامل بالغ شده است و در آن شرکت‌های بزرگ فراملی، عملاً از حوزه‌ی قضایی و اقتدار دولت-ملت‌ها فراتر رفته‌اند»، اما در عین حال، «مرحله‌ی کنونی در واقع کاملاً با پیروزی شرکت‌های سرمایه‌داری بر دولت مشخص نمی‌شود. اگرچه شرکت‌های فراملی و شبکه‌های جهانی تولید و گردش، قدرت دولت-ملت‌ها را تضعیف کرده‌اند، اما کارکردهای دولتی و عناصر قانون اساسی عملاً به سطوح و حوزه‌های دیگر منتقل شده‌اند.» بنگرید به:

M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, pp. 305-309 (M. HARDT – A. NEGRI, *Impero*, pp. 286-289).

[20]. Ibidem.

[21]. Ibidem.

[۲۱-۱]. مدل پلیبوسی به نظریه‌ای برمی‌گردد که توسط پلیبیوس، مورخ یونانی قرن دوم پیش از میلاد، مطرح شد. او در کتاب خود، *تاریخ*، ساختار حکومتی روم باستان را تحلیل کرده و آن را به‌عنوان نمونه‌ای از حکومت مختلط یا ترکیبی معرفی می‌کند.

[۲۲]. در مورد رابطه‌ی جهانی شدن و دولت-ملت‌ها، می‌توان ایده‌های هارت و نگری را به موازات ایده‌های ساسکیا ساسن به ویژه در اثرش با عنوان «قلمرو، اقتدار، حقوق. از قرون وسطی تا مجامع جهانی» دانست. نظریه‌ی ساسکیا ساسن در مورد «مجمع»، قلمرو، اقتدار و حقوق در عصر منطق «گریز از مرکز» جهانی، با ایده‌ی «قانون اساسی مختلط»

امپراتوری قابل مقایسه است. هم برای ساسن و هم برای هارت و نگری، مسئله تقابل بین امر جهانی و امر ملی - محلی نیست، بلکه مشاهده‌ی چگونگی ارتباط متقابل این دو بُعد در فرایندی است که در آن «نظم جهانی نه تنها در خارج از دولت‌ها، بلکه به‌ویژه درون آن‌ها شکل می‌گیرد» (هارت و نگری، ثروت مشترک). ساسن با هارت و نگری در ایده‌ی گسست و تغییر پارادایم که از اواسط دهه‌ی هفتاد با گذار از دوران مدرن و نیز گذار از منطق «مرکزگرایی» دولت-ملت به منطق «گریز از مرکز» دوران جهانی، که با فرایند «ملی‌زدایی» مشخص می‌شود، هم داستان است. پولیبیوس، مورخ یونانی، در مورد قانون اساسی جمهوری روم قلم زده و آن‌را ترکیبی از سه شکل حکومت (سلطنت، اشرافیت و دموکراسی) می‌داند که باعث ایجاد تعادل در نظام سیاسی می‌شد. در اینجا، منظور این است که قانون اساسی جهانی نیز ترکیبی از عناصر مختلف و از منابع گوناگون الهام گرفته است. مدل هیبریدی نیز به ترکیبی از اصول و قواعد مختلف اشاره دارد که از منابع گوناگون گرفته شده‌اند. این نشان می‌دهد که نظام حکمرانی جهانی، یک قانون اساسی مدون و رسمی ندارد، بلکه مجموعه‌ای از توافقات، رویه‌ها، عرف‌ها و اصول مختلف است. بنگرید به:

Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights. From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press, 2006 M.R. FERRARESE, *Le istituzioni della globalizzazione*, Bologna, Il Mulino, 2000

[23]. S. AMIN, *Empire and Multitude*, «Monthly Review», 57, 6/2005.

[24]. Ibidem.

[۲۵]. دی ناردو با اشاره به کتاب «امپراتوری» می‌نویسد: «این نوع تفکر از بسیاری جهات شبیه به تفکری است که توسط "کائوتسکی مرتد" توسعه داده شد، کسی که در تقابل با دیدگاه‌های لنین، نظریه‌ی "آبرامپریالیسم" را ابداع کرد.» (پی. دی ناردو، امپراتوری وجود ندارد: نقدی بر ایده‌های تونی نگری، در دفاع از مارکسیسم). بنگرید به این [لینک](#).

[۲۶]. همان. دی ناردو معتقد است: «امروزه کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته ممکن است امضای معاهدات تجاری بین خود را به نفع خود بدانند. از سوی دیگر، فردا ممکن است مجبور شوند برای تصرف و تضمین بازارهای جدید با یک‌دیگر بجنگند. سرمایه‌داری کاملاً راضی است که از هر دو روش استفاده کند، بسته به اینکه کدام یک در یک لحظه‌ی خاص برایش مناسب‌تر باشد. به همین دلیل، ادعای اینکه مفهوم امپراتوری یا آبرامپریالیسم، "وقف صلح" است، نه تنها نادرست بلکه کاملاً ارتجاعی است.»

[27]. M. TURCHETTO, *Il sacro Impero. Per una critica della «Bibbia» di Negri e Hardt*, «Guerre & Pace», marzo 2002. Consultato in appendice a N. KOHAN, *Toni Negri y los equívocos de «Imperio»*, Buenos Aires, 2002 (*Toni Negri e gli equivoci di Impero*, Bolsena, Massari Editore, 2005, p. 141).

[28]. Ibidem.

[29]. CALLINICOS, *The Actuality of Imperialism*, «Millenium: Journal of International Studies», 31, 2/2002, p. 319.

[30]. T. BARKAWI – M. LAFFEY, *Retrieving the Imperial: Empire and International Relations*, «Millenium: Journal of International Studies», 31, 1/2002, pp. 109-127.

[31]. A. BORON, *Impero & Imperialismo. Una lettura critica de Michael Hardt y Antonio Negri*, Buenos Aires, CLACSO, 2002 (A. Hardt e Antonio Negri, Milano, Punto Rosso, 2003, p. 129).

[32]. Ibidem.

[33]. Ibidem.

[34]. T. BRENNAN, *The Empire's New Clothes*, «Critical Inquiry», 29, 2/2003, pp. 337-367.

[35]. P. OLSON, *Not the Communist Manifesto*, «Socialism Today», 62/2002.

[۳۶]. بوکانان و پاهوجا معتقدند که «عدم توجه به جزئیات عملکرد مستمر نهادهای اقتصادی بین‌المللی مانند بانک جهانی در تسهیل گسترش پیوسته‌ی اصلاحات حقوقی مبتنی بر بازار، باعث ایجاد یک نقطه‌ی کور اساسی در کتاب *امپراتوری* شده است. این نقطه‌ی کور، رابطه‌ی دوسویه و بنیادی میان ملت، حاکمیت و قانون است. [...] از آنجا که کتاب *امپراتوری* نمی‌تواند نقش تعیین‌کننده‌ی قانون در شکل‌گیری نظام امپریالیستی کنونی را درک کند، فرصت تشخیص وجوه واقعاً جدید یا متفاوت این نوع از امپریالیسم را از دست می‌دهد.» بنگرید به:

R. BUCHANAN – S. PAHUJA, *Legal Imperialism: Empire's Invisible Hand?*, in P.A. PASSAVANT – J. DEAN (eds), *Empire's New Clothes*, p. 91.

[37]. E. SCREPANTI, *L'imperialismo globale e la grande crisi*, Siena, DEPS, 2013, p. 68.

[38]. Ibidem.

[۳۹]. رزا لوکزامبورگ، نظریه‌پرداز مارکسیست، دیدگاه خاصی در مورد امپریالیسم داشت. او معتقد بود که سرمایه‌داری برای ادامه‌ی حیات خود نیاز به گسترش مداوم به بازارهای جدید و مناطق غیرسرمایه‌داری دارد. به عبارت دیگر، سرمایه‌داری نمی‌تواند صرفاً درون خود به انباشت سرمایه ادامه دهد و برای فروش کالاهای تولید شده و جذب سرمایه‌گذاری‌های جدید، نیازمند بازارهای خارجی است. این نیاز به گسترش، به گفته لوکزامبورگ، موتور محرکه‌ی امپریالیسم است. بنگرید به:

Si veda R. LUXEMBURG, *Die Akkumulation des Kapitals. Ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus* (R. LUXEMBURG, *L'accumulazione di 728apital: un contributo alla spiegazione economica dell'imperialismo*, Torino, Einaudi, 1960).

[۴۰]. لیستی از منابع و ارجاعاتی که به بحث انباشت اولیه (یا انباشت بدوی) در نظریه‌ی مارکسیسم می‌پردازند:

«Midnigh Notes» 10/1990; M. DE ANGELIS, *Marx's Theory of Primitive*.

M. PERELMAN, *The Invention of Capitalism: Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation*, Durham, Duke University Press, 2001.

SANYAL, *Rethinking Capitalist Development: Primitive Accumulation, Governmentality and Postcolonial Capitalism*, London, Routledge.

D. SACCHETTO – M. TOMBA (eds), *La lunga accumulazione originaria. Politica e lavoro nel mercato mondiale*, Verona, ombre corte, 2008.

J. GLASSMAN, *Primitive Accumulation, Accumulation by Dispossession, Accumulation by Extra-economics Means*, «Progress in Human Geography» 30,5/2006, pp. 608–625.

S. MEZZADRA, *La cosiddetta accumulazione originaria*, in AA.VV. *Lessico Marxiano*, Roma, Manifestolibri, 2008.

M. VAN DER LINDEN, *Workers of the World: Essays toward a Global Labor History*, Leiden, Brill, 2010.

T. BRASS, *Labour Regime Change in the Twenty-First Century. Unfreedom, Capitalism and Primitive Accumulation*, Leiden, Brill, 2011.

Il 729apital 24 del *Capitale* presenta la *Ursprüngliche Akkumulation* come «precedente l'accumulazione 729apital729729tic» enella 729apital729 «preistoria del 729apital e del modo di produzione ad esso corrispondente», K. MARX, *Das Kapital*, trad.it. *Il Capitale*, Roma, Editori Riuniti, 1970, vol. I, pp. 171-173.

نقد پسااستعماری با تحلیل چگونگی گذار به سرمایه‌داری در دوران استعمار، نشان داده است که این گذار اشکال گوناگونی (از نظر زمانی، جغرافیایی، اجتماعی-اقتصادی و سیاسی) به خود گرفته است. این رویکرد، ایده‌ی وجود یک سیر خطی و واحد برای تکامل شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را زیر سؤال برده و بر تداوم رابطه‌ی سرمایه با «پیشاتاریخ» خود در طول «تاریخ» آن تأکید می‌کند. این موضوع به‌ویژه در اثر ساندرو متزادرا با عنوان «وضعیت پسااستعماری: تاریخ و سیاست در امروز جهانی شده» و به‌طور مشخص در ضمیمه‌ی «اهمیت پیشاتاریخ در دوران کنونی» (برای بازخوانی فصل ۲۴ از جلد اول کتاب سرمایه، یعنی «به‌اصطلاح انباشت اولیه») به خوبی تشریح شده است. بنگرید به:

Sandro Mezzadra, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, ombre corte, 2008.

[41]. M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, pp. 221-239.

[42]. NEGRI, *Movimenti nell'Impero*, p. 91.

[43]. M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, p. 237

[44]. Ibidem.

[۴۵]. در این مورد ریچارد وولف و استفان رسنیک در کتاب *امپراتوری و تحلیل طبقاتی* می‌نویسند: «در مقایسه با امپراتوری امروز، امپریالیسم کلاسیک سرمایه‌داری، تصاحب بین‌المللی ارزش اضافی را به دو روش خاص محدود می‌کرد. اولاً، تمایل داشت که زیرمجموعه‌ای خاص از مکان‌های تولید ارزش اضافی را به مکانی معین برای تصاحب ارزش اضافی مرتبط کند. بنابراین، هر استعمارگر به مرور زمان بر زیرمجموعه‌ای خاص از مکان‌های مستعمره (عملاً یا قانوناً) متمرکز می‌شد. [...] ثانیاً، در امپریالیسم کلاسیک سرمایه‌داری، استثمار خارجی فقط در یک جهت رخ می‌داد. مکان مستعمره به ندرت، به عنوان محل تصاحب ارزش اضافی تولید شده در داخل کشور استعمارگر عمل می‌کرد. امپراتوری از هر دوی این محدودیت‌ها فراتر می‌رود. تولید و تصاحب ارزش اضافی سرمایه‌داری، الگوی محدود مکان‌های امپریالیسم کلاسیک را نمی‌پذیرد. [...] نه تنها مکان ثابتی برای تصاحب ارزش اضافی سرمایه‌داری در امپراتوری وجود ندارد، بلکه خود تصاحب‌کنندگان سرمایه‌دار نیز به‌طور فزاینده‌ای هیچ تابعیت، نژاد، اتنیک یا جنسیت ضروری را نشان نمی‌دهند. در امپریالیسم کلاسیک سرمایه‌داری، مکان تصاحب‌کنندگان اغلب کاملاً با تابعیت، نژاد و جنسیت آن‌ها مرتبط بود. برای مثال، شهروندان سفیدپوست، مرد و بریتانیایی، ارزش اضافی تولید شده در هند، اغلب توسط «دیگران» را تصاحب می‌کردند. امپراتوری مرحله‌ای را نشان می‌دهد که در آن ارزش اضافی تولید شده در هند در بسیاری از کشورها، از جمله خود هند، تصاحب می‌شود» بنگرید به:

S. RESNICK – R. WOLFF, *Empire and Class Analysis*, «Rethinking Marxism», 13, 3-4/2001, pp. 63-64.

[46]. V.I. LENIN, *L'imperialismo, fase suprema del capitalismo*, cap. VII, "L'imperialismo, fase particolare del capitalismo".

[47]. S. RESNICK – R. WOLFF, *Empire and Class Analysis*, p. 64.

[48]. M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, p. 270

[۴۹]. به گفته‌ی هارت و نگری، انباشت اولیه به‌طور مداوم در گذار از مدرنیته به پسامدرنیته بازتولید می‌شود، اما با چند تفاوت مهم: اولاً در «مدل» انباشت اولیه، رابطه‌ی درون و بیرون از بین رفته و ثانیاً نوع ثروت و کاری که انباشت می‌شود تغییر کرده است. بنگرید به:

M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, p. 256-259

[50]. M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, p. 255

[51]. M. HARDT – A. NEGRI, *Comunewealth*, p. 233.

[۵۲]. همان. در ویرایش ایتالیایی کتاب **ثروت مشترک**، ترجمه‌ی این عبارت به این شکل ارائه شده: «اما در نقطه‌ای مشخص – یعنی زمانی که گسترش سرمایه‌داری به محدودیت‌های خود می‌رسد – تابعیت صوری دیگر هیچ نقشی ایفا نمی‌کند» (صفحه ۲۴۱، تأکید از نویسنده‌ی مقاله است). این [ترجمه] می‌تواند باعث سوءتفاهم شود، زیرا در واقع هارت و نگری درباره‌ی از بین رفتن نقش محوری تبعیت صوری سخن می‌گویند، نه از ناپدید شدن قطعی آن.

[53]. M. HARDT – A. NEGRI, *Comunewealth*, p. 233-234.

[۵۴]. همان. به گفته‌ی هارت و نگری، عناصر تبعیت صوری، برای مثال در آنچه دیوید هاروی «انباشت به مدد سلب مالکیت» تعریف می‌کند، ظاهر می‌شوند، جایی که سرمایه، دارایی‌های مادی یا ناملموس موجود (مانند منابع طبیعی یا خدمات عمومی) را تصاحب می‌کند و از طریق غارت کسانی که آن‌ها را در اختیار داشتند، به آن‌ها ارزش می‌بخشد. با این حال، هاروی با هارت و نگری اختلاف نظر دارد زیرا در تحلیل او از انباشت، مسئله‌ی فضای-سرزمینی، محوری است. به گفته‌ی هاروی، سرمایه همواره به یک بیرون نیاز دارد. بنگرید به:

D. HARVEY, *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2003 (*La Guerra perpetua*, Milano, Il Saggiatore, 2006).

[55]. S. MEZZADRA, *La condizione postcoloniale*, p. 149

[56]. M. HARDT – A. NEGRI, *Empire*, p. 336

[۵۷]. از این نظر هارت و نگری حق دارند که می‌گویند نه صرفاً به دلایل نظری یا علمی، بلکه به دلایل سیاسی با مفهوم «امپراتوری» مخالفت می‌شود. بنگرید به:

A. NEGRI, *Movimenti nell'Impero*, p. 91; M. HARDT, *Deciphering the Meaning of the Attacks on Empire*, «Theory & Event», 18, 4/2015).

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4AE>



لیبرالیسم چپ پسامدرن

هارت و نگری و نفی نقد

۱۴ فوریه ۲۰۲۵

کالین کرمیت و جان میچل رابرتس

ترجمه‌ی: حسن مرتضوی

گزیده: در این مقاله قصد داریم آن چه را سیاست‌های لیبرالیسم چپ می‌نامیم، نقد کنیم. به طور کلی، ما لیبرالیسم چپ را حول چهار اصل قرار می‌دهیم. اول، لیبرالیسم چپ نظریه‌ی کار پایه‌ی ارزش مارکس را رد می‌کند. دوم، لیبرالیسم چپ معتقد است که سرمایه‌داری ذاتاً ستیزآمیز است. سوم، لیبرالیسم چپ مفهوم مقاومت در برابر ماهیت ستیزآمیز سرمایه‌داری جهانی را از طریق سیاست‌های تفاوت فرهنگی می‌پرواند. چهارم، لیبرالیسم چپ معتقد است که سرمایه‌داری جهانی اکنون از طریق نوعی پسا صنعت‌گرایی اطلاعاتی تشکیل شده است. ما این نکات را از طریق نقد هارت و نگری، که معتقدیم نسخه‌ی پسامدرن لیبرالیسم چپ را بیان می‌کنند، بررسی می‌کنیم. مشکلات دیدگاه هارت و نگری را درباره‌ی رد نظریه‌ی مارکسیستی ارزش و مفهوم

رخدادهای منفرد برجسته می‌کنیم. سپس مفهوم بدیلی از رخداد را براساس آثار بدیو و دلوز و گناری مطرح می‌کنیم که سپس برای ارائه‌ی برخی مشاهدات انتقادی گسترده‌تر در مورد سیاست‌های لیبرالیسم چپ به کار می‌رود.

مقدمه

یکی از تأثیرگذارترین تحلیل‌های چپ‌گرایانه از سرمایه‌داری جهانی در سال‌های اخیر به هارت و نگری مرتبط است. هارت و نگری در کتاب‌های *امپراتوری* (۲۰۰۰) و *انبوهه* (۲۰۰۴)، استدلال می‌کنند که شیوه‌ی کار مردم دستخوش دگرگونی عمیقی شده است. زمانی بود که جوامع صنعتی، متمرکز بر تولید انبوه و کارگر جمعی، افراد را به وضعیت کار مجرد هم‌گون و نامتمایز تقلیل می‌دادند. واکاوی کلاسیک چنین نظامی البته در کتاب *سرمایه‌ی مارکس* یافته می‌شود. با این حال، هارت و نگری اصرار دارند که واکاوی مارکس تا حدی بلاموضوع شده، زیرا سرمایه‌داری جهانی معاصر به نحو چشم‌گیری از توان‌مندی کارگران به شیوه‌ای متفاوت از جوامع صنعتی استفاده می‌کند. هارت و نگری می‌گویند که امروزه کار بیش‌تر به شکل «غیرمادی» است. این به ویژه در سازمان‌های اقتصادی جدید مانند ارتباطات از راه دور، بخش خدمات و مشاغلی که از ظرفیت‌های فکری استفاده می‌کنند، صادق است. بنابراین، هارت و نگری براساس واحدهای سنجش‌پذیر کار مجرد مرتبط با تولید انبوه صنعتی استدلال می‌کنند که کار اکنون غیرمادی و سنجش‌ناپذیر است زیرا از طریق جریان‌ها و شبکه‌های ارتباطی جهانی مختلفی بر ساخته شده که سنجش‌پذیر نیستند.

ما در این مقاله به نقد تصویر هارت و نگری از سرمایه‌داری جهانی می‌پردازیم. این کار را با شناسایی آن موضع سیاسی که شالوده‌ی واکاوی هارت و نگری است و ما آن را روایتی از «لیبرالیسم چپ» می‌نامیم، انجام می‌دهیم. ما لیبرالیسم چپ را به طور کلی از طریق چهار نکته‌ی اصلی توصیف می‌کنیم، و هر نکته بسته به موضوع واکاوی و نظریه‌پرداز اجتماعی موردنظر اهمیت متفاوتی دارد. اول، لیبرالیسم چپ نظریه‌ی کار پایه‌ی ارزش مارکس را رد می‌کند و معمولاً این کار را به این دلیل انجام می‌دهد که معتقد است این نظریه بسیار قدیمی است و هیچ کاربرد نظری ندارد. دوم، لیبرالیسم چپ به نقد سرمایه‌داری بازار آزاد نئولیبرالی می‌پردازد، به این دلیل که منابع جهانی را مصادره می‌کند، باعث رنج‌های غیرقابل قبول می‌شود و ذاتاً ستیزآمیز است. سوم، لیبرالیسم چپ مفهومی از مقاومت در برابر ماهیت متخاصم سرمایه‌داری جهانی از طریق سیاست تفاوت فرهنگی می‌دهد. بنابراین، مولفه‌ی «لیبرال» در لیبرالیسم چپ بیش‌تر به آن سنت لیبرالی مرتبط است که جهانی‌سازی را (مثلاً ماهیت انسانی جهانی یا شهروندی جهانی) کنار می‌گذارد و به جای آن بر ارتباط بین آزادی فردی و عضویت فرهنگی تأکید می‌کند. همان‌طور که باومایستر (Baumeister 2000) مشاهده

می‌کند، این سنت لیبرالیستی مثلاً نه تنها پرسش‌های مرتبط با برابری سیاسی در جوامع را برجسته می‌کند، بلکه مهم‌تر از آن راهی را برای تفکر در مورد پرسش‌هایی از این دست می‌گشاید که چگونه می‌توان و در واقع باید به ادعاها، مشارکت‌ها و تفاوت‌های مردم، که در میراث‌های فرهنگی خاص قرار دارند، احترام گذاشت و آن‌ها را شناخت. چهارم، لیبرالیسم چپ به شکل‌های مختلفی بیان می‌کند که سرمایه‌داری جهانی به یک مرحله‌ی پسا صنعتی اطلاعاتی تغییر کرده است. (بنگرید به Hardt and Negri, 2000: 280ff)

روایت هارت و نگری از لیبرالیسم چپ میانجی خوانش پسامدرنی از جهانی‌سازی می‌شود. به عنوان مثال، آن دو مانند بسیاری از پسامدرن‌ها معتقدند که دیگر هیچ امر «بیرونی» نسبت به نقش ارتباطات، تصاویر و نمایش‌ها در زندگی اجتماعی وجود ندارد. در واقع، تقابل‌های اجتماعی دوتایی تثبیت‌شده، که به جوامع «مدرن» مرتبط است و زمانی لیبرال‌ها را نگران می‌کرد، مانند «عمومی» و «خصوصی» به واسطه‌ی «فضاهای مجازی نمایش» (مثلاً نظارت بر زندگی روزمره) فرو ریخته است. (Hardt and Negri, 2000: 189-190)

این موضوع مهم است، زیرا ما روایت هارت و نگری از لیبرالیسم چپ را در بسیاری از جهات به دلایل مشابهی با نقد فردریک جیمسون (Jameson 1993) از پسامدرنیسم رد می‌کنیم. پسامدرنیسم، بنا به نظر جیمسون، جهان را از خلال نوعی منشور جبرباوری فرهنگی می‌بیند که در آن «فرهنگ» به جای همه چیز از سیاست و اقتصاد تا فرد و جنبش‌های اجتماعی قرار می‌گیرد. جیمسون در ادامه‌ی سخن خود اظهار می‌کند که با این همه، این تأکید بیش از حد بر فرهنگ ما را از معنای تاریخ، مکان و مادیت زندگی محروم می‌کند زیرا تمایل دارد نادیده بگیرد که چگونه فرهنگ خود به میانجی مادیت به عنوان «جلوه‌ی درونی و ابرساختاری یک موج جدید از تسلط نظامی و اقتصادی آمریکا در سراسر جهان» نمایان می‌شود (Jameson, 1993: 5). با کنار گذاشتن چنین تحلیلی مادی، یک منتقد پسامدرن چیزی برای گفتن به کسانی ندارد که به صورت ایدئولوژیک ادعا می‌کنند هیچ جای‌گزینی برای بازار وجود نداشته و ندارد (Jameson, 2007: 6; Boron, 1999: 54; Furedi, 2006: 58).

بدین‌سان ما با نظر جیمسون موافقیم که دیدگاهی انتقادی نسبت به جامعه باید به ما یادآوری کند که معنا نه‌تنها در گفتمان فرهنگی ریشه دارد، بلکه مهم‌تر از آن، در مناسبات طبقاتی ذاتاً متضاد و تاریخاً خاصی، که پویای خاص‌شان را ایجاد می‌کنند، بنیاد می‌یابد و شکل می‌گیرد. ما بر این باوریم که این مجموعه مشترک یا «هم‌سان» از مناسبات طبقاتی و اجتماعی باید مهم‌ترین موضوع برای نظریه‌ی انتقادی باشد، نه دغدغه‌ی گفتمانی چپ‌های لیبرال درباره‌ی مسائلی مانند سیاست تفاوت. به‌گفته‌ی آلن بدیو: «سؤال واقعی — که فوق‌العاده دشوار است — بسیار بیش‌تر در تشخیص همان مجموعه‌ی هم‌سان نهفته است.» (Badiou, 2001: 25، تأکید از متن اصلی است؛ همچنین بنگرید به Badiou, 2003: 11). از این منظر، ما مثلاً تفاوت درون سرمایه‌داری را به‌سان بازنمایی نمادین همان فرایندهای سلسله‌مراتبی، متمایز، قانونی، پول‌محور

و کالایی شده همسانی می‌بینیم که می‌توانند به شیوه‌های **متفاوتی** تحقق یابند. این فرایندهای مشترک اهمیت دارند زیرا همان‌طور که دلوز و گاتاری (Deleuze and Guattari, 2003a: 34) می‌گویند، سرمایه‌داری به‌عنوان نظامی با مناسبات طبقاتی اساسی «همسانی»، «هرگونه سرزمین‌های باقیمانده و مصنوعی، خیالی یا نمادین را برقرار یا بازسازی می‌کند ... و می‌کوشد ... افرادی را که در کمیت‌های انتزاعی تعریف شده‌اند، بازکدگذاری یا مجدداً هدایت کند.» سرمایه‌داری امیال گوناگونی را آزاد می‌کند و با این حال از طریق فرایندهای تسخیر، سوژه‌ی (طبقاتی) همسانی را بازسازی می‌کند که «میل آن می‌تواند به میل به سرکوب خود تبدیل شود (Deleuze and Guattari, 2003a: 105) این یک «حقیقت جهان‌روا»ست، به این معنا که «**نفی** همه‌ی صورت‌بندی‌های اجتماعی» است (Deleuze and Guattari, 2003a: 153؛ تأکید از متن اصلی است).

در این مقاله، می‌خواهیم نشان دهیم که همان‌طور که بدیو استدلال می‌کند، نظریه‌ی انتقادی باید به واقع دربرگیرنده تأمل درباره‌ی حقیقت سرمایه‌داری باشد، بدون آن که به دیدگاه نسبی‌گرایانه چپ لیبرال مبنی بر اینکه حقیقت معنی‌ها و تفسیرهای گوناگونی دارد، تسلیم شود. به نظر ما، هارت و نگری به واقع نمایندگان آن دسته از متفکران چپ لیبرال هستند که واقعیت سرمایه‌داری را انکار می‌کنند. ما این موضوع را ابتدا با این استدلال نشان می‌دهیم که هارت و نگری بخشی از نظرات خود را بر مبنای نقدی گمراه‌کننده از نظریه‌ی ارزش مارکس بنا می‌کنند که چارچوب نظری‌شان را به نحو چشم‌گیری تضعیف می‌کند. ما نشان می‌دهیم چگونه این نقد گمراه‌کننده به مفهوم «تکینگی رخداد» مبارزه نزد هارت و نگری سرریز می‌کند و مشکلات حل‌نشدنی‌ای برای نظریه‌ی اجتماعی انتقادی‌شان ایجاد می‌کند. این موضوع به ما امکان می‌دهد تا انگاره‌ی بدیلی برای رخداد بر پایه‌ی آثار بدیو و دلوز و گاتاری مطرح کنیم. مطرح می‌کنیم که می‌توان هم به تصادفی‌بودن رخدادهای خاص مبارزه توجه دقیق داشت و هم درباره‌ی «حقیقت» این رخدادهای سخن گفت. این موضوع ما را به ابزارهای نظری‌ای در چارچوبی کلی از موضع مارکسیستی مجهز می‌کند تا شکل کیفی منحصربه‌فرد هر رخداد خاص مبارزه را، که به نظر ما در کار نظریه‌پردازان چپ لیبرالی هم‌چون هارت و نگری غایب است، با هم مقایسه کنیم. سرانجام، از این دیدگاه خود برای ارائه‌ی برخی مشاهدات انتقادی گسترده‌تر درباره سیاست‌های هارت و نگری استفاده می‌کنیم. به‌ویژه نشان می‌دهیم که چگونه ستایش آن‌ها از تصادفی‌بودن کثرت مبارزات، به‌طور ضمنی موجب بازتولید و مشارکت در ستایش چپ لیبرالی از تفاوت می‌شود که با پروژه‌ی ایدئولوژیک سرمایه‌داری (نئولیبرالی) نیز هم‌خوان است.

هارت و نگری و سرمایه‌داری جهانی

هارت و نگری این ایده را رد می‌کنند که سرمایه‌داری امروز بر مجموعه‌ای از تناقضات نظام‌مند، که مارکس شناسایی کرده، بنا شده است، زیرا آن‌ها این دیدگاه را نمی‌پذیرند که سرمایه‌داری معاصر را می‌توان از طریق گسترش منطقی واحد واکاوی کرد. به جای این منطق، هارت و نگری ترجیح می‌دهند سرمایه‌داری امروز را فضایی «هموار» ببینند که روندها و گسست‌های فرایندی پیچیده در آن رخ می‌دهد. به‌طور کلی، آن‌ها با نظریه فرایند پیچیده استدلال می‌کنند که قانون حرکت تعاملی خطی به سبک «توپ‌های بیلارد» باید رد شود و به‌جای آن ایده‌ای مطرح شود که ویژگی‌های جدید به‌صورت خودجوش از تعاملات تصادفی اشیا در رخداد‌های محلی پدیدار می‌شوند. این تعاملات تصادفی اغلب منجر به رخداد‌های بزرگ‌مقیاس پیش‌بینی‌ناپذیر می‌شوند. به‌عبارت دیگر، رخداد‌های کوچک می‌توانند اغلب باعث رخداد‌های بزرگ‌مقیاس پیش‌بینی‌ناپذیر شوند. از یک نمونه شناخته‌شده مثال می‌آوریم. اینترنت محصول طراحان آمریکایی در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بود که عمدتاً برای اهداف دفاعی آمریکا کار می‌کردند. آن‌چه به‌عنوان پدیده‌ای محلی و خاص آغاز شد، اکنون به یکی از پیشرفته‌ترین شبکه‌های جهانی فناوری مدرن تبدیل شده است. در این زمینه، مجموعه‌ای از «حلقه‌های بازخورد مثبت» اینترنت را به حرکت درآورده‌اند و هم‌چنان آن را به اشکال متنوعی که امروز دارد، شکل می‌دهند (بنگرید به Urry, 2005). و اینترنت هم‌چنین نشان می‌دهد که هیچ قدرت مرکزی مانند آمریکا به‌طور کامل تعیین نمی‌کند که دستاوردهای فناورانه و اقتصادی جهانی چگونه توسعه پیدا می‌کند و پذیرفته می‌شود. اینترنت نمایان‌گر چیزی است که هارت و نگری آن را شکل جدید و نامتمرکز سرمایه‌داری می‌دانند. این شکل جدید نامتمرکز در نتیجه‌ی دگرگونی «کارگر جمعی» مرتبط با کارخانه‌های نیمه‌ماهر خط مونتاژ فوردیستی به «کارخانه‌های بدون کارگر» مبتنی بر روش‌های تولید **ناملموس‌تر** هم‌چون جریان‌های جدید اطلاعات، فناوری پیشرفته، کامپیوتری شدن، مشاغل خدماتی و نیروی کار انعطاف‌پذیر (اغلب ارزان) صورت گرفته است. به گفته‌ی هارت و نگری، ویژگی منحصربه‌فرد سرمایه‌داری جهانی امروز آن است که توانسته است راه‌های جدیدی برای «قلمرو‌دایی» خود بیابد تا از این طریق ابزارهای تازه‌ای برای تحقق ارزش اضافی کشف کند. در این شکل جدید سرمایه‌داری، که هارت و نگری آن را «امپراتوری» می‌نامند، نظام بین‌المللی قدیمی مبتنی بر هژمونی ایالات متحده و ساختاریافته بر اساس روابط اجتماعی-اقتصادی فوردیستی، کارگران جمعی و مدیریت دولت رفاه کینزی جای خود را به یک نظام شبکه‌ای ارتباطی جهانی غیرمتمرکز داده است.

هارت و نگری هم‌چنین معتقدند که در سرمایه‌داری قرن بیست‌ویکم، هویت‌های کارگران با جریان‌های شبکه‌های اجتماعی جهانی ادغام شده و به این جریان‌ها شکل می‌دهند. در این نظام ارتباطی جهانی و غیرمتمرکز، خود مقوله‌ی کار نیز تغییر کرده است. معاش کارگران به مشاغل «غیرمادی» مانند ورود داده‌ها،

مراکز تماس، متخصصان فناوری اطلاعات، مشاغل خدماتی، پژوهش و طراحی و غیره وابسته شده است. هارت و نگری برای توصیف نظری این نوع جدید کار، از اصطلاح «انبوهه» استفاده می‌کنند. این اصطلاح بر خلاف اصطلاحاتی همچون «مردم»، «طبقات» و «جمعیت» که هویت‌های اجتماعی متنوع را به یک هویت واحد کاهش می‌دهند، توجه ما را به هویت‌های اجتماعی متکثر جهانی امروز جلب می‌کند.

«انبوهه از مجموعه‌ای از «تکین‌ها» تشکیل شده است، و «تکین» در این جا به معنای سوژه‌ی اجتماعی است که تفاوت‌شان قابل تقلیل به مشابهت نیست، تفاوتی که همچنان متفاوت باقی می‌ماند... فردیت‌های متکثر انبوهه بدین سان در تضاد با وحدت نامتمایز مردم قرار دارند» (Hardt and Negri, 2004: 99)، تأکید از متن اصلی است).

بنابراین، انبوهه یک صورت‌بندی فرهنگی و ترکیبی است، به این معنا که از سوژگی‌های متنوع و متکثر تشکیل شده که در شرایط فرهنگی و اجتماعی گوناگون زندگی‌های غیرمادی (مانند ارتباطی و اطلاعاتی) دارند.

هارت و نگری بر این باورند که نوع کاری که مارکس در کتاب **سرمایه** به آن پرداخته، دیگر وجود ندارد. به گفته آن‌ها، در آن کتاب سه‌جلدی، مارکس رابطه‌ی میان کار و ارزش را یک رابطه‌ی کمی توصیف می‌کند که در آن مقدار زمان کار مجرد برابرست با مقدار ارزش. این وضعیت منجر به حالتی می‌شود که ارزش «در واحدهای سنجش‌پذیر و همگن زمان کار» بیان می‌شود (Hardt and Negri, 2004: 145). اگرچه این شکل از ارزش ممکن است تا زمان تولید انبوه فوردیستی وجود داشته باشد، هارت و نگری ادعا می‌کنند که در عصر سرمایه‌داری جهانی دیگر چنین نیست. زمان کار در امپراتوری تغییر چشم‌گیری کرده است.

برای مثال، در بالای هرم بازار کار، شرکت‌هایی مانند مایکروسافت می‌کوشند تا با ارائه‌ی غذاهای رایگان و برنامه‌های ورزشی که کارکنان را برای ساعت‌های بیش‌تری در دفتر نگه دارند، محیط کار را شیبه خانه کنند. در پایین هرم بازار کار، کارگران مجبورند چندین شغل را برای تأمین هزینه‌های زندگی مدیریت کنند. (Hardt and Negri, 2004: 145).

نکته‌ی اصلی از نظر هارت و نگری این است که اقتصاد اطلاعاتی پیشرفته‌ی پسافوردیستی، مرز میان زمان کار و زمان زندگی را محو کرده است. بنابراین، در حالی که نظریه‌ی استثمار مارکس بر اساس مقادیر زمان کار اضافی، که به شکل ارزش اضافی تصاحب می‌شود، استوار بود، در عصر کار غیرمادی آن‌چه توسط سرمایه تصاحب می‌شود، در عوض «ارتباط، هم‌کاری و مشارکت ماست» (Hardt and Negri, 2004: xv) بنابراین، استثمار شامل بهره‌کشی از منابع مشترک نه تنها کار مادی، بلکه مهم‌تر از آن کار غیرمادی و ناملموس است (Hardt and Negri, 2004: 150).

برای درک دقیق‌تر منظور هارت و نگری، باید دین فکری آن‌ها به فوکو و دلوز و گتاری را درک کنیم. آن‌ها از فوکو این نکته را گرفته‌اند که شکل‌های معاصر سرمایه‌داری با پراکندگی «زیست‌قدرت» اشباع شده‌اند. زیست‌قدرت با زندگی در یک جامعه‌ی کنترلی گره خورده است، جایی که «قدرت اکنون از طریق ماشین‌هایی اعمال می‌شود که مستقیماً مغزها (در نظام‌های ارتباطی، شبکه‌های اطلاعاتی و غیره) و بدن‌ها (در نظام‌های رفاهی، فعالیت‌های نظارت‌شده و غیره) را سازماندهی می‌کنند» (Hardt and Negri, 2000: 23). زیست‌قدرت نمایان‌گر درونی بودن قدرت است: حفظ قدرت توسط فرد، نحوه‌ای که مردم زندگی خود را درون و از طریق ماشین‌ها سازماندهی می‌کنند، و از این طریق زندگی خود را مطابق با خطوط ترسیم‌شده توسط جامعه کنترلی مدیریت می‌کنند. آن‌ها از دلوز و گتاری این نکته را می‌گیرند که ماشین‌ها برای تولید، حرکت و جریان دائمی تلاش می‌کنند، به شیوه‌ای که دیگر توسط یک نیروی راهنمای اصلی حفظ نمی‌شود. تولید باید به دنبال سودهایی فراتر از صورت‌بندی خطی معمول سرمایه‌داری بگردد، به‌ویژه که این صورت‌بندی از طریق شکل غالب دولت میانجی‌گری می‌شود. امروزه شبکه‌های اجتماعی سرمایه‌داری بدون تبعیت از یک منطق از پیش تعیین‌شده در یک‌دیگر جریان می‌یابند و «هزاران فلات» را به روش‌هایی غیرخطی و پیش‌بینی‌ناپذیر در سراسر جهان باز می‌کنند.

هارت و نگری به این دیدگاه‌ها مفهوم «کار غیرمادی» را اضافه می‌کنند. آن‌ها استدلال می‌کنند که:

۱. ارزش اضافی به‌طور فزاینده‌ای از لحظات ناملموس قدرت کار «فکری، غیرمادی و ارتباطی» تصاحب می‌شود؛ و

۲. کار غیرمادی در جهان پسامدرن نقاط گرهی و رویدادهای ارتباطی جدیدی برای نافرمانی و مقاومت کارگران در برابر جامعه کنترلی تشخیص‌یافته در امپراتوری ایجاد می‌کند.

مثلاً، کارگران اکنون از طریق وب راحت‌تر می‌توانند رویدادهای مقاومت را در زمان و مکان به اشتراک بگذارند. هر دو نکته نشان می‌دهند که امپراتوری برای هارت و نگری در مجموعه‌ای از شبکه‌های ارتباطی و ماشین‌های متفاوت محصور است که با روش‌های تولید ما اداره می‌شوند (Hardt and Negri, 2000: 247-248).

به‌طور خلاصه، می‌توان گفت که هارت و نگری موضع چپ لیبرال را به دلایل زیر پیش می‌برند:

نخست، آن‌ها نظریه‌ی ارزش مارکس را به این دلیل رد می‌کنند که کار دیگر سنجش‌پذیر و انتزاعی نیست، بلکه سنجش‌ناپذیر و ناملموس است. دوم، آن‌ها معتقدند که سرمایه‌داری جهانی ذاتاً ستیزآمیز است و این را می‌توان از طریق مفهوم «انبوهه» درک کرد که در برابر قدرت زیست‌سیاسی سرمایه مبارزه می‌کند. سوم، آن‌ها باور دارند که سرمایه‌داری جهانی از طریق سیاست تفاوت فرهنگی شکل گرفته است، که با تفاوت‌های

فرهنگی منحصر به فرد انبوهه نمایان می‌شود. سرانجام، آن‌ها معتقدند که سرمایه‌داری جهانی از نوعی شبکه ارتباطی اطلاعاتی تشکیل شده است. با این حال، در حالی که باید هارت و نگری را به دلیل تحلیل و بینش‌های بدیع و چشم‌گیرشان از اقتصاد سرمایه‌داری جهانی ستود، عجیب به نظر می‌رسد که چرا آن‌ها از دلوز و گتاری برای استدلال استفاده کرده‌اند که نظریه‌ی ارزش مارکس راهی نسبتاً منسوخ برای بررسی سرمایه‌داری جهانی است. آیا دلوز و گتاری در *آنتی‌ادیپ* سعی نکردند نشان دهند که چگونه می‌توان از نظریه‌ی ارزش مارکس برای تحلیل ظهور سلطه سرمایه‌ی مالی استفاده کرد؟ برای شروع بحث انتقادی، بیایید ابتدا نظرات هارت و نگری را درباره‌ی نظریه‌ی ارزش مارکس بررسی کنیم.

مارکس فراتر از هارت و نگری

هارت و نگری نظریه‌ی ارزش مارکس را به شیوه‌ی زیر توصیف می‌کنند:

«برای فهم سرمایه باید از مفهوم کار اجتماعی آغاز کنیم — یک انتزاع که به ادعای مارکس، انتزاعی منطقی است و در واقع برای درک تولید سرمایه واقعی‌تر و بنیادی‌تر از هر نمونه‌ی انضمامی از کار فردی است. در تولید سرمایه‌داری، کارهای مشخصی همچون بنایی، جوش کاری، یا فروشندگی معادل یا هم‌سنگ می‌شوند زیرا همگی دارای یک عنصر مشترک هستند: کار مجرد، کار به‌طور کلی، کاری که به شکل خاص خود وابسته نیست.» (Hardt and Negri, 2004: 144)

هارت و نگری توصیف خود را از کار مجرد از ابتدای جلد اول *سرمایه* گرفته‌اند، جایی که مارکس دو عامل کالا را معرفی می‌کند، یعنی ارزش مصرفی و ارزش (بنگرید به Marx, 1988 [1867]: 128). اما مشکل این‌جاست که هارت و نگری پس از این چند صفحه به تحلیل *سرمایه* ادامه نمی‌دهند و به جای آن از توصیف خود استفاده می‌کنند تا نشان دهند نظریه‌ی ارزش مارکس یا کار مجرد نمی‌تواند برای بررسی سرمایه‌داری جهانی امروز کفایت کند. همان‌طور که در بخش قبلی دیدیم، دلیل رد این نظر مارکس از سوی آن‌ها، این اعتقادشان است که امپراتوری سرمایه‌داری جهانی معاصر دیگر به «واحد‌های سنجش‌پذیر و همگن زمان کار» وابسته نیست (Hardt and Negri, 2004: 145). اما اگر هارت و نگری به تحلیل نظریه‌ی ارزش مارکس ادامه می‌دادند و مطالبی را که در چند صفحه بعد در *سرمایه* آمده است بررسی می‌کردند، مجبور می‌شدند به خوانندگان اطلاع دهند که خود مارکس به محدودیت‌های توصیف اولیه‌ی خویش از کار مجرد اشاره می‌کند. در واقع، مارکس به روشنی بیان می‌کند که:

«اکنون جوهر ارزش را می‌شناسیم که کار است. مقیاس اندازه‌گیری آن را می‌شناسیم که زمان کار است. شکلی که بر ارزش مهر ارزش مبادله‌ای می‌زند، هنوز باید تحلیل شود.» (Marx, 1988 [1867]: 131). تأکید از متن اصلی).

نکته‌ی کلیدی در این‌جا به‌وضوح جمله پایانی این نقل قول است. مارکس به ما اطلاع می‌دهد که **شکل** ارزش هنوز ارائه نشده است. **شکل** در این زمینه به چیزی اشاره دارد که از نظر تاریخی در مورد کار مجرد منحصر به فرد است، یعنی **شکل سرمایه‌داری** کار مجرد. این نکته بسیار مهم است زیرا نشان می‌دهد که مارکس در صفحات ابتدایی **سرمایه** تنها در حال آماده‌سازی زمینه برای تحلیل جامع‌تر خود است که در ادامه توسعه می‌یابد و شکل کالایی را در **مناسبات اجتماعی سرمایه‌داری** جا می‌دهد. با این حال، هارت و نگری با اصرار بر این که چند صفحه اول **سرمایه** در واقع استدلال‌های اصلی مارکس درباره‌ی ارزش را نمایندگی می‌کند، این تحلیل دقیق‌تر و توسعه‌یافته‌تر را نادیده می‌گیرند و نظریه‌ی ارزش مارکس را صرفاً به بیانی درباره مجموع کارهای عینی فردی تقلیل می‌دهند که در کل تولید، کار اجتماعی و مجرد را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، هارت و نگری نظریه‌ای نسبتاً ساده‌انگارانه از ارزش به مارکس نسبت می‌دهند که می‌توان آن را «نظریه‌ی ارزش پیکریافته» نامید. این نظریه‌ی ارزش بر این ایده استوار است که کار انضمامی روزمره به‌عنوان کار فیزیولوژیکی پیکریافته در کالاها در فرآیند تولید شناخته می‌شود. کار فیزیولوژیکی «مصرف کلی (بی‌شکل) انرژی انسانی است که برای انواع مختلف کار لازم است» (Saad-Filho, 1997: 463) و به‌عنوان میانگینی از زمان‌های کاری مشخص که برای تولید یک کالا صرف می‌شود، اندازه‌گیری می‌گردد. از این اندازه‌گیری، کار مجرد استخراج می‌شود و این اطمینان حاصل می‌شود که «کار مجرد باید منبع ارزش به‌طور کلی باشد» (Hardt and Negri, 2004: 144–145).

اگر لحظه‌ای به آن‌چه هارت و نگری درباره‌ی اندازه‌گیری کار در **امپراتوری** می‌گویند توجه کنیم، چنین قرائتی از رویکرد هارت و نگری به نظریه‌ی ارزش مارکس تقویت می‌شود. هارت و نگری اظهار می‌کنند که برخلاف زمانه‌ی مارکس کار اکنون **سنجش‌ناپذیر** شده است، زیرا توانایی «محاسبه و ساماندهی تولید در سطح جهانی» (Hardt and Negri, 2000: 357) تحت‌الشعاع «کار غیرمادی» قرار گرفته است که به هر گوشه و کنار جامعه نفوذ کرده است. به عبارت دیگر، «کار غیرمادی» اکنون به‌عنوان «فعالیتی اجتماعی عمومی» درآمد است و ماهیت متغیر دائمی آن، چه در شکل واقعی (ملموس) و چه در شکل مجازی (ناملموس)، نشان می‌دهد که دیگر نمی‌توان آن را محاسبه و اندازه‌گیری کرد. به همین دلیل، تولید زیست‌سیاسی «نمی‌تواند در واحدهای زمانی ثابت اندازه‌گیری شود، و از سوی دیگر، همواره نسبت به ارزشی که سرمایه می‌تواند از آن استخراج کند، **فرا**تر است، زیرا سرمایه هرگز نمی‌تواند کل زندگی را تسخیر کند»

(Hardt and Negri, 2004: 146؛ تأکید از متن اصلی است). بنابراین، هارت و نگری نظریه‌ی مارکس درباره‌ی به‌اصطلاح ارزش پیکریافته را که بر اساس محاسبه و اندازه‌گیری واحدهای ثابت کار مجرد استوار است، در مقابل کار غیرمادی سنجش‌ناپذیر و غیرثابت سرمایه‌داری جهانی معاصر قرار می‌دهند.

بی‌شک، بحث هارت و نگری درباره‌ی کار انضمامی و کار مجرد به نظر می‌رسد که اظهارات مارکس را در خصوص این موضوع به‌درستی تکرار می‌کند، اما همان‌طور که می‌دانیم، خود مارکس این تصویر را رد می‌کند، چرا که شکل تاریخی سرمایه‌دارانه‌ی کار مجرد هنوز به‌طور کامل استخراج نشده است. در واقع، همان‌طور که السون (Elson 1979) اشاره می‌کند، نیروی کار در سرمایه‌داری کالایی مجازی است و بنابراین، کالایی انتزاعی به معنای دقیق آن نیست که ارزشش بر اساس هزینه‌های بازتولید واحدهای زمانی ثابت کار سنجش‌پذیر تعیین شده باشد. «مسئله این نیست که توضیح دهیم چرا قیمت‌ها این‌گونه هستند و پاسخش را در کار بیابیم» (Elson, 1979: 123; see also Clarke, 1991). مارکس به‌جای این، در پی درک این است که چرا کار تحت روابط اجتماعی سرمایه‌داری شکل انتزاعی به خود می‌گیرد (مقایسه کنید با Marx, 1988 [1867]: 174–175). مارکس تنها پس از واکاوی شکل تاریخی خاص کالا به پاسخی برای این سؤال می‌رسد. در حالی که این‌جا مجال ارائه‌ی واکاوی مفصل پاسخ مارکس نیست، سه نکته را می‌توان مطرح کرد:

یکم: مارکس پیشنهاد می‌کند که خاص‌بودن تاریخی کار مجرد به‌عنوان جوهر عمومی هر کالا فقط در جامعه‌ای به وجود می‌آید که به یک «نظام پیچیده، تقسیم اجتماعی کار» توسعه یافته باشد (Marx, 1988 [1867]: 133). دوم: این تقسیم اجتماعی پیچیده‌ی کار نیز با «افراد خصوصی که مستقل از یک‌دیگر کار می‌کنند» مشخص می‌شود (Marx, 1988 [1867]: 165). به همین دلیل، کار مجرد، که تضمین می‌کند کالاها «فایده» و ارزش مبادله‌ای به دست می‌آورند، خود از «جمع کل کار همه‌ی این افراد خصوصی» ناشی می‌شود (Marx, 1988 [1867]: 165). سوم: جامعه‌ای که شامل مجموعه‌ای از «افراد خصوصی» است، هم‌چنین جامعه‌ای است که در آن افراد می‌توانند آزادانه کار خود را به ازای مزد بفروشند (Marx, 1988 [1867]: 274, 1988 [1867]: 879, 1973 [1857]). اما کار مزدی آزاد از طریق جدایی‌اش از وسایل تولید شکل سرمایه‌دارانه به خود می‌گیرد که خود پیش‌شرط و نتیجه‌ی مداوم تولید کالایی عمومی است (Marx, 1988 [1867]: 1017). مجموعه‌ای از افراد خصوصی، به این ترتیب، ظهور جدایی کار از وسایل تولید را بازنمایی می‌کنند (بنگرید به Bonefeld, 2004).

همان‌طور که استاروستا (Starosta, 2008: 309) به‌درستی مطرح می‌کند، همه‌ی این‌ها نشان می‌دهد که برای مارکس، کالاها به‌خودی‌خود تابع کار مجرد نیستند، چنانکه هارت و نگری بیان می‌کنند، بلکه به‌جای

آن، با رابطه اجتماعی عمومی بین تولیدکنندگان **خصوصی و مستقل** تنظیم می‌شوند. تنها با شناخت این مسئله است که در نهایت درک می‌کنیم که کل رابطه‌ی اجتماعی تعیین‌کننده — پیش‌فرض سرمایه‌داری به‌عنوان یک کل — در جدایی کار مزدی آزاد از وسایل تولید نهفته است. به همین دلیل است که ارزش فقط مجموع سنجش‌پذیر پیکریافته‌ی کارهای فیزیولوژیکی انضمامی مختلف نیست. در حقیقت، ارزش نمی‌تواند در پیکر مادی بلاواسطه‌ی یک کالای منفرد بازنمایی شود، بلکه باید توانایی خود برای مبادله با کالاهای دیگر حفظ کند. به عبارت دیگر، ارزش در ارزش مصرفی کالایی دیگر در جریان مبادله بیان می‌شود. «به این ترتیب، ارزش شکل انضمامی ارزش مبادله‌ای را به‌عنوان شکل ضروری ظهور خود به دست می‌آورد» (Starosta, 2008: 310).

دانستن این نکات درباره کالاهای، نحوه‌ای که ما کار مجرد را مفهوم‌پردازی می‌کنیم به شیوه‌ای تغییر می‌دهد که ما را از نظریه‌ی ارزش پیکریافته هارت و نگری دور می‌کند. زیرا در حالی که ارزش باید به‌عنوان ارزش مصرفی در طول مبادله بیان شود، این نیز درست است که ارزش نسبت به ارزش مصرفی بی‌اعتناست (Albritton, 2007: 27). این موضوع را می‌توان در این ایده مشاهده کرد که برخلاف باور هارت و نگری، همه کارهای پیکریافته به‌عنوان ارزش **سنجش‌پذیر نیستند**. به عبارت دیگر، میزان مشخصی از **سنجش‌ناپذیری** درباره‌ی کار در سرمایه‌داری وجود دارد و این ویژگی همیشه در سرمایه‌داری وجود داشته است، چه به دوران نوشتن جلد اول **سرمایه** توسط مارکس نگاه کنیم و چه به دورانی که هارت و نگری کتاب‌های **امپراتوری و انبوهه** را نوشته‌اند.

مسئله سنجش‌ناپذیری حتی در مورد مقوله‌ی ساده کار مجرد که در نخستین صفحه‌های **سرمایه** معرفی شده نیز صدق می‌کند. همان‌طور که براون (Brown, 2007: 138–141) اشاره می‌کند، مارکس عامدانه از اصطلاحاتی خاص مانند «شبح‌وار» استفاده می‌کند تا ماهیت علی‌اما «پیکرنیافته‌ی» (یا «غیرمادی») کار مجرد را در سرمایه‌داری توضیح دهد. براون در این زمینه به نقل‌قولی از مارکس اشاره می‌کند:

«اکنون ته‌مانده‌ی محصولات کار را بررسی می‌کنیم. در همه‌ی آن‌ها فقط عینیت شبح‌وار یک‌سانی باقی مانده است؛ لخته‌ای بی‌پیرایه از کار نامتمایز انسانی، یعنی نیروی کار انسانی صرف‌شده، بدون توجه به شکل صرف شدن آن» (Marx, 1988 [1867]: 128)

این‌گونه نقل‌قول‌ها ما را به این نتیجه می‌رساند که کار مجرد، برخلاف آن‌چه هارت و نگری ادعا می‌کنند، نه تنها واحدی سنجش‌پذیر نیست، بلکه دست‌کم به دو دلیل عملاً تا درجه‌ای سنجش‌ناپذیر است. نخست، همان‌طور که ویکس (Weeks, 1981) اشاره می‌کند، زمان کار مشخص فردی که در یک فرآیند کار خاص پیکر یافته است، نمی‌تواند دقیقاً مقدار ارزش را اندازه‌گیری کند، زیرا مشخص و فردی است و نه مجرد.

به بیان دیگر، بخشی از کار مشخص پیکریافته دقیقاً به این دلیل سنجش‌ناپذیر است که هر کار مشخص از نظر کیفی با سایر کارهای مشخص تفاوت دارد. دوم، زمان کار مشخص فردی ممکن است بالاتر یا پایین‌تر از ارزش یک کالا باشد — یعنی زمان «متعارف» کار لازم برای تولید یک کالا — و از همین رو باز هم نمی‌تواند مقدار کار مجرد را به‌دقت اندازه‌گیری کند. در واقع، هنجار اجتماعی زمان کار تنها از طریق رقابت کل سرمایه‌ها ایجاد می‌شود. دقیقاً همین سلطه‌ی ارزش بر ارزش مصرفی (هرچند این دو در وحدتی دیالکتیکی قرار دارند) است که سرمایه‌داران را وادار می‌کند تا کورکورانه درگیر انباشت برای خود انباشت شوند؛ فرآیندی که هم‌چنان در دنیای امروز ادامه دارد.

رخداد مبارزه

آیا مهم است که بگوییم هارت و نگری نظریه‌ی ارزش مارکس را اشتباه تفسیر کرده‌اند؟ یقیناً معتقدیم که این موضوع اهمیت دارد. آن‌چه مارکس به نظریه انتقادی می‌افزاید، نکته‌ای است بنیادین اما نسبتاً ساده یعنی اینکه در حالی که کار منبع انباشت سرمایه و بنابراین سود در سرمایه‌داری است، در سطح روزمره از دید پنهان می‌ماند. یا بهتر است بگوییم، کار در سطح روزمره در وضعیتی تکه‌تکه شده **ظاهر می‌شود** که در آن **افراد** و «چیزهایشان» (یعنی کالاها) گفته می‌شود «واقعیت» را برمی‌سازند؛ اما این امر در نهایت نقش بنیادی قدرت **جمعی** کار را در انباشت مبهم می‌کند. کار برای بقای سرمایه‌داری ضروری است، اما حضورش نادیده گرفته می‌شود.

ما بر این باوریم که این اظهارنظر نسبتاً ساده از مارکس به ما کمک می‌کند تا فهم پیچیده‌تری از رخدادهای مقاومت پیدا کنیم تا آن‌چه هارت و نگری در مفهوم انبوهه ارائه می‌دهند. چراکه خواندن آثار هارت و نگری ممکن است ما را به این تصور سوق دهد که اکنون در میانه‌ی چیزی شبیه به یک جنبش انقلابی جهانی مقاومت در برابر جریان‌های پیچیده‌ی سرمایه‌داری قرار داریم. بازنمایی مفهوم **تکینگی** توسط هارت و نگری به چنین برداشتی دامن می‌زند، زیرا به نظر می‌رسد که **رخداد تکین** یک مبارزه‌ی محلی توسط انبوهه در بخشی از جهان می‌تواند صرفاً از طریق توانایی برقراری ارتباط با شبکه‌های جهانی مقاومت، بدون از دست‌دادن هویت تکین خود، به‌عنوان یک نیروی انقلابی بر ساخته شود. به بیان هارت و نگری:

«چرخه‌ی جهانی مبارزه به شکل یک شبکه‌ی توزیع‌شده توسعه می‌یابد. هر مبارزه‌ی محلی به‌عنوان یک گره عمل می‌کند که با تمام گره‌های دیگر بدون هیچ‌هاب یا مرکز هوش‌مندی ارتباط برقرار می‌کند. هر مبارزه هم‌چنان تکین باقی می‌ماند و به شرایط محلی خود وابسته است، اما در عین حال در تار مشترک غوطه‌ور است.» (Hardt and Negri, 2004: 217)

به نظر ما، هارت و نگری در اظهاراتی هم‌چون این موارد، **رخداد تکین** مبارزات مشخص را بت‌واره می‌کنند، چرا که آن‌ها رخداد تکین مبارزه را به چیزی از پیش **آگاهانه، قابل مشاهده و قابل درک** تقلیل می‌دهند. برخلاف مارکس که برای او مبارزه‌ی طبقاتی هم قابل‌شناسایی است (برای مثال، از طریق مناسبات اجتماعی غیرمستقیم) و هم غیرقابل‌شناسایی (برای مثال، کار جمعی به‌عنوان منبع سود که به نادرست بازنمایی می‌شود)، هارت و نگری کار زیسته‌ی مشخص را یک سوژه‌ی مخالف تصور می‌کنند که با بدن زیست‌سیاسی بهره‌کش سرمایه‌ی جهانی از طریق مبارزات آگاهانه برای کسب هژمونی مواجه می‌شود (بنگرید به Hardt and Negri, 2004: 333; see also Cleaver, 1979; Negri, 1996) به بیان دیگر، هارت و نگری شکل انتزاعی متناقض سرمایه‌داری را از محتوای آن جدا می‌کنند: رخدادهای تکین و محتمل مبارزات آگاهانه توسط انبوهه (محتوا) در تضاد با صورت‌بندی زیست‌سیاسی جهانی امپراتوری (شکل) قرار می‌گیرند. این دیدگاه نظری در ادامه لحظه حیاتی میانجی‌گری میان امر مشخص و محتمل با شکل ارزشی سرمایه را نادیده می‌گیرد. ژریک خلاصه‌ای به‌ویژه واضح و مختصر از آن‌چه در اینجا مطرح است ارائه می‌دهد:

«باید تأکید کرد که احتمال متکثر مبارزات سیاسی پسامدرن و کلیت سرمایه در تضاد نیستند، به این معنا که سرمایه به‌نوعی آزادی جابه‌جایی هژمونیک را «محدود کند» – بلکه سرمایه‌داری امروز همان زمینه و عرصه‌ای است برای ظهور سوژگی‌های سیاسی سیال، پراکنده، محتمل، آبرونیک و غیره» (Butler et al., 2000: 108، تاکید از متن اصلی است)

بنابراین، در آثار هارت و نگری بحث رخداد وجود دارد، اما بدون ارجاع به منطق درونی سرمایه‌داری. برای توضیح و گسترش این نکته، گذرا به بررسی برخی تفاوت‌ها میان هارت و نگری و دلوز و گتاری می‌پردازیم. احساس می‌کنیم که این مقایسه به‌ویژه مناسب است، زیرا هارت و نگری آشکارا از بینش‌های دلوز و گتاری بهره می‌برند. به نظر می‌رسد که این دو گروه از متفکران در سطحی ظاهری درک مشابهی از رخداد دارند. مثلاً، هارت و نگری تلاش زیادی می‌کنند تا نشان دهند که سرمایه‌داری جهانی معاصر نمایان‌گر یک حصارکشی جدید مبتنی بر فرآیندهای نوین قلمروزدایی و بازقلمروزایی است. آن‌ها استدلال خود را در این موضوع مستقیماً بر اساس نظرات دلوز و گتاری بنا می‌کنند. برای نمونه، بنا به نظر دلوز و گتاری (Deleuze and Guattari, 2003a: 29)، سرمایه‌داری نیرویی قلمروزاست که با زمین‌خواری، حصارکشی و انباشت‌های اولیه‌ای، که مالکیت خصوصی را در قانون تثبیت می‌کند، سرانجام به کالایی‌سازی تمام منابع جهانی، کار، فرهنگ، عقل، شخصیت و زیست‌شناسی منجر می‌شود. با این حال، پویایی آن هم‌هنگام به قلمروزدایی و نابودی آن‌چه خلق می‌کند، وابسته است: همان نکته‌ی مارکس و انگلس که در سرمایه‌داری هر آن‌چه صلب و سخت است دود می‌شود و به هوا می‌رود (Marx and Engels, 1995 [1848]).

بخش عمده‌ای از آن‌چه دلوز و گتاری در این زمینه‌ها مطرح می‌کنند، به شکلی اصلاح‌شده توسط هارت و نگری تکرار شده است (برای مثال، Hardt and Negri, 2000: 294–297).

اما در حالی که هارت و نگری ادعا می‌کنند که قلمروزدایی و قلمروزایی یک تحول کیفی در سرمایه‌داری جهانی را موجب شده و آن‌چه را که «تولید شبکه‌ای» یا «سرمایه‌داری اطلاعاتی» می‌نامند، ایجاد کرده، دلوز و گتاری، مانند مارکس، این تغییرات را به منطق شکل ارزش و «اصل بنیادین» بیش از پیش مسلط سرمایه‌ی مالی مرتبط می‌دانند (مثلاً بنگرید به Deleuze and Guattari, 2003a: 271؛ همچنین در ادامه نظرات بیش‌تر در این مورد ارائه شده است). کنش‌های انقلابی در رخداد‌های مبارزه علیه سرمایه‌داری، از دیدگاه دلوز و گتاری، به معنای نوعی تفریق یا گسست از آن تعیین‌های چندگانه کیفی، فعلیت‌بخشی‌ها، پایداری‌ها، ساختارها، تاریخ‌ها و متونی است که از طریق پویایی درونی سرمایه شکل گرفته‌اند (بنگرید به Deleuze and Guattari, 2003b: 237). این لحظه‌ی حیاتی رخداد در نظریه‌ی هارت و نگری از دست رفته است. به جای گسست از ساختار درونی سرمایه، و در این فرآیند شناسایی شکل‌های چندگانه‌ی کیفی که این ساختار درونی فرض می‌کند، هارت و نگری اصرار دارند که مبارزه‌ی اصلی در سرمایه‌داری معاصر حول قدرت زیست‌سیاسی عمومی جریان دارد. از دیدگاه هارت و نگری، قدرت در همه جای جامعه مفهوم‌سازی می‌شود، اما این موضوع درک هرگونه «عمق» این شکل‌های قدرت را در جهان گلوبال دشوارتر می‌کند (Callinicos, 2001; Macdonald, 2003; Thompson, 2005). علاوه بر این، باور هارت و نگری که انبوهه هر بار که وارد مبارزات محلی و جهانی حول قدرت زیست‌سیاسی می‌شود، خود را به‌عنوان یک سوژه‌ی مخالف تعریف می‌کند، به این معناست که انبوهه به‌طور خودکار از طریق چنین مبارزاتی به درجه‌ای از خودمختاری از شکل ارزش دست می‌یابد. اما این دیدگاه نظری توانایی درک شکل‌های چندگانه‌ی کیفی را، که فعالیت سیاسی به ناچار فرض می‌کند، کنار می‌گذارد. انواع بسیار متفاوت مخالفت‌ها، از مخالفت‌های متعارف (مثلاً، کمک به رخداد‌های جامعه محلی) تا مخالفت‌های چشم‌گیر (برای مثال، تظاهرات ضدجهانی‌شدن)، به سادگی در یک مفهوم همه‌جانبه یعنی «انبوهه» فرو می‌ریزد (بنگرید به Buchanan, 2003; Colás, 2003; Saccarelli, 2004; Thoburn, 2006).

در جمع‌بندی این بخش ما معتقدیم که هارت و نگری همان تقابلی را ایجاد می‌کنند که ژیکر نسبت به آن هشدار می‌دهد، تقابل میان «مبارزات سیاسی پسامدرن و کلیت سرمایه» (Butler et al., 2000: 108). زیرا آن‌ها یک قرائت چپ لیبرال پسامدرن از چیزی ارائه می‌دهند که باور دارند جامعه‌ی اطلاعاتی جهانی است و در آن «تکین‌های» مشخص و متفاوت «انبوهه» ستایش می‌شود. همان‌طور که باید روشن باشد، مفهوم رخدادی که ما ترجیح می‌دهیم و باور داریم هم‌چنان دارای جنبه‌ی مارکسیستی است، مفهومی است که ایده‌ی «تفریق» را در بر می‌گیرد. اما پیش از آن که توضیح دهیم چگونه می‌توان از تفریق برای نقد سیاست‌های

لیبرال چپ‌گرا استفاده کرد، ابتدا برخی از اصول معنای تفریق را از طریق بحثی مختصر درباره‌ی بدیو و، کمتر، دلوز و گناری مطرح می‌کنیم.

رخداد تفریق

آلن بدیو (Badiou, 2001) رویه‌ی تفریق را در برابر سیاستی قرار می‌دهد که با «زبان یک وضعیت» مرتبط است. به گفته‌ی بدیو، فرایند دوم بر توانایی افراد در نام‌گذاری عناصر متعددی استوار است که مجموعه‌ای از شرایط یا یک وضعیت را در برمی‌گیرد. این فرایند نام‌گذاری از طریق تبادل «نظرات» درباره‌ی وضعیت موردنظر انجام می‌شود (Badiou, 2001: 81). با این حال، این موضوع هم‌چنین محدودیت‌های نظرات را نشان می‌دهد، چراکه اثربخشی آن‌ها فقط تا حدی است که بتوانند بلافاصله به دیگران منتقل شوند (برای مثال، انتقال نظرات درباره‌ی یک فیلم، تلویزیون، مهاجرت، موفقیت نهادی و غیره). ارائه‌ی نظرات به این شکل، شامل ماندن در حدود مرزهای آن چیزی است که می‌تواند در یک وضعیت ارتباطی تبادل شود، و ماندن در چارچوبی است که در آن علائق فرد قابل انتقال است. به نظر بدیو، فرایند حقیقت با تبادل نظرات تفاوت دارد، زیرا فرایند حقیقت نمی‌تواند منتقل شود. این فرایند نماینده‌ی چیزی است کاملاً جدید و بنابراین ناشناخته درباره وضعیت موجود (Badiou, 2001: 51). بدیو این لحظه‌ی ناشناخته را «رخداد» می‌نامد. بر این اساس، رخداد به خلأ یک وضعیت مرتبط است؛ چیزی که فراتر از دانش و نظرات موجودمان درباره‌ی وضعیت قرار دارد و بنابراین نمی‌توان آن را شرح داد. از این رو، رخداد نمی‌تواند با اصطلاحاتی بیان شود که معمولاً ما برای توصیف یک وضعیت خاص استفاده می‌کنیم. به همین دلیل، رخداد حاوی «مکملی» به وضعیت متعارف و هنجارهای ملازم آن است. در این زمینه است که لحظه‌ای نامعین وجود دارد که چگونه باید درباره‌ی رخداد سخن گفت. این امر بدیو را واداشت که می‌گوید: «امر نامعین بدین‌سان همان چیزی است که خود را از طبقه‌بندی به‌ظاهر جامع گزاره‌ها تفریق یا جدا می‌کند و بر اساس ارزش‌هایی که یک هنجار به آن‌ها نسبت می‌دهد، تحقق می‌یابد.» (Badiou, 2006: 106)

این‌که رخداد نمی‌تواند از طریق زبان موجودِ هنجارها توصیف شود، نشان می‌دهد که حاوی لحظه‌ای تشخیص‌ناپذیر است. ابژکتیویته در رخداد به‌وضوح غایب است، زیرا نمی‌توان آن را با دانش موجود بازنمایی کرد. این تشخیص‌ناپذیری به انتخاب‌هایی مربوط می‌شود که باید بین دست‌کم دو اصطلاح تشخیص‌ناپذیر انجام شود تا رخداد را معنا کنیم. از آنجا که هیچ هنجار ابژکتیو بر رخداد حاکم نیست، فرد آزاد است تا میان این اصطلاحات تشخیص‌ناپذیر تمایز قائل شود و یکی را برای درک رخداد برگزیند. بدین‌سان سوژه‌ای که آزادانه در جست‌وجوی حقیقت است، زاده می‌شود. از امر تشخیص‌ناپذیر می‌توان به زیرمجموعه‌ای عمومی رسید — «یا جهانی که در آن آکسیوم رخدادی اثراتش را تأیید می‌کند» (Badiou, 2006: 116). متعاقباً

فرایند تفریق عمومی، یک رخداد حقیقت را **پیش‌بینی می‌کند** و از این طریق به سوژه امکان می‌دهد با وفاداری به آن حقیقت را نام‌گذاری کند. بنابراین تفریق از نظر بدیو فرایندی است دقیق برای حذف پایه‌های انکارشده‌ای که یک نظم سیاسی برای بقای خود به آن‌ها متکی است. برای مثال، سرمایه‌داری همان‌طور که نشان دادیم به کار به‌عنوان منبع ارزش وابسته است، اما منافع جمعی کار را در حالی که به سرمایه خدمت می‌کنند، به‌لحاظ سیاسی انکار می‌کند. در این مورد، نظام سرمایه‌داری به چیزی متکی است که نمی‌تواند در قالب نام‌گذاری خود به رسمیت بشناسد یا در خود بگنجانند: یعنی پرولتاریا.

بدیو از این منظر نکته‌ای ساده را مطرح می‌کند که اگر تفاوت صرفاً همان چیزی باشد که در جهان وجود دارد (برای ما، چیزی که می‌تواند نشانه‌ای از لیبرالیسم چپ‌گرا باشد)، آن‌گاه همه تلاش‌ها برای شناسایی تفاوت ناگزیر منجر به حذف کسانی خواهد شد که در چارچوب یک هویت نمی‌گنجد. در واقع، شناسایی تنها از طریق آن چه حذف شده ممکن است. برای مثال، نام‌گذاری «مرد» مبتنی بر حذف آن چیزی است که نیست، یعنی «زن». وجود مرد به زن وابسته است. بنابراین زن شرط امکان وجود مرد است. تفریق به معنای حذف جوهر از آن چیزی است که به‌عنوان هنجار در نظر گرفته می‌شود، یا بهتر است بگوییم، چیزی که هنجار نمی‌تواند در معنای خود بگنجانند. این مسئله مهم است، زیرا از نظر بدیو یک حقیقت باید حسی از جهان‌شمولی درون وضعیتی داشته باشد که از آن پدید آمده. اگر یک حقیقت برای همه یکسان نباشد — این که ما در مثال بالا همه «مرد» هستیم — آن‌گاه در کاربرد بدیو از آن نام اصلاً حقیقت نیست. به همین ترتیب، ایدئولوژی بورژوازی مبتنی بر این ناحقیقت است که سرمایه‌داری نظمی است که همه را به‌طور مساوی در بر می‌گیرد. این ناحقیقت تنها زمانی می‌تواند به‌عنوان حقیقت در مفهوم بورژوازی حمایت شود که ما انکار کنیم یا فراموش کنیم که این نظم در واقع بر چیزی که نمی‌تواند گنجانده شود، متکی است؛ این انکار در این مورد همان پرولتاریاست. سرمایه‌داری آشکارا برای همه یکسان نیست، و با این حال، برای حفظ ظاهر یکسانی، در چارچوب ایدئولوژیک خود چیزی را که آشکارا یکسان نیست، حذف می‌کند. پرولتاریا در این معنای بورژوازی، بی‌نام باقی می‌ماند. بنابراین، با حذف یا تفریق این بخشی که هیچ بخشی ندارد، حقیقت سرمایه‌داری آشکار می‌شود.

در این مورد، تفریق شامل اقدام جمعی و ملموس پرولتاریا می‌شود، مانند یک نزاع صنعتی برای اختلال در انسجام نمادین سرمایه. این اقدام زمانی به یک رخداد تحول‌آفرین در جهان تبدیل می‌شود که نیروی بیان آن به اندازه‌ای قوی باشد که نظم موجود را واژگون کند، نوعی ترومای امر واقعی. محتوا در شکافی ایجاد می‌شود که پیش از این پنهان شده بود. پرولتاریا خود را به‌عنوان محتوا در این شکاف یا نامکان استثناء ظاهر می‌کند. یک رخداد حقیقت آن لحظه‌ای است که حقیقت خود را تولید می‌کند، به‌طوری که حقیقت درست است زیرا برای همه‌ی کسانی که در آن شمرده می‌شوند، یکسان است؛ یعنی پرولتاریا به‌عنوان یک تکینگی و هم‌چنین یک کمیت جهان‌شمول سرمایه‌داری. هنگامی که رخدادی همانند انقلاب اکتبر ۱۹۱۷ در روسیه رخ می‌دهد،

این رخداد برای همیشه وضعیتی را که از آن برخاسته تغییر می‌دهد و همه را بدون استثناء در آن می‌گنجانند. بدون حمایت مادی سلسله‌مراتبی اصلی آن، هیچ بازگشتی به روسیه تزاری ممکن نیست؛ اصولی که روسیه تزاری را تعریف می‌کردند، با مجموعه اصول جدیدی جای‌گزین شده است. رخداد تنها لحظه‌ای است، اما سوژه یا پیروان رویداد حقیقت آن را بیان می‌کنند. آن‌چه لنین برای انقلاب اکتبر معنا می‌داد و آن‌چه پولس رسول برای مسیحیت جلوه می‌کرد. سوژه به این عنوان کسی است که این مکان را اشغال می‌کند و در یک رویه‌ی **بی‌پایان** برای تأیید این حقیقت فعال می‌شود، نوعی آزمون یا اندیشیدن از طریق رخداد. همان‌طور که بدیو توضیح می‌دهد:

«من "سوژه" را حامل ... وفاداری می‌نامم، کسی که فرآیند حقیقت را حمل می‌کند. بنابراین، سوژه به هیچ وجه پیش از فرآیند حقیقت وجود ندارد. او در وضعیت "پیش از" رویداد ابداً وجود ندارد. می‌توان گفت که فرآیند حقیقت سوژه‌ای را **برمی‌انگیزاند**» (Badiou, 2001: 43, تأکید از متن اصلی)

یک روند یا فرآیند حقیقت انقلابی، متعاقباً مستلزم فروگشودن سلسله‌مراتبی است که هویت‌های منازعه‌برانگیز را تفکیک، تجزیه و تقویت می‌کند. در مورد انقلاب اکتبر، این فرآیند زمانی متوقف شد که توسط استالین به بت تبدیل شد و به فرآیند تحولات انقلابی پایان داد. اینجا به امر بازشناخت‌ناپذیری بازمی‌گردیم، زیرا فرآیند حقیقت به فضایی از بازشناخت‌ناپذیری متکی است که در آن ایده‌های جدید شکل می‌گیرند. در حوزه‌ی علم، رویداد نظریه‌ی نسبیت اینشتین در شکاف بازشناخت‌ناپذیری فیزیک نیوتنی ایجاد می‌شود. بسته شدن این شکاف در فیزیک نیوتنی پیشرفت دانش علمی را غیرممکن می‌کرد. به‌طور خلاصه، تفریق شامل حذف استثناء یا فضای تهی در نظمی است که هویت، دانش یا نظام را ممکن ساخته بود.

چون محتوای تفریق شده را نمی‌توان در چارچوب دانش موجود یا نظم نمادین خاصی توصیف کرد (به عنوان مثال، نظریه‌ی نسبیت را از طریق زبان یک فیزیکدان نیوتونی در نظر بگیرید)، رخداد حقیقت خود را تولید می‌کند و بنابراین نسبت به وضعیتی که از آن تفریق شده است، اتفاقی است. به دلیل همین اتفاقی بودن، توصیف آن در چارچوب ترتیبات موجود یا از طریق دانش کنونی ممکن نیست. هیچ راهبردی وجود ندارد که بتوانیم برای تحقق بخشیدن به چیزی که نمی‌توانیم بشناسیم، اتخاذ کنیم. در دفاع از این موضع می‌توان گفت که تنها پس از وقوع یک رویداد به توصیف بدیو است که می‌توان تشخیص داد کدام یک از مبارزات یا اتفاق‌ها در ایجاد آن رویداد تعیین‌کننده بوده‌اند. بنابراین، برخلاف نظر هارت و نگری، یک رخداد تنها زمانی به عنوان رویداد بازشناخت‌پذیر است که اتفاق افتاده باشد، زیرا تنها در این صورت است که می‌توانیم سرشت جهان‌روای یک مبارزه محلی سابق را تشخیص دهیم و این مبارزه را به‌درستی سیاسی بنامیم یا بخشی از یک رخداد واقعی بدانیم. به نظر ما، این موضوع هم‌چنین به این معناست که نظریه‌ی هارت و نگری درباره‌ی رخداد در

مقایسه با نظریه‌ی بدیو فاقد ویژگی‌های مهمی است که برای جلوگیری از بت‌واره‌سازی مبارزه لازم است. به عنوان مثال، در نظریه‌ی بدیو، یک رخداد مبارزه توسط «انبوهه» لزوماً یک فرآیند برسازنده‌ی حقیقت نخواهد بود، اگر شرایط ترسیم‌شده وجود نداشته باشد.

متأسفانه بدیو هیچ درک روشنی از آن‌چه باید اتفاق بیفتد تا رخدادی شکل بگیرد ندارد، زیرا دغدغه‌ی او بیش‌تر فلسفی است و به تدوین یک نظریه‌ی سازگار از حقیقت می‌پردازد. از طرف دیگر، با رویکرد تفریقی دلوز و گاتاری، می‌توان بین جنبش‌های مبتنی بر منافع و جنبش‌های مهم‌تر گریز یا سرزمین‌زدایی تمایز قائل شد. به عنوان مثال، یک جنبش مبتنی بر منافع ممکن است اعتراض رانندگان کامیون به مالیات بر سوخت باشد. این یک جنبش مبتنی بر منافع است، زیرا چنین اعتراضاتی توسط رانندگان کامیون عموماً هدفشان حذف کردن سرمایه نیست. در مقابل، یک جنبش گریز ممکن است به شکل اعتراضات ماه مه ۱۹۶۸ در فرانسه باشد، جایی که در برخی مکان‌ها تلاش‌هایی برای حذف کردن سرمایه مشهود بود. این تمایز بین منافع و گریز به ویژه در کتاب *آنتی‌ادیپ* آشکار است، جایی که دلوز و گاتاری (Deleuze and Guattari, 2003a) با بررسی رخداد از طریق اصول بنیادین سرمایه مالی، یک دیدگاه اقتصاد سیاسی را حفظ می‌کنند. بر این باوریم که نکاتی از این دست تا حدی در برابر سوءخوانش‌هایی که در ذات برداشت هارت و نگری از رخداد نهفته است، مقاومت می‌کند، همراه با آن گرایش‌های کلی‌تری که در برخی شاخه‌های اندیشه‌ی دلوزی دیده می‌شود و قلمروزدایی‌ها را از کارکرد اصولی‌شان (یعنی اقتصاد سیاسی) جدا می‌کنند. با این حال، در عین حال، ما با جانستون (Johnston, 2007: 25) موافقیم که می‌گوید روش تفریقی بدیو می‌تواند «به شکلی سازنده به عنوان یک بررسی یا تحقیق ذهنی پیش‌رخدادی در نظر گرفته شود... که به یک نگاه انتقادی دقیق معطوف است و تحت تأثیر فریب‌های ایدئولوژی دولت‌محور قرار نمی‌گیرد». هم‌چنین بدیو راه‌های مهمی را برای بررسی این موضوع باز می‌کند که چگونه رخداد سیاسی تنها در نقطه بی‌بازگشت به وضعیت سابق به درستی ثبت می‌شود (اگرچه برای این تفسیر بدیو از دلوز، به Badiou, 2000 بنگرید). در ادامه، در حالی که ژیک (Žižek, 2000) از موضع بدیو به دلیل عدم توجه کافی به این امکان که یک رخداد حقیقت ممکن است به شکل جزئی تحمیل شود، انتقاد کرده، «هستی‌شناسی شدن» دلوز و گاتاری شاید مکمل بسیار لازم کار بدیو برای تصور و آزمودن رخدادها باشد.

لیبرالیسم چپ و ستایش تفاوت

ایده‌ی جای‌گزینی که از رخداد ترسیم کرده‌ایم، به باور ما با دیدگاه مارکسیستی که پیش‌تر اتخاذ شد، سازگار است. همان‌گونه که در اندیشه‌ی مارکس دیدیم، درک جوهر انتزاعی (نابازنمودگر) که انباشت سرمایه را پشتیبانی می‌کند، اهمیت دارد. کار مزدی آزاد که ارزش اضافی تولید می‌کند، همین جوهر ناپیکریافته است و

این بدان معناست، چنان که پیش‌تر نیز اشاره شد، که همه‌ی کارهای پیکریافته ارزش را بیان نمی‌کنند. از این رو نمی‌توان از پیش دانست که آیا کار انضمامی فرد به ارزش تبدیل خواهد شد یا نه. در اینجا مشاهده می‌کنیم که سرمایه‌داری واقعاً بر تکتیری از تصادف‌ها و پیشامدها استوار است، همان‌گونه که دلوز و گتاری تلویحاً اشاره می‌کنند، تا آنجا که سرمایه‌داری ضمن ایجاد یک اجبار بیرونی ضروری برای هر فرد جهت تحقق کارش به منزله‌ی ارزش، این مسئله که آیا فرد واقعاً قادر خواهد بود چنین کاری انجام دهد، امری تصادفی و غیرقطعی باقی می‌ماند. بر پایه‌ی این درک، تصادف به‌طور درونی با اجبار ضروری انتزاعی محرک سرمایه‌داری به انباشت ارزش اضافی گره خورده است.

اظهارات بدیو درباره‌ی رویداد نیز با موضع مارکسیستی اتخاذشده در بخش‌های پیشین هم‌خوانی دارد. مثلاً، هرگز نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم یا از پیش بدانیم که پرولتاریا کجا و چه زمانی سازمان خواهد یافت تا خود را از نظم نمادین سرمایه‌داری تفریق کند. به بیان دیگر، نمی‌توانیم با قطعیت بگوییم که آیا یک فرایند تفریقی پیش‌ارخدادی (مانند یک مناقشه‌ی کارگری در محل کاری محلی) به بازتولید آن در مکان‌های دیگر (مانند گسترش مناقشه‌ای صنعتی در محل‌های کار مختلف) خواهد انجامید تا رخدادی را، آن‌گونه که بدیو تعریف می‌کند، پدید آورد. یک مناقشه‌ی صنعتی محلی رخدادی در مقیاس خرد خواهد بود، شاید در کنار دیگر رخدادهای خرد، که می‌تواند به‌گونه‌ای تصادفی به یک رخداد - حقیقت یا تکینگی گسستی انقلابی، که بدیو هنگام استفاده از این اصطلاح در نظر دارد، دگرگون شود. به دلیل فضای منحصربه‌فردی که، برای مثال، یک مناقشه‌ی کارگری در آن رخ می‌دهد، «حقیقت» جهان‌شمول استثمار سرمایه‌داری ممکن است تنها زمانی تحقق یابد که آن مناقشه‌ی خاص عملاً به پایان رسیده باشد. آن‌چه ما بر این باوریم که بدیو و دلوز و گتاری می‌توانند به نظریه‌ی مارکسیستی رخداد بیفزایند، رویکردی محتاطانه‌تر به مبارزه است، در مقایسه با آن‌چه در آثار نویسندگان چپ-لیبرال همانند هارت و نگری مشاهده می‌شود. به جای پرداختن به ستایش افراطی از مبارزات اجتماعی و سیاسی علیه قدرت (زیست سیاست) سرکوب‌گر، ما میانجی پیچیده‌ی رخدادهای مبارزه را واکاوی می‌کنیم تا بیش از حد با خود این رخدادهای هم‌سان گرفته نشود.

این موضوع به ویژه در دنیای امروز که تحت سلطه‌ی سازوکارهای بازار مالی قرار دارد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. همان‌طور که ژیزک (Žižek, 2008: 68) بیان می‌کند، در این شرایط معنا «از کلیت خارج می‌شود» به این معنا که ایدئولوژی به معنای مثبت دیگر اقدامات کنشگران اجتماعی را هدایت نمی‌کند یا خشونت را علیه یک سرکوب‌گر مشخص جهت‌دهی نمی‌کند. در عوض، پول به دال برتر یا اصل حاکمی تبدیل می‌شود که تمام فعالیت‌ها بر اساس آن قضاوت می‌شوند. در این چارچوب مالی، واقعاً ممکن است «تفاوت» بین فرهنگ‌ها را جشن گرفت و مبارزات «متفاوت» علیه ستم را بدون لزوماً نقد فرم‌های سرمایه‌دارانه زیربنایی چنین «تفاوت‌هایی» ستود. در واقع، در دوران «مدرن متأخر»، «پسامدرن»، «شبکه‌ای»، «پیچیده»

و «جامعه خطرپذیر» ما، بت‌واره‌پرستی تفاوت به نظر می‌رسد جای‌گزین بررسی انتقادی عمیق بت‌واره‌پرستی کالاها و سرمایه شده است. بنابراین، ما وارد قلمرو ویژه‌ی چپ لیبرالی می‌شویم که در آن کالاها به هم‌راه جنبش‌های اجتماعی‌ای که قرار است آنها را آشکار سازند، بت‌واره می‌شوند. لحظه‌ای به این فکر کنید که چگونه بحران مالی اخیر در رسانه‌ها بازنمایی شده است. می‌توان به ما حق داد اگر چنین بیندیشیم که مردم تنها از طریق بیان آن‌چه پیش‌تر نیز می‌دانستیم ناگهان صدای خود را یافته‌اند: اینکه نظام فاسد و ناعادلانه است و کسانی که مسئول هستند، بانک‌داران، سیاست‌مداران و مالکانی‌اند که طبقه‌ی سرمایه‌دار را تشکیل می‌دهند. با این حال، هم بدیو و هم دلوز می‌توانند تشخیص دهند که چگونه یک زبان اعترافی درباره شکست‌های «سرمایه‌داری» همان نقابی است که روابطی را که سرمایه‌داری را در وهله‌ی اول ممکن می‌سازند، پنهان می‌کند. تأثیر مخرب سرمایه‌داری بر جامعه به نقابی برای پنهان کردن تأثیر مخرب سرمایه‌داری بر جامعه تبدیل می‌شود، زیرا همه، از بانک‌داران گرفته تا سرمایه‌گذاران خرد املاک و مصرف‌کنندگان بدهکار، هر یک به نوعی مسئول وضعیت فعلی ما تلقی می‌شوند. با این حال، ما می‌دانیم که سرمایه‌داری همیشه مخرب بوده است. نکته‌ی انتقادی واقعی باید این باشد که سرمایه‌داری لزوماً تنها گزینه‌ی موجود نیست.

نکته‌ی ما در این‌جا بر این مشاهده استوار است که تفاوت‌های واقعی در قدرت بین نهادها و افراد در برنامه‌ی چپ لیبرال، در این مورد، به هم‌ارزهای قدرت تبدیل شده‌اند، به این دلیل که باور بر این است که نهادها و افراد «تفاوت» می‌توانند با هم‌کاری یک‌دیگر مشکلات «مشترک» را حل کنند. به این ترتیب، «ما» همگی می‌توانیم توان‌مند شده و در اصلاح مشکلات اقتصادی مشارکت داشته باشیم. لذت‌های گذشته ما (مثلاً استفاده از اعتبار و بدهی برای خرید خانه) ما را در قبال بحران فعلی سرمایه‌داری مقصر می‌سازد. و با این فرض که همه باید مسئولیت رکود مالی را بپذیرند، سیاست به مشکلات ناشی از افراط یا تمایلاتی می‌پردازد که برای سرمایه بیش از حد بوده‌اند. از این منظر، دلوز و گواتری درست می‌گویند که شکل تاریخی متمایز اصل سرمایه‌دارانه را به‌عنوان شکلی شناسایی می‌کنند که میل را به‌عنوان نیرویی مخرب (یا میل افراطی) رها می‌کند تا شرایطی برای ایجاد منابع جدید بهره‌کشی یا قلمروسازی فراهم شود. این نکته اخیر است که در مفهوم «انبوهه‌ی» هارت و نگری کمتر مورد توجه نظری قرار گرفته است. بحران فعلی نه نتیجه‌ی گسترش مبارزات محلی است، و نه نتیجه‌ی نوآوری‌های فناورانه، بلکه به شکلی پیش‌پافتاده‌تر، نتیجه‌ی بازاری است نسبتاً بی‌قیدوبند که سازوکارهای آن برای مهار یا قلمروسازی میل به منظور استخراج ارزش اضافی ناکافی بوده‌اند. در این نقطه است که بقای سرمایه‌داری به‌طور آشکار آسیب‌پذیر می‌شود و دولت به اشکال مستقیم‌تر قلمروسازی متوسل می‌شود، یعنی ملی‌سازی مؤسسات بانکی.

بنیادهای سرمایه‌داری بر چنین تضادهای درونی استوار است. ما هم‌چون بسیاری دیگر بر این باوریم که در مرحله‌ی مالی‌سازی، که با بازارهای نسبتاً آزاد شده شناخته می‌شود، این نه میل فردی، که افراطی شده، بلکه

شرکت‌هایی هستند که تاکنون بیش‌ترین سود را از بازی در بازارها به دست آورده‌اند، آن هم به بهای سرمایه‌گذاری در آن چه اقتصاد واقعی خوانده می‌شود، اقتصادی مبتنی بر صنعت و تولید (Epstein, 2006; Krippner, 2005; Orhangazi, 2008). اگر هارت و نگری در به‌کارگیری نظریات دلوز و گتاری منسجم‌تر عمل می‌کردند، درمی‌یافتند که خودشان، یعنی هارت و نگری، تأثیر کار غیرمادی بر اقتصاد جهانی را بیش از حد بزرگ جلوه داده‌اند (هم‌چنین بنگرید به Dunn, 2009; Glyn, 2006; Harms and Knapp, 2003; Williams, 2007). در نهایت، دلوز و گتاری به روشنی تصریح می‌کنند که مناسب‌ترین راه برای بررسی انباشت سرمایه‌داری، در واقع محدود کردن تحلیل به نوآوری‌های فناورانه - اقتصادی نیست. برعکس، دلوز و گتاری در همراهی با مارکس، و در نتیجه تلویحاً در مخالفت با هارت و نگری، بر این نکته تأکید می‌ورزند که نوآوری فناورانه تنها تا جایی قدرت دارد که بازتولید سرمایه را به‌منزله‌ی یک کل ممکن می‌سازد:

«آن چه کاهش هزینه‌ها و افزایش نرخ سود را از طریق ارزش اضافی ماشینی تعیین می‌کند، خود نوآوری نیست؛ چرا که ارزش آن بیش از ارزش اضافی انسانی سنجش‌پذیر نیست. حتی سودآوری یک تکنیک جدید به‌تنهایی نیز تعیین‌کننده نیست، بلکه تأثیر آن بر سودآوری کلی شرکت در رابطه‌اش با بازار و سرمایه‌ی تجاری و مالی اهمیت دارد. (Deleuze and Guattari, 2003a: 254)

این نقص بنیادی در واکاوی هارت و نگری از شکل ارزش و فروکاستن زندگی اجتماعی به نوآوری‌های فناورانه و کاربردهای عینی آن‌ها، شباهت‌های بسیاری با دیدگاه‌های نولیبرالی دارد. برای مثال، مدافعان سرمایه‌ی مالی اغلب به این ایده تکیه کرده‌اند که ما به «اقتصاد دانش» گذر کرده‌ایم و به عصری شبیه به کار غیرمادی رسیده‌ایم، تا از این طریق نولیبرالیسم را توجیه کنند و توجه‌ها را از تناقضات درونی سرمایه‌ی مالی منحرف سازند (بنگرید به Bello, 2006). در عین حال، این‌گونه باورها به ایجاد امکان بحران مالی کنونی کمک کرده‌اند. سرمایه با نیرویی سرشار از تضاد و بحران‌زا بازگشته است، چرا که اقتصاد مجازی، هیچ‌گاه چیزی بیش از یک اقتصاد مجازی نبوده است. مسئله این است که هیچ انبوهه‌ی سیاسی مؤثری برای مقابله با این وضعیت وجود نداشت و نمی‌توانست هم وجود داشته باشد، چرا که در چارچوب نظری هارت و نگری، خود انبوهه سرمایه‌ی غیرمتمرکز، یک خیال است.

رکود اقتصادی جهانی کنونی باعث شده که افراط‌گری سرمایه‌ی مالی سرانجام از سوی سیاستمداران و تحلیلگران رسانه‌ای به رسمیت شناخته شود. اما ما باید از این گفتمان فراتر رویم تا از تثبیت این ایده جلوگیری کنیم که گویی همگی به یک اندازه در این بحران مسئولیم. در حال حاضر، ما وارد مرحله‌ای اعتراف‌گونه شده‌ایم که در آن رهبران تجاری و سیاستمداران نقص‌های این مدل را پذیرفته‌اند. از پرولتاریا نیز دعوت می‌شود تا به آن‌ها بپیوندد و افراط در امیال خود را به رسمیت بشناسد. به‌نحوی خطرناک، ما بر این باوریم که

بت‌واره‌پرستی کالا در این وضعیت اعتراف‌محور، از نظر ایدئولوژیک با بت‌واره‌پرستی گناه تکمیل می‌شود؛ جایی که پیامدهای اقدامات برخی (ارزش مصرفی) در پس احساس گناه جمعی پنهان می‌شود و بنا به سخنان باراک اوباما از همگان دعوت می‌شود که «برای ترمیم جامعه با یک‌دیگر هم‌کاری کنند» (ارزش مبادله‌ای). با پذیرش این مشکل به‌عنوان شرکایی در مسیر حل آن، ما به عاملی بدل می‌شویم که شرایط عینی بقا را انکار می‌کند، آن هم تحت شرایطی که خود انتخاب نکرده‌ایم.

به نظر ما، سیاست‌های هارت و نگری بر پایه‌ی یک پیش‌فرض نادرست بنا شده است. مقاومت هم بی‌مکان است، چرا که همه‌جا حضور دارد، و هم مکان‌مند است، چرا که هر کسی درگیر مبارزه است. اما اگر هر کسی به شیوه‌ای منحصربه‌فرد و متفاوت مبارزه کند، مبارزه بی‌معنا می‌شود. از این رو، تز هارت و نگری برای پیش‌بینی شکل خاص بحران کنونی یا تأمل در پیامدهای آن، چه از نظر مادی در رابطه با اقتصاد واقعی و چه از نظر ایدئولوژیک در ارتباط با چیزی که آن را بت‌واره‌پرستی گناه می‌نامیم، ناکافی بوده است. در این زمینه، ما موضع سنجیده‌تری را نزد بدیو و دلوز و گتاری می‌یابیم. بدیو علیه اظهارات پوچ درباره‌ی تفاوت استدلال می‌کند، در حالی که دلوز و گتاری با دقت میان تولید میل انقلابی و میلی که در خدمت منافع فردگرایانه و اصول‌محور (سرمایه‌داری) است، تمایز قائل می‌شوند. از سوی دیگر، هارت و نگری تفاوت را به شکل یک بت‌واره درآورده‌اند. انبوهه‌ی آن‌ها فاقد جوهره‌ی هستی‌شناختی سوژه‌ای است که خود را در مقام رخداد اعلام می‌کند (بدیو). هم‌چنین، بدون درکی روشن از انواع مبارزاتی که دارای جوهره‌ی هستی‌شناختی هستند، شدن‌های مجازی میل انقلابی از منافع بالفعل طبقه‌ای که از وضعیت فرودست خود لذت می‌برد، غیرقابل تشخیص است (دلوز). این امر به سیاست چپ-لیبرال می‌انجامد از همان نوعی که در مقدمه‌ی این مقاله به آن اشاره کردیم. چنین سیاست چپ لیبرالی ما را از ابزارهای واکاوی سرمایه‌داری به مثابه نظامی تولیدی، تضادهای درونی‌ای که آن را پایدار نگه می‌دارند، و فرآیندهای تاریخی‌ای که آن را به چالش می‌کشند، محروم می‌کند. در حالی که هارت و نگری برای معنادار ساختن تز خود مجبور به انکار نظریه‌ی کار پایه‌ی ارزش هستند، انجام این کار در مواجهه با بحران‌های گسترده‌ای که اکنون شاهد آن هستیم دشوارتر می‌شود. سرمایه‌داری برای نظریه‌پرداز چپ لیبرال مکملی وقیح یا شرطی لازم برای نوآوری‌های مفهومی اوست.

در این‌جا، «دیگری» هیچ صدایی ندارد مگر در زبانی که چپ لیبرال آن را درک می‌کند. انبوهه اگر به‌منزله‌ی استثنایی از آن نظم اخلاقی تلقی شود، هم‌زمان به‌عنوان جلوه‌ای نشانه‌وار از یک امپراتوری نامتمرکز درون همان نظم گنجانده می‌شود. ما می‌توانیم از مقاومت و حتی رنج آن‌ها لذت ببریم، چرا که این رنج، شرطی است که افراد را به مقاومت وامی‌دارد. اعتراض و رنج به‌صورت میان‌کنش‌پذیری (Interpassivity) لذت‌بخش می‌شوند. میان‌کنش‌پذیری به معنای لذتی است که از کنش دیگری به‌عنوان تجلی میل خودمان به دست می‌آید (Žižek, 1997: 122). برای مثال، میل به اعتراض علیه سرمایه‌داری به‌طور

میان کنش‌پذیر زمانی برآورده می‌شود که تصاویر افرادی را در تلویزیون می‌بینیم که در مورد مسائلی که برای ما اهمیت دارند، تظاهرات می‌کنند: آن‌ها به جای ما اعتراض می‌کنند و ما تماشا می‌کنیم و لذت می‌بریم. در آسایش اتاق نشیمن می‌توانیم استدلال کنیم که اقدام شخصی بی‌فایده است؛ به این ترتیب، بدبینی می‌تواند مسیرهای گریز را مختل کند (بنگرید به Deleuze and Guattari, 2003a). بدبینی به چیزی متوسل می‌شود که ژژک آن را هم‌بستگی‌های نادرست می‌نامد. برای مثال، ما می‌دانیم که سرمایه‌داری بازار آزاد کارآمد نیست. هم‌بستگی نادرست این است که تنها جای‌گزين، بازگشت به کینزگرایی دولتی است. در نتیجه، مشکل بازارهای آزاد به‌طور کاذب شفاف می‌شود: ما می‌دانیم که بازارها کارآمد نیستند، اما چون جای‌گزين آن‌ها نیز ناقص است، هیچ جای‌گزينی برای بازار وجود ندارد (درباره‌ی شفافیت کاذب بنگرید به Žižek, 1997: 102).

همراهی با فقرا و محرومان آسان است، زمانی که هیچ چشم‌اندازی برای راه‌حلی ساختاری و اساسی وجود ندارد، نکته‌ای که به‌طور ضمنی در رد نظریه‌ی کار پایه‌ی ارزش مارکس توسط هارت و نگری نهفته است. و با «نامتمرکز» کردن کنش سیاسی از دولت، اعتراض می‌تواند از مراکز قدرت عبور کند. خود کنش، زمانی که به‌عنوان چیزی که احتمالاً پیامدهای جدی نخواهد داشت مورد لذت قرار گیرد، یا به رخدادی حقیقت‌ساز از نوع توصیف بدیو تبدیل نشود، میان کنش‌پذیر می‌شود. اعتراض و انفعال وارد یک ترکیب دیالکتیکی می‌شوند. نمونه‌ای از این وضعیت، اعتراضات ضد جنگ در سال ۲۰۰۳ است. مسیر راهپیمایی در روزنامه‌ی دست‌راستی **دیلی میل** در بریتانیا منتشر شد. این امر نشان می‌داد که این اعتراضی برای همه است، نه فقط طبقه‌ی کارگر، تا نارضایتی خود را بدون به خطر انداختن دستگاه‌های قدرت ابراز کنند. اما این اعتراض هم‌چنین پیامی به دولت در مورد نارضایتی ما ارسال می‌کرد و افزون بر آن، به دوستان، هم‌کاران و آشنایان ما نشان می‌داد که برای ما مهم است. شرکت در تظاهرات، به شواهدی از آگاهی سیاسی، چه چپ و چه راست، تبدیل می‌شود و هم‌چنین، در رابطه با هارت و نگری، به ماده‌ی تجربی برای تخیل چپ لیبرال بدل می‌گردد. اعتراض به مُسکنی برای وجدان گناهکار تبدیل می‌شود؛ بیانی نمادین از تراژدی واقعی «دیگری» که روابط مادی سازنده‌ی وضعیت کنونی ما را به حاشیه می‌راند. همان‌طور که کوستاس دوزیناس می‌گوید: «چون ما رنج نمی‌بریم، چون هیچ پیوند ممکن بین ما و قربانیان وجود ندارد، خوش‌شانسی ما به اندکی احساس گناه، شرم، و چند سکه‌ی پول تبدیل می‌شود» (Douzinas, 2007: 76; see also Badiou, 2007).

اگر، چنان که در منابع مختلف رسانه‌ای گفته شده، مارکس بار دیگر موضوعیت یافته است، مهم است به یاد بیاوریم او از استثمار چه منظوری داشت، تا بحران سرمایه‌داری به بحران اخلاقی کسانی که بیش از حد خواسته‌اند، تقلیل نیابد. اکنون مهم است که به‌روشنی بدانیم سرمایه‌داری چگونه کار می‌کند و امکان‌های دگرگونی جامعه در کجا نهفته‌اند.

نتیجه‌گیری

اتهام ما علیه هارت و نگری و سایر نظریه‌پردازان چپ لیبرال مشابه، دو جنبه دارد. نخست، آن‌ها نظریه‌ی کار پایه‌ی ارزش مارکس را به اشتباه تفسیر می‌کنند زیرا کار غیرمادی را به‌طور تاریخی و ذاتی از روابط سرمایه که مارکس تحلیل کرده، جدا می‌دانند. دوم، و در نتیجه‌ی آن، آن‌ها اعتراضات را، چه ضدسرمایه‌داری باشند و چه نه، چه به لحاظ ایدئولوژیکی مارکسیستی باشند و چه نه، چه از نظر استراتژیک مؤثر باشند و چه نه، مورد ستایش قرار می‌دهند. در حالی که دلوز و گتاری میان جنبش‌های گریز و جنبش‌های مبتنی بر نفع تفاوت قائل می‌شوند، هارت و نگری چنین نمی‌کنند. بهره‌گیری آن‌ها از مارکس و دلوز و گتاری در بهترین حالت گزینشی است. این امر پیامدهای مهمی برای درک ماهیت سرمایه و تدوین استراتژی‌های مقاومت در برابر سرمایه دارد. در واقع، با نوعی طنز می‌توان گفت که **سرمایه** و **صدادیپ** پیش‌بینی‌کننده‌ی بحران مالی کنونی سرمایه‌داری‌اند. خوانش **سرمایه** از خلال **صدادیپ** می‌توانست به هارت و نگری امکان دهد تا نقدی تاریخی و مهم بر سرمایه‌ی مالی ارائه دهند و ایده‌هایی درباره مقاومت توسعه دهند که در اندیشه‌ی چپ کنونی غایب است. اما در عوض، با اثری به‌لحاظ نظری مبتکرانه اما در نهایت چپ لیبرال روبه‌رو می‌شویم که خود را در لباس رادیکالیسم سیاسی جلوه می‌دهد.

ژیژک در کتاب اخیرش درباره خشونت می‌نویسد: «تهدید امروز نه انفعال بلکه شبه‌فعالیت است، میل به "فعال بودن"، "مشارکت داشتن" تا پوچی آن‌چه را در جریان است پنهان کند» (Žižek, 2008: 183). در همان منبع، به نقل از بدیو، گفته می‌شود: «بهتر است هیچ کاری نکنیم تا این‌که به ابداع شیوه‌های صوری برای مرئی‌سازی چیزی کمک کنیم که امپراتوری پیشاپیش آن را به رسمیت شناخته است.» این همان چیزی است که کار هارت و نگری به آن ختم می‌شود. نوعی سوءتشخیص قدرت که تا آن‌جا پیش می‌رود که آن‌ها می‌توانند نمایش‌های کارناوالی «پادشاهی یک‌روزه» اعتراضات را جشن بگیرند در حالی که طبقه سرمایه‌دار بی‌وقفه به شکل‌های همبستگی پرولتری حمله می‌کند. پیامدهای این وضعیت روشن است: وقتی تحلیلی از عمق قدرت ارائه نمی‌شود، چنان‌که در تحلیل هارت و نگری دیده می‌شود، آن‌گاه همه ما می‌توانیم به یک اندازه در قبال فقر، ستم و نابودی محیط‌زیست احساس گناه کنیم. هر یک از ما مسئول گرم شدن زمین می‌شویم (با مصرف پایدار)، جنگ عراق (با پیوستن به اعتراضات جهانی) و بحران سرمایه‌داری (با درخواست برای تنظیم مقررات بیش‌تر بازار به‌منظور مهار میل‌مان به اعتبار آسان و سود سریع از سرمایه‌گذاری‌های بوری). سیاست به نمایش پر سر و صدای مخالفت ما با فقر و خشونت تبدیل می‌شود، جمعی از «میان‌کنش‌پذیر»ها.

هارت و نگری در تحلیل خود از درک منطق اساسی که سرمایه را به جست‌وجوی شیوه‌های جدید برای تصاحب ارزش اضافی وامی‌دارد، ناتوان مانده‌اند و در نتیجه ایده‌های آن‌ها درباره تغییر اجتماعی قانع‌کننده به

نظر نمی‌رسد. از این حیث، ایده‌های آن‌ها با دیدگاه‌هایی که مدعی‌اند «بدیلی برای بازار وجود ندارد» هم‌خوانی دارد، چرا که در تحلیل آن‌ها هیچ استثنای تجربی‌ای از سلطه‌ی سرمایه مشاهده نمی‌شود و در نتیجه، هیچ امکان بالقوه‌ای برای جنبش‌های تصادفی وجود ندارد تا از طریق هدفی مشترک یا عام بیان یابند. این امر باعث می‌شود، صرف‌نظر از نیات آن‌ها، نقد بازار به حاشیه رانده شود چرا که تمرکز بر نشانه‌های فردی شده‌ی آزادسازی اقتصادی از خلال میانجی‌گری‌های ایدئولوژیک آن قرار می‌گیرد. به بیان دیگر، هارت و نگری به بازتولید زبانی از نامادیت دامن می‌زنند که در نهایت همان چیزی را بازنمایی می‌کند که ایدئولوگ‌های بازار آزاد دوست دارند تصور کنند: این که گسستی قاطع از اقتصاد سیاسی‌ای که مارکس به‌روشنی آن را تحلیل می‌کند، رخ داده و در نتیجه تحلیل او بی‌اعتبار شده است. بنابراین، استدلال‌های آن‌ها، هرچند ناخواسته اما از سر بی‌دقتی، به قلمرویی می‌افتد که چپ لیبرال در آن جای می‌گیرد.

ما در نتیجه استدلال می‌کنیم که باید به **صدا دیپ** دلوز و گتاری بازگردیم، اثری که پایه‌ای برای نوشته‌های بعدی آن‌ها چون **هزار فلات** است. آن‌ها توانستند در منطق سرمایه‌داری میل به مالی‌سازی و امکان‌گریز از تصاحب کالایی از طریق ماشین‌های میل موقتی مبتنی بر سلب عام را شناسایی کنند. سیاست سلبی (رخدادی) بدیو از نظر روش‌شناختی با دلوز و گتاری متفاوت است، اما ایده‌های او که در این مقاله بیان شده‌اند، یادآوری مفیدی‌اند از این نکته که تفاوت، صرف‌نظر از تفاوت‌های تجربی ما، فی‌نفسه فاقد مضمون سیاسی است. برای بدیو، سیاست، به تعبیر لکانی، سلب الحاق زاید یا جوهری است که یک نظم هم بر آن متکی است و هم آن را انکار می‌کند. این سیاست از خلال وفاداری سوژه به رویداد، مثلاً یک انقلاب، یا فرایند حقیقتی که همزمان یگانه و عام است، بیان می‌شود.

با توجه به ابعاد بحران کنونی سرمایه‌داری بازار آزاد، ضرورت دارد که خطی روشن میان مارکسیسم (در برگیرنده بینش‌های پس‌اساختارگرایانه درباره سوژگی و میل) و نظریه‌پردازان چپ لیبرالی سرمایه‌داری اطلاعاتی - پسا صنعتی کشیده شود. تحلیل هارت و نگری پیش از بحران نیز نادرست بود. اگر ایده‌های آن‌ها هم‌چنان در میان نظریه‌پردازان چپ نفوذ داشته باشد، نه تنها مانعی برای فهم ماهیت بحران‌ها خواهد بود بلکه تلاش‌ها برای ارائه پاسخی ایدئولوژیک و استراتژیک منسجم را در زمانی که چنین پاسخی بیش از هر زمان دیگری ضروری است، تضعیف خواهد کرد. نقطه شروع ما بازگشت، تکرار و تأیید تعهد خود به آن چیزی است که ژیتک (Butler et al., 2000) آن را «سیاست به معنای دقیق کلمه» توصیف می‌کند: امکان رهایی جهانی که در تضاد با ناتوانی از تغییرات بنیادین در منطق هارت و نگری قرار دارد. اضطراب درباره‌ی جهانی که در آن زندگی می‌کنیم، اگر تنها از طریق دانش حاصل از ابزارهای جدید ارتباطی شکل بگیرد، صرفاً میان‌کنش‌پذیری ما را تقویت خواهد کرد مگر آن‌که آماده باشیم با شرایط واقعی نهفته در پس میان‌کنش‌پذیری مواجه شویم. تنها در این صورت می‌توانیم حرکات پسا سیاسی خود را به کنش‌های سیاسی واقعی تبدیل کنیم.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Postmodern Left-Liberalism: Hardt and Negri and the Disavowal of Critique* نوشته‌ی Colin Cremin و John Michael Roberts که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

منابع:

- Albritton R (2007) *Economics Transformed*. London: Routledge.
- Badiou A (2000) *Deleuze: The Clamour of Being*. Translated by L Burchill. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Badiou A (2001) *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Translated by P Hallward. London: Verso.
- Badiou A (2003) *St. Paul: The Foundation of Universalism*. Translated by R Brassier. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Badiou A (2006) *Theoretical Writings*. Edited and translated by R Brassier and A Toscano. London: Continuum.
- Badiou A (2007) *The Century*. Translated by A Toscano. Cambridge: Polity.
- Baumeister AT (2000) *Liberalism and the 'Politics of Difference'*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Bello W (2006) The capitalist conjuncture: over-accumulation, financial crises, and the retreat from globalisation. *Third World Quarterly* 27(8): 1345–1367.
- Bonefeld W (2004) On Postone's courageous but unsuccessful attempt to banish the class antagonism from the critique of political economy. *Historical Materialism* 12(3): 103–124.
- Boron A (1999) A social theory for the 21st century. *Current Sociology* 47(4): 47–64.
- Brown A (2007) A materialist development of some recent contributions to the labour theory of value. *Cambridge Journal of Economics* 32(1): 125–146.
- Buchanan I (2003) The utility of *Empire*. *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies* 17(4): 379–385.
- Butler J, Laclau E and Žižek S (2000) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Callinicos A (2001) Tony Negri in perspective. *International Socialism* Autumn: 33–61.

- Clarke S (1991) *Marx, Marginalism and Modern Sociology*. London: Macmillan.
- Cleaver H (1979) *Reading Capital Politically*. Brighton: Harvester.
- Colás A (2003) The power of representation: democratic politics and global governance. *Review of International Studies* 29(December): 97–118.
- Deleuze G and Guattari F (2003a) *Anti-Oedipus*. Translated by R Hurley et al. London: Continuum.
- Deleuze G Guattari F (2003b) *A Thousand Plateaus*. Translated by B Massumi. London: Continuum.
- Douzinas C (2007) *Human Rights and Empire: The Political Philosophy of Cosmopolitanism*. London: Routledge.
- Dunn B (2009) *Global Political Economy*. London: Pluto.
- Elson D (1979) The value theory of labour. In Elson D (ed.) *Value: The Representation of Labour under Capitalism*. London: CSE Books, 115–180.
- Epstein GA (2006) Introduction: financialization and the world economy. In: Epstein GA (ed.) *Financialization and the World Economy*. Northampton, MA: Elgar, 1–17.
- Furedi F (2006) *The Politics of Fear*. London: Continuum.
- Glyn A (2006) *Capitalism Unleashed: Finance, Globalisation and Welfare*. Oxford: Oxford University Press.
- Hardt M and Negri A (2000) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hardt M and Negri A (2004) *Multitude*. New York, NY: Penguin.
- Harms JB and Knapp T (2003) The new economy: what's new, what's not. *Review of Radical Economics* 35(4): 413–436.
- Jameson F (1993) *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. London: Verso.
- Jameson F (2007) *Late Marxism*. London: Verso.
- Johnston A (2007) The quick and the dead: Alain Badiou and the split speeds of transformation. *International Journal of Žižek Studies* 1(2). <http://www.zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/28/88>. Consulted October 28 2007.
- Krippner GR (2005) The financialization of the American economy. *Socio-Economic Review* 3(2): 173–208.
- Macdonald BJ (2003) Thinking through Marx: an introduction to the political theory of Antonio Negri. *Strategies* 16(2): 85–95.

- Marx K (1973 [1857]) *Grundrisse*. London: Pelican.
- Marx K (1988 [1867]) *Capital, Volume 1*. London: Pelican.
- Marx K and Engels F (1995 [1848]) *The Communist Manifesto*. London: Penguin.
- Negri A (1996) Twenty theses on Marx: interpretation of the class situation today. In: Makdissi S et al. (eds) *Marxism Beyond Marxism*. London: Routledge, 149–180.
- Orhangazi Ö (2008) Financialisation and capital accumulation in the non-financial corporate sector: a theoretical and empirical investigation on the US economy 1973–2003. *Cambridge Journal of Economics* 32(6): 863–886.
- Saad-Filho A (1997) Concrete and abstract labour in Marx's theory of value. *Review of Political Economy* 9(4): 457–477.
- Saccarelli E (2004) *Empire*, Rifondazione Comunista, and the politics of spontaneity. *New Political Science* 26(4): 569–591.
- Starosta G (2008) The commodity-form and the dialectical method: on the structure of Marx's exposition in Chapter 1 of *Capital*. *Science and Society* 72(3): 295–318.
- Thoburn N (2006) Vacuoles of noncommunication: minor politics, communist style and the multitude. In: Buchanan I and Parr A (eds) *Deleuze and the Contemporary World*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 42–56.
- Thompson P (2005) Foundation and *Empire*: a critique of Hardt and Negri. *Capital and Class* 29(2): 73–98.
- Urry J (2005) *Global Complexity*. Cambridge: Polity.
- Weeks J (1981) *Capital and Exploitation*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Williams CC (2007) *Rethinking the Future of Work*. London: Palgrave.
- Žižek S (1997) *The Plague of Fantasies*. London: Verso.
- Žižek S (2000) *The Ticklish Subject*. London: Verso.
- Žižek S (2008) *Violence*. London: Profile Books.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4CS>



فاشیسم متأخر و دولت ترکیه: مسائل استراتژی

۳۰ فوریه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: شب‌نم اوغوز

ترجمه‌ی: مهرداد امامی

توضیح مترجم: مقاله‌ی شب‌نم اوغوز در آخرین شماره‌ی مجله‌ی *سوسیالیست رجیستر*، گشایش‌ها و *انسدادها: استراتژی سوسیالیستی دو دوراهی (ژانویه ۲۰۲۵)* منتشر شده است. اهمیت این مقاله در ارائه‌ی جزئیات دقیقی از فضای سیاسی عمومی و مشخصاً سیاست چپ ترکیه در سال‌های اخیر با خوانشی متأثر از نیکوس پولانزاس است. این مقاله برای فهم آرایش موجود قوای سیاسی با محوریت نیروهای چپ در ترکیه ایده‌های مهمی دارد، آن هم نه فقط در سطح آکادمیک بلکه در سطح سیاسی. شب‌نم اوغوز، استاد سابق دانشگاه باشکنت از اساتید مخالفی است که در ۲۰۱۶ بیانیه‌ی موسوم به «شریک این جرم نمی‌شویم» را امضا کردند. او هم‌چنین در ۲۰۲۲ به اتهام رابطه با جنبش کُردی به خاطر عضویت در یک نهاد مشورتی حزب دموکراتیک خلق‌ها (HDP) در پارلمان از طرف دانشگاه باشکنت مجبور به استعفا

شد. حوزه‌ی تخصصی او علوم سیاسی به‌ویژه نظریه‌ی دولت، مارکسیسم، جنبش‌های اجتماعی ترکیه و البته اقتصاد سیاسی است. او در این مقاله از خوانش پولانزاسی خود از شکل دولت در ترکیه می‌گوید و فاشیسم متأخر در این کشور را مفهوم‌پردازی می‌کند. تأکید بر مسائل استراتژیک جنبش چپ ترکیه این مقاله را برای سایر نیروهای انقلابی و چپ منطقه نه تنها خواندنی بلکه ضروری می‌کند. از شب‌نم اوغوز پیشتر کتاب «دولت و بین‌المللی شدن سرمایه: بازنگری جهانی شدن به مثابه‌ی بین‌المللی شدن سرمایه - مفاهیمی برای درک دولت» (شب‌نم اوز، نشر سمندر، ترجمه احسان رستمی، آبان ۱۳۹۸) به فارسی منتشر شده است.

مسئله‌ی استراتژی چپ متکی بر شکل خاصی است که دولت سرمایه‌داری در یک بزنگاه تاریخی و صورت‌بندی اجتماعی مشخص به خود می‌گیرد، و نیز متکی به دیدگاه‌های سیاسی بازی‌گران دخیل. این مسئله در رابطه با چپ در ترکیه نیز صدق می‌کند. از آن‌جا که دولت ترکیه در طول حکومت بیست‌ودو ساله‌ی حزب اسلام‌گرای سیاسی «عدالت و توسعه» (AKP) دستخوش روند متناقض فاشیستی‌سازی شده است، چپ مجبور شده استراتژی خود را بر اساس این وضعیت تطبیق دهد. همراه با اقتدارگرایی فزاینده‌ی رژیم پس از مقاومت پارک گزی در ۲۰۱۳ - نمونه‌ی دیگری از «مبارزه‌ی میدان‌ها» - استراتژی رایجی در میان جناح‌های مختلف چپ وجود داشته که اولویت آن ایجاد ائتلاف‌هایی برای مخالفت جمعی علیه رژیم حزب عدالت و توسعه بوده که برخی از آن‌ها شکل ائتلاف‌های انتخاباتی به خود گرفته است. در این جستار، به بررسی استراتژی چپ در مقابل این شکل جدید رژیم در ترکیه می‌پردازم و به دنبال درس‌هایی هستم که می‌توانند در رابطه با استراتژی مقابله با فاشیسم متأخر در بسترهای دیگر مفید باشند.

استراتژی‌های چپ باید با شرایط متفاوتی مثل محدودیت‌های شکل معینی از دولت سرمایه‌داری، تغییرات بین شکل‌های اجتماعی مختلف دولت سرمایه‌داری و گذار از سرمایه‌داری به سوسیالیسم سازگار شوند. وقتی به بحث از رابطه‌ی بین شکل دولت و استراتژی چپ در این بسترها می‌پردازیم، سه بزنگاه تاریخی متمایز اهمیت مشخصی می‌یابند. نخست وضعیت انقلابی در روسیه پیش از اکتبر ۱۹۱۷ است، جایی که هم‌زمان دو قدرت وجود داشتند: شوراهای متشکل از کارگران و دهقانانی که مستقیماً در تصمیم‌گیری دخالت داشتند و دولت موقت که در پی انقلاب فوریه ظاهر شد. در این بزنگاه، لنین خواهان آن بود که

شوراها سازوبرگ‌های دولت موجود را تسخیر و نابود کنند و در نتیجه، پویش (دینامیک) «قدرت دوگانه» را از خلال ایجاد «دولت کارگران» از میان بردارند.

بزنگاه دوم ظهور فاشیسم کلاسیک در اروپا طی دوران بین دو جنگ جهانی است، جایی که مسئله‌ی اساسی حول مشخص کردن ترکیب ائتلاف‌های علیه فاشیسم بود. استراتژی «جبهه‌ی متحد» به دنبال ائتلاف تمام سازمان‌های طبقه‌ی کارگر و سوسیالیستی بود، در حالی که هدف استراتژی «جبهه‌ی مردمی» ائتلافی گسترده‌تر متشکل از احزاب سیاسی و بخش‌های اجتماعی مختلفی بود که مخالف فاشیسم بودند اما لزوماً مخالفی با سرمایه‌داری نداشتند. برای مثال، استراتژی «جبهه‌ی مردمی»، مانع پیشرفت فاشیسم برای مدتی در بعضی از کشورها مثل فرانسه در طول دهه‌ی ۱۹۳۰ شد. محور این استراتژی‌ها چگونگی ممانعت از به قدرت رسیدن فاشیسم بود و نه این که چگونه می‌توان فاشیسم حاکم را سرنگون کرد. زمانی که فاشیسم به قدرت رسید، عرصه‌ی مبارزه بستگی به چگونگی تشکیل و تثبیت فاشیسم در هر کشور مفروض داشت. انتخابات در نمونه‌های آلمان و ایتالیا تعلیق شدند و سازوبرگ دولت حمایت بخش‌های وسیع جامعه را از طریق بسیج سراسری به دست آورد. این امر متفاوت از دیکتاتوری‌های نظامی در یونان، پرتغال و اسپانیا بود که در کنار تعلیق انتخابات نتوانستند در میان توده‌ها جایگاهی برای خود ایجاد کنند. در این بسترها، مبارزات اجتماعی در بیرون از دولت تداوم یافتند و فروپاشی این رژیم‌ها را از طریق تعمیق تضادهای درون‌دولتی تسریع کردند.[۱]

بزنگاه سوم ظهور چیزی است که نیکوس پولانزاس «دولت‌گرایی اقتدارگرا» نامید که خصلت‌شان آن اُفول سپهر سیاسی و تقویت قوه‌ی مجریه در مواجهه با تضادهای تعمیق‌یابنده‌ی سرمایه‌داری از اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد است.[۲] به زعم پولانزاس، دگرگونی این شکل جدید از دولت از طریق استراتژی «قدرت دوگانه» ناممکن است، چرا که دولت در چنین بستری سنگری نیست که بتوان آن را به واسطه‌ی نیروهای بیرونی فتح کرد و سپس با یک منبع قدرت رقیب نوین جای‌گزینش کرد. در عوض، پولانزاس استراتژی «سوسیالیسم دموکراتیک» را طرح کرد که بر اهمیت کسب قدرت جنبش‌های اجتماعی از خلال دموکراسی مستقیم تأکید داشت در همان حالی که این جنبش‌ها می‌کوشیدند مناسبات و سازوبرگ‌های درون‌دولتی را از طریق دموکراسی نمایندگی و مجموعه‌ای از گسست‌های سیاسی دگرگون کنند.

این قاعده رهنمودی برای به قدرت رسیدن احزابی مثل سیریزا در یونان و سایر احزابی شد که به دنبال استراتژی‌های جدید گسست از دولت‌های سرمایه‌داری موجود بودند. هم‌چنین این قاعده تا پیش از انتخابات ژوئن ۲۰۱۵ در ترکیه گزینه‌ای معنادار بود. با این حال، پس از انتخابات ۲۰۱۵ بزنگاه سیاسی در ترکیه

امکان این نوع استراتژی چپ را از بین برده است، اما به شکلی که نمایان‌گر خصلت‌های متفاوتی هم از دولت‌گرایی اقتدارگرا و هم از فاشیسم کلاسیک است. در نمونه‌ی ترکیه، انتخابات تعلیق نشده اما دگرگونی واضحی درون سازوبرگ دولت به سوی شکلی در کار است که می‌توان آن را «فاشیسم متأخر» نامید. [۳] برخلاف فاشیسم کلاسیک، که شکل‌های لیبرالی دولت و انتخابات را نابود می‌کرد تا خشونت‌ی شبه‌جنگی را در مقابل سازمان‌های انقلابی بسیج کند، فاشیسم متأخر مستلزم تعلیق انتخابات نیست چرا که تهدیدی از سمت کمونیست‌ها دیگر وجود ندارد. [۴] در عوض، تداوم سیاست پارلمانی کارکرد استراتژیکی برای احزاب پوپولیست دست‌راستی داشته است که پس از بحران ۲۰۰۸ ظاهر شدند. این احزاب، نخبگان بیگانه [از مردم] را هم‌چون معماران نظم مستقر معرفی می‌کنند و آن‌ها را در مقابل توده‌ای فسادناپذیر می‌نشانند. این احزاب با ادعای نمایندگی اراده‌ی راستین مردم دشمن داخلی ایجاد می‌کنند و جامعه را دوقطبی و پایگاه حمایتی خود را تحکیم می‌بخشند. انتخابات مداوم و پویایی صحنه‌ی پارلمانی این دشمن داخلی را زنده نگه می‌دارد و آن را هم‌چون مخاطبی معرفی می‌کند که رهبران احزاب پوپولیست دست‌راستی برای بازتولید خویش به آن‌ها نیازمندند. برخلاف فاشیسم کلاسیک که دشمن را از طریق خشونت فیزیکی در هم می‌کوبد، فاشیسم متأخر دشمن خود را در وهله‌ی نخست از خلال خشونت نمادین و سپس به واسطه‌ی سازوبرگ‌های قضایی و قهری دولت خنثی می‌کند. در نتیجه، فاشیسم متأخر هم‌چون شکلی از دولت ارتباط تنگاتنگی با پوپولیسم به عنوان شیوه‌ای سیاسی برای رهبران دست‌راستی دارد.

سازوبرگ‌های دولت مرکزی مسلط در این شکل متمایز و رای محدودده‌های دولت‌گرایی اقتدارگرای نولیبرالی گسترش می‌یابند و خصلت‌های مشخصی از فاشیسم را به خود می‌گیرند، در حالی که نهادهای پارلمانی را حفظ می‌کنند. در هنگام بحث درباره‌ی استراتژی مقابله با این شکل نوظهور دولت آن‌چه در وهله‌ی نخست اهمیت دارد، فهم خصوصیت‌های آن بدون درافتادن به دام قیاس‌های تاریخی است. این جستار، نمونه‌ی ترکیه را به عنوان ادای سهمی در رابطه با این تلاش به بحث خواهیم گذاشت. جستار حاضر چهار بخش دارد. بخش اول ماهیت فاشیسم متأخر و تجلی آن در ترکیه را به بحث می‌گذارد؛ بخش دوم به بررسی فاشیسم متأخر هم‌چون شکل نوظهور دولت در بستر ترکیه می‌پردازد؛ بخش سوم خطوط کلی استراتژی تا کنونی چپ ترکیه را در مقابل این شکل دولت طرح می‌کند و بخش آخر، مسئله‌ی استراتژی را در چشم‌انداز ظاهرشده پس از انتخابات محلی ۲۰۲۴ بررسی می‌کند.

فهم فاشیسم متأخر و تجلی آن در ترکیه

لئو پانیچ در آخرین مصاحبه‌ی خود چنین گفته بود:

«سال‌هاست می‌گوییم کسانی که از سرمایه‌داری در قرن بیست‌ویکم حرف می‌زنند و سخنی از فاشیسم نمی‌گویند، باید سکوت در پیش گیرند. به نظر می‌رسد مسئله این باشد که هر چه سرمایه‌داری بیش‌تر به وجود خود ادامه می‌دهد، و هر چه بیش‌تر سوسیالیست‌ها ناتوان از جای‌گزینی سرمایه‌داری با چیزی انسانی، دموکراتیک و برابری‌خواهانه می‌شوند، احتمال موجود این است که فاشیسم در قرن بیست‌ویکم در چارچوب سرمایه‌داری ریشه‌ی عمیق‌تری بدواند.» [۵]

بنابراین، ما چگونه باید این روند «ریشه دواندن عمیق‌تر فاشیسم در قرن بیست‌ویکم در چارچوب سرمایه‌داری» را درک کنیم؟ در حال حاضر مباحث مارکسیستی فزاینده‌ای در باب این مسئله وجود دارند که از آن‌ها دو نکته‌ی اساسی استنتاج می‌کنم. نخست، فاشیسم واکنشی منحصربه‌فرد به بحران سرمایه‌داری است. در حالی که فاشیسم کلاسیک واکنشی به بحران ۱۹۲۹ بود، فاشیسم متأخر بازتاب چالش‌های برآمده از بحران ۲۰۰۸ است. شکل خاصی که فاشیسم امروز به خود می‌گیرد، در مقایسه با شکل نسخه‌ی کلاسیک آن مشخصاً ناشی از تفاوت‌های تاریخی بین این دو بحران است. به گفته‌ی ویلیام رابینسون، فاشیسم کلاسیک بر ائتلاف قدرت‌های سیاسی ارتجاعی با سرمایه‌های ملی خود، که به دنبال بازارها بودند، اتکا داشت. با این حال، فاشیسم متأخر مبتنی بر ائتلاف نیروهای سیاسی ارتجاعی با سرمایه‌ی فراملی و، به زعم رابینسون، ظهور «دولت پلیسی جهانی» است. در چنین بزنگاهی، دولت - ملت‌ها به صورت مداوم می‌کوشند فرصت‌هایی جدید برای انباشت از طریق واگذاری ایجاد درگیری و جنگ به سرمایه‌ی فراملی به وجود آورند. [۶] برخلاف فاشیسم کلاسیک جنگ‌های این دوره حول محور درگیری‌های متقابل بین دولت‌ها نمی‌چرخند که پس از تقسیم بازارها متوقف شوند. در عوض، دولت‌ها در هم‌کاری با بازی‌گران غیردولتی (از قبیل مزدوران، گروه‌های نیابتی، سازمان‌های جنایت‌کار مافیائگونه و نیروهای شبه‌نظامی) به خشونت نامحدود متوسل می‌شوند.

تلاش رابینسون برای متمایز کردن فاشیسم متأخر از فاشیسم کلاسیک به واسطه‌ی تأکید بر نقش جدید بین‌المللی‌سازی سرمایه‌ی روشن‌گر است. با این حال، ادعای وی در باب اتکای فاشیسم متأخر به «ائتلاف قدرت‌های سیاسی ارتجاعی با سرمایه‌ی فراملی» و ظهور «دولت پلیسی جهانی» مناقشه‌انگیز است. این دیدگاه این مسئله را نادیده می‌گیرد که چگونه فاشیسم متأخر مجراهای جدیدی برای انباشت پیش می‌نهد، آن هم نه فقط برای سرمایه‌ی فراملی بلکه برای جناح‌های مختلف سرمایه که درون دولت‌های ملی نهادینه شده‌اند. از این رو، هم‌چنین نیازمند آنیم به این مسئله بپردازیم که چگونه دولت‌های اقتدارگرا هم‌زمان که نزاع‌های بین جناح‌های مختلف سرمایه را هدایت می‌کنند، دچار دگرگونی می‌شوند. افزون بر

این، مفهوم «دولت پلیسی جهانی» این خطر را دارد که ماهیت خود دولت را بیش از حد ساده‌سازی کند. از منظر دیدگاه جستار حاضر (و تأثیری که از پولانزاس گرفته)، فاشیسم متأخر به بحران ارزش‌آفرینی سرمایه در مرحله‌ی پیشرفته‌ای از بین‌المللی‌سازی می‌پردازد. در چنین بستری، دولت‌ملت‌ها به مدیریت انباشت بین‌المللی می‌پردازند و تضادهای امپریالیسم را در قالب نزاع‌های طبقاتی درون هر صورت‌بندی اجتماعی درونی‌سازی می‌کنند. این امر منجر به ایجاد عرصه‌های انباشت جدید می‌شود به طوری که امپریالیسم و جنگ تبدیل به امور داخلی دولت‌های اقتدارگرا می‌شوند هم‌زمان که جناح‌های مشخص سرمایه با سیاست‌های خاص دولتی در یک راستا قرار می‌گیرند. این پویاها در سازوبرگ‌های قهری و ایدئولوژیک دولت تجلی می‌یابند و بر مبنای مفصل‌بندی‌شان با امپریالیسم شکل‌های متمایزی به خود می‌گیرند. بنابراین، تغییر دولت‌های اقتدارگرا به سوی شکل فاشیستی متأخر مشروط به و متأثر از این است که چگونه با تضادهای بین‌المللی‌سازی سرمایه برخورد می‌شود. در ترکیه، هم‌گرایی اثرات بحران اقتصادی ۲۰۰۸ و بحران سیاسی داخلی ۲۰۱۳ به دولت این امکان را داد تا خودآیینی بیش‌تری نسبت به بلوک قدرت پیشین به دست آورد. این امر با ظهور بلوک قدرت جدیدی که خصیصه‌ی آن جناح‌های مختلف سرمایه‌ی هژمونیک و بازآرایی‌های امپریالیستی است، موجب تسهیل یک گذار شد. به تبع آن، سازمان‌یابی و شیوه‌های عمل سازوبرگ‌های دولت شروع به دگرگونی به سوی فاشیسم متأخر کرد.

در بستر ترکیه، تلاش‌های اخیر دولت برای پذیرش نقشی نیمه‌امپریالیستی در خاورمیانه، به‌ویژه در شمال سوریه، در سازوبرگ‌های قهری آن به واسطه‌ی ظهور یک مجتمع نظامی-اطلاعاتی جدید بازتاب می‌یابد که با باندهای تبه‌کاری فاشیستی بین‌المللی، گروه‌های نیابتی و نیروهای شبه‌نظامی هم‌کاری دارد. در این‌جا، ایجاد عرصه‌های نوین برای انباشت سرمایه هم‌چون سازوکار انتقال منابع به گروه‌های سرمایه‌ی حامی حزب عدالت و توسعه که در حال رشد و بین‌المللی شدن هستند و بلوک قدرت نوپدید را تشکیل می‌دهند، ایفای نقش می‌کند. برای نمونه، صنعت دفاعی در فعالیتهای تجاری با مجتمع‌های نظامی-صنعتی کشورهای امپریالیستی گوناگون از جمله ایالات متحد و اسرائیل مشارکت دارد، در حالی که مبنای انباشت سرمایه را از شرکت‌های عظیم، در رأس آن‌ها به پیمان‌کاران حامی حزب عدالت و توسعه و بنگاه‌های کوچک و متوسط در این بخش، گسترش می‌دهد. [۷] با این حال، این روند در سازوبرگ‌های ایدئولوژیک هم‌چون نژادپرستی مهاجرستیز بازتاب نیافته است، امری که مورد ترکیه را از هم‌تایان راست افراطی‌اش در اروپا متمایز می‌کند چرا که حزب عدالت و توسعه لفاظی مهمان‌نوازانه‌ای در قبال سوریه‌ای‌ها دارد. این لفاظی به عنوان بخشی از استفاده‌ی استراتژیک دولت از مهار پناهندگان هم‌چون ابزار چانه‌زنی

با اتحادیه‌ی اروپا به کار می‌رود. حزب عدالت و توسعه از طریق این نزاع سیاسی رسمی به دنبال تضمین سکوت اروپا در قبال گام‌های اقتدارگرایانه‌ی خود به سوی تأسیس یک رژیم اسلام‌گرای سیاسی است. این پوشش‌ها پیوند پیچیده بین شکل خاص فاشیسم متأخر دولت ترکیه، الگوی مفصل‌بندی آن با امپریالیسم و بستر تاریخی سرمایه‌داری نژادی آن را برجسته می‌کنند.[۸]

این مسئله ما را به نکته‌ی دوم می‌برد. فاشیسم متأخر در هر کشوری که ظهور می‌کند، شکل‌های متفاوتی به خود می‌گیرد. به بیان ایجاز احمد، «هر کشور صاحب فاشیسمی می‌شود که مستحق آن است».[۹] همان‌طور که احمد می‌گوید، «به بیان استراتژیک، نیازمند آنیم که توجه کم‌تری به نقاط اشتراک فاشیسم با فاشیسم کشوری دیگر کنیم و بیش‌تر توجه‌مان صرف نوآوری‌هایی شود که فاشیسم مطابق با تاریخ و سیاست خاص کشوری که شکل سازمان‌یافته‌ای در آن دارد، به وجود آورده است... فاشیسم تنها در بزنگاه‌هایی مشخص موفق می‌شود، به‌ویژه زمانی که در ساختارهای عمیق معینی ریشه می‌دواند».[۱۰]

به این دلیل، لازم است که نگاهی به تاریخ ساختارهای اجتماعی، جریان‌های ایدئولوژیک و نهادهایی داشته باشیم که فاشیسم در آن پا می‌گیرد، نهادهایی که اساساً در هر کشور در طول روند شکل‌گیری دولت-ملت پدید می‌آیند.[۱۱] در ترکیه، سه لحظه‌ی تاریخی مهم ریشه‌های فاشیسم متأخر را برجسته می‌کنند. نخست، به حاشیه‌راندن گروه‌هایی از قبیل کُردها، علویان، ارمنی‌ها و یونانیان به نفع هویت مسلط ترکی-سُنی در طول شکل‌گیری رژیم کمالیستی در دهه‌ی ۱۹۲۰ است. در میان گروه‌های به حاشیه‌رانده‌شده، کُردها به عنوان گروهی ملی که خصیصه‌شان همانا تمایزهای زبانی و منطقه‌ای درون چارچوب «استعمار داخلی» است، جایگاهی منحصربه‌فرد دارند. تأکید آلبرتو توسکانو بر «دوران طولانی» سرمایه‌داری نژادی یا استعمارگری داخلی هم‌چون بنیانی تاریخی برای فاشیسم متأخر در جهت فهم این جنبه مفید است.[۱۲] توسکانو استدلال می‌کند که فاشیسم بر مبنای نژاد، جنسیت و سکسوالیته درون یک کشور و در دوره‌ی زمانی مشابهی به شکل متفاوتی به کار بسته می‌شود. توسکانو برای روشن ساختن این تجربه‌ی متمایز سلطه، از مفهوم «دولت دوگانه»ی ارنست فرانکل استفاده می‌کند که در ابتدا برای توصیف آلمان نازی به کار رفت، جایی که «دولت هنجاری» درون هنجارهای قانونی حرکت می‌کند، در حالی که «دولت استثنایی» (Prerogative State) تصمیم‌های دل‌خواهانه می‌گیرد. بر این اساس، توسکانو مفهوم «دولت دوگانه‌ی نژادی» را مطرح می‌کند و بر این واقعیت تأکید دارد که «نظام‌های سیاسی که عموماً لیبرال-دموکراتیک تلقی می‌شوند، می‌توانند نهادهایی را در خود جای دهند که نقش رژیم‌های

سلطه و ترور را برای بخش‌های قابل توجهی از جمعیت خود ایفا کنند».[۱۴] این مفهوم‌پردازی برای فهم کاربست متفاوت قانون در قبال کردها به عنوان ویژگی ثابت رژیم فاشیستی در ترکیه ضروری است.

لحظه‌ی دوم، تشکیل واحد عملیات پنهان موسوم به واحد «ضد چریکی» (counter-guerrilla) درون دولت است که عملکرد آن به موازات شاخه‌ی ترکیه‌ی «عملیات گلادیو» (Operation Gladio) بود، یک ابتکار عمل ضدکمونیزستی مخفی به پشتیبانی ناتو و آمریکا پس از جنگ جهانی دوم. واحد «ضد چریکی» در ابتدا درون نیروهای مسلح ترکیه فعالیت داشت و تحت شکل‌ها و نام‌های گوناگون ادامه پیدا کرد. این واحد با «گُرگ‌های خاکستری»، سازمان شبه‌نظامی جوانان ملی‌گرای افراطی حزب «حرکت ملی» (MHP) در اقدامات علیه جنبش سوسیالیستی در دهه‌ی ۱۹۷۰ هم‌کاری کرد. میراث این ساختار ضدچریکی در شکل‌های گوناگون در دوران پساجنگ سرد تداوم یافت و مشخصاً از دهه‌ی ۱۹۹۰ به بعد در نزاع با کردها به کار رفته است. این سنت دیرپای به‌کارگیری تاکتیک‌های ضدشورش و ویژگی‌های سرکوبگر خاصی را به فاشیسم متأخر در ترکیه می‌دهد که نمونه‌ی آن سرکوب جنبش‌هایی مثل اعتراضات پارک گزی در ۲۰۱۳ و درگیری‌های جاری با کردهاست. این موضوع، بستر ترکیه را از سایر نمونه‌های فاشیسم متأخر جدا می‌کند زیرا صرفاً متمرکز بر جلوگیری از خیزش‌های اجتماعی نیست بلکه در عوض، فعالانه در سرکوب جنبش‌های اجتماعی مشارکت دارد.

لحظه‌ی سوم، کودتای ۱۲ سپتامبر ۱۹۸۰ است که قدرت سازمان‌یافته‌ی کارگران و چپ را در هم شکست و «سنتز ترکی-اسلامی» را تبدیل به ایدئولوژی رسمی دولت کرد. فاشیسم متأخر شکل‌یافته به دست حزب عدالت و توسعه تمام این سه لحظه‌ی تاریخی را در خود می‌گنجانند و شکل جدیدی به آن‌ها می‌دهد. این فاشیسم متأخر منکر راه‌حلی صلح‌آمیز درباره‌ی مسئله‌ی کُردی است؛ ساختار عملیات‌های ضدشورش را در شکل‌های مختلف حفظ می‌کند؛ سیاست‌های اقتصادی ضدکارگری را تعمیق می‌کند؛ و برتری اسلام‌گرایی را در «سنتز ترکی-اسلامی» بدون عقب‌نشینی از عنصر «ترکی» افزایش می‌دهد. به بیان دیگر، این فاشیسم متأخر تنازعات برآمده از روند دولت-ملت‌سازی را با سرمایه‌داری معاصر به نحوی منحصربه‌فرد مفصل‌بندی می‌کند. هم‌چنین شامل تغییر از بلوک قدرت ریشه‌دار در سرمایه‌داران بزرگ غرب‌گرا که در طول رژیم کمالیستی اولیه شکل گرفتند به بلوک جدیدی متشکل از سرمایه‌داران اسلامی نوپدید و حامی حزب عدالت و توسعه است که در سطح بین‌المللی متصل به گروه‌های سرمایه از کشورهای مثل روسیه، قطر، ونزوئلا و آذربایجان هستند. این تغییر به انتقال منابع از سرمایه‌ی غرب‌گرا به سرمایه‌ی اسلامی به نحوی که سودها را به خطر بیندازد، نینجامیده است. در عوض، سرمایه‌ی غرب‌گرا پیوندهای

عمیق خود را با سرمایه‌ی جهانی و نیز اطاعت سیاسی از رژیم را یا حفظ کرده یا حتی سودهای خود را افزایش داده است. در همین حین، رشد سرمایه‌ی اسلامی هم از طریق سازوکار گسترش نظامی که تقاضای بازار را حفظ کرده و هم از خلال تسهیل شبکه‌های زنجیره‌ی تأمین جدید و استفاده از زور فرااقتصادی در روند انباشت سرعت یافته است. مورد دوم شامل عناصری مثل کالایی‌سازی طبیعت و خدمات عمومی از طریق روش‌هایی مثل سلب مالکیت فوری؛ استفاده از عملیات بازار سیاه در خلق منابع مالی غیرقانونی؛ بهره‌برداری از مناقصات عمومی و کنترل سیاسی بانک مرکزی برای انتقال ثروت به سرمایه‌داران حامی حزب عدالت و توسعه؛ مصادره‌ی صدها شرکت به دست دولت به بهانه‌ی اصطلاحاً روابط آن‌ها با سازمان‌های تروریستی؛ و تأسیس «صندوق ثروت ترکیه» تحت کنترل مستقیم رجب طیب اردوغان با کارکردهای مالی که هم‌راستا با بودجه‌ی دولت مرکزی است، می‌شود. بی‌شک سیاست کلی اصلی که هم بخش‌های ریشه‌دار و هم بخش‌های نوظهور سرمایه را راضی نگه دارد، افزایش فشار بر نیروی کار به صورت کلی بوده است.

این گذار به یک بلوک قدرت جدید در ترکیه از طریق بازساختار بندی رادیکال سازوبرگ‌های دولت در طول دهه‌ی گذشته امکان‌پذیر شد. در نمونه‌های ایالات متحد و برزیل، ترامپ و بولسونارو با نیروهای راست افراطی که بخشی از بلوک انتخاباتی بودند به قدرت رسیدند اما رژیم سیاسی^۱ شکلی فاشیستی به خود نگرفت. در این مقطع، ظهور رهبران، احزاب، جنبش‌ها و ایدئولوژی‌های پوپولیست راست افراطی^۲ واکنش سیاسی فراگیر به تضادها و قطب‌بندی‌های پایدار این مرحله از سرمایه‌داری است. در مقابل، فاشیسم متأخر در ترکیه نه تنها هم‌چون یک ایدئولوژی و حزب/جنبش سیاسی وجود دارد بلکه در قالب یک شکل نوظهور دولت نیز تظاهر یافته است به طوری که رویه‌های فاشیستی خود را به نحوی درون سازوبرگ‌های دولت جا انداخته که آن را قابل مقایسه با کشورهای مثل هندوستان و مجارستان می‌کند که راست افراطی در آن‌ها به قدرت رسیده. این تحولات گواهی بر این گفته‌ی ایجاز احمد است که «فاشیسم تنها در بزنگاه‌هایی مشخص موفق می‌شود، به‌ویژه زمانی که در ساختارهای عمیق معینی ریشه می‌دواند».

برای فهم فاشیسم متأخر هم‌چون شکل دولت، بازبینی نظریه‌ی دولت پولانزاس هم‌راه با بازنگری نظری و تاریخی لازم در دو مقطع کلیدی اهمیت دارد. نخست، ظهور فاشیسم متأخر به عنوان شکل دولت، هم‌چون نسخه‌ی کلاسیک آن، به منزله‌ی روندی متناقض پیش می‌رود. با این حال، باید در زمینه‌ی مقایسه‌های تاریخی محتاط بود. فاشیسم متأخر روندی کاملاً مطابق با نظریه‌ی مراحل پولانزاس نیست

که به تأسیس دولت «تماماً فاشیستی» منتهی شود. [۱۵] در حالی که مراحل تعیین‌کننده‌ای ممکن است تکوین فاشیسم کلاسیک در آلمان و ایتالیا را مشخص کرده باشد، این مراحل را نمی‌توان به فاشیسم متأخر منتقل کرد. افزون بر این، مفهوم «نقطه‌ی برگشت‌ناپذیر» در نظریه‌ی پولانزاس هم از منظر شناخت‌شناسانه و هم از منظر تاریخی مشکلاتی به همراه دارد. در هر نوع گذاری بین شکل‌های دولت سرمایه‌داری، بازگشت به شکل دولت قبلی در تمامیت آن شدیداً غیرمحتمل است، اگر نگوئیم غیرممکن. تغییر می‌تواند در جهت‌های متعددی حاصل شود که بر اهمیت تلقی فاشیسم هم‌چون روندی متضاد و عرصه‌ی مبارزه در میان بازی‌گران گوناگون تأکید دارد، نه به عنوان تغییری تک‌راستایی و ازپیش‌تعیین‌شده با نقطه‌ی پایانی پیش‌بینی‌شده.

دوم، پولانزاس به نقد تره‌های کمیترین می‌پردازد که تفاوت کمی میان دموکراسی پارلمانی و فاشیسم قائل بود و استدلال می‌کند در حالی که دموکراسی پارلمانی می‌تواند حاوی بذره‌های فاشیسم باشد، رشد فاشیسم صرفاً روندی تک‌راستایی نیست که از جوانه زدن چند بذر ناشی شود. [۱۶] پولانزاس بین شکل‌های عادی و استثنایی دولت سرمایه‌داری تمایز می‌گذارد و می‌گوید شکل‌های استثنایی دولت مثل فاشیسم پس از یک بحران سیاسی ظاهر می‌شوند و مستلزم دگرگونی رادیکال در مناسبات بین سازوبرگ‌های ایدئولوژیک و قهری برای بازسازمان‌دهی هژمونی هستند. اما در عین حال، پولانزاس فاصله‌ی خود را با رویکردهایی حفظ می‌کند که رابطه‌ی بین دموکراسی بورژوازی و فاشیسم را با به‌کارگیری تمایز عادی/آسیب‌شناختی تحلیل می‌کنند. [۱۷] تنش بین این استدلال و استفاده‌ی پولانزاس از عبارت «دولت استثنایی» وجود دارد، زیرا این عبارت حاکی از آن است که فاشیسم انحرافی از امر هنجارین است. این تنش پیش از کاربست دوگانه‌ی شکل دولت عادی/استثنایی برای فاشیسم متأخر مستلزم بازاندیشی نظری جامع است، هم بر اساس اصطلاح‌شناسی و هم بر مبنای مفهوم‌پردازی. ضروری است که ترسیم عناصر رژیم فاشیستی به عنوان «بذره‌های» منفعل درون دموکراسی پارلمانی را که منتظر جوانه‌زنی در طول یک بحران هستند، بازنگری کنیم. در عوض، این عناصر فعالانه در رابطه با بخش‌های معینی از جامعه مورد استفاده قرار می‌گیرند، همان‌طور که در پدیده‌هایی مثل دولت دوگانه‌ی نژادی مشاهده می‌شوند. بنابراین، هم تداوم و هم گسستی بین شکل‌های دولت فاشیستی و پارلمانی دموکراتیک در کار است. در بستر ترکیه، جایی که عناصر دولت فاشیستی به‌صورت نظام‌مند برای مدتی طولانی علیه کردها به کار رفته‌اند، خصیصه‌ی فاشیسم متأخر بسط این عناصر به بخش گسترده‌تری از جامعه است.

فاشیسم متأخر در ترکیه

دولت حزب عدالت و توسعه از لحظه‌ای که در ۲۰۰۲ به رهبری اردوغان به قدرت رسید، نه تنها بر اساس سیاست‌هایش در رابطه با تعمیق شکل دولت اقتدارگرایی نولیبرال که از دهه‌ی ۱۹۸۰ به این سو نهادینه شده بود، بلکه هم‌چنین به واسطه‌ی تلاش‌هایش برای طراحی مجدد سازوگرهای دولت هم‌راستا با پروژه‌ی اسلام‌گرایی سیاسی خصلتی اقتدارگرایانه داشت. حزب عدالت و توسعه به عنوان بازی‌گر سیاسی متأخر که وارد سازوگرهای دولت ترکیه شد، نیاز داشت برای پیش‌برد این پروژه متحدی داشته باشد. به همین دلیل، این حزب با فرقه‌ی اسلامی موسوم به «جنبش گولن» ائتلاف کرد، جنبشی که پیشاپیش ریشه در سازوگرهای قهری [دولت] داشت، به‌ویژه در پلیس و قوه‌ی قضایی. در پی بحران سیاسی ناشی از مقاومت پارک گزی و نابودی ائتلاف بین حزب عدالت و توسعه و طرف‌داران گولن در ۲۰۱۳، رژیم شروع به گذار از خصلت‌های دولت‌گرایی اقتدارگرایی مربوط به نولیبرالیسم به سوی فاشیسم متأخر کرد. در قالب این شکل جدید دولت، تقویت قوه‌ی مجریه‌ی مرکزی تداوم یافت اما نحوه‌ی عملکرد آن در دو جنبه‌ی اساسی تغییر کرد. نخست، در تقابل با شکل دولت اقتدارگرایی نولیبرالی که در آن تکنوکرات‌ها سیاست‌های اقتصادی را نسبتاً مستقل از حزب سیاسی حاکم پیش می‌برند، سازوگرهای اقتصادی دولت به منظور استفاده از آن برای انتقال ثروت به بلوک قدرت نوپدید مرکزیت‌یافته حول سرمایه‌ی اسلام‌گرا عمیقاً سیاسی شدند. دوم، قوه‌ی مجریه نه تنها بر قوه‌ی مقننه و قضائیه استیلا یافت بلکه هم‌چنین بر تمام سازوگرهای قهری و ایدئولوژیک هم تفوق پیدا کرد و هر یک از آن‌ها را هم‌راستا با خطوط اسلام‌گرایی سیاسی عمیقاً دگرگون کرد.

مقاومت پارک گزی نشان از لحظه‌ای محوری در روند تغییر رژیم داشت، زیرا رویه‌های دولت فاشیستی که پیش‌تر محدود به مناطق کُردی بود، شروع به گسترش به سمت مناطق غرب کشور کرد. این گسترش، آگاهی در باب جنبش کُردی را در میان طیف‌های گسترده‌تر چپ در ترکیه افزایش داد. در نتیجه، بسیاری از بخش‌های چپ ترکیه از حزب حامی کُردها یعنی حزب «دموکراتیک خلق‌ها» (HDP) در انتخابات ۲۰۱۵ حمایت کردند. [۱۹] حزب «دموکراتیک خلق‌ها» در انتخابات ۷ ژوئن ۲۰۱۵ موفق شد به واسطه‌ی استراتژی دموکراتیک سوسیالیستی، که دموکراسی مستقیم برآمده از مقاومت گزی را با سیاست حزبی بر اساس ائتلاف گسترده‌ی کُردها، سوسیالیست‌ها، فمینیست‌ها، اکولوژیست‌ها و سایر نیروهای دموکراتیک ترکیب می‌کرد، ۱۳ درصد آرا را به خود اختصاص دهد و ۸۰ کرسی پارلمانی به دست آورد. به نحوی متناقض، این پیروزی عرصه را برای تعمیق فاشیسم متأخر فراهم آورد، زیرا حزب دموکراتیک خلق‌ها مانع

از آن شد تا اردوغان اکثریت مطلق برای تغییر قانون اساسی به سوی نظامی ریاستی را به دست آورد و این امر موجب واکنشی خشونت‌آمیز در بلوک قدرت جدید شد. اردوغان به حزب عدالت و توسعه فشار آورد تا از هرگونه ائتلاف سر باز زند تا انتخابات جدید برگزار شود، به این امید که اکثریت را به دست آورد. برای رسیدن به این هدف، اردوغان روند صلح بین دولت و حزب کارگران کردستان (PKK) را که در ۲۰۱۳ آغاز شده بود، خاتمه داد و حزب دموکراتیک خلق‌ها را حامی «تروریسم» اعلام کرد. اردوغان، سیاست خشونت را نه تنها علیه حزب کارگران کردستان بلکه هم‌چنین در برابر غیرنظامیان کرد و حزب دموکراتیک خلق‌ها تشدید کرد و هم‌زمان از قتل‌عام‌های سوروج و آنکارا برای ایجاد فضای ترس و بی‌ثباتی بهره برد. [۲۰] در این بستر، حزب عدالت و توسعه پیروز انتخابات نوامبر ۲۰۱۵ شد.

نقطه‌ی عطف دیگر در حرکت به سوی فاشیسم متأخر در ۱۵ ژوئیه ۲۰۱۶ به وقوع پیوست. در این روز، جناحی وابسته به طرف‌داران گولن درون ارتش اقدام به کودتا کرد که در نهایت موفقیت‌آمیز نبود. پس از آن، دولت وضعیت اضطراری اعلام کرد و کشور را با فرمان‌هایی، که در حکم قانون بودند، به مدت دو سال اداره کرد. همراه با این فرمان‌ها و گذار به نظام ریاستی در ۲۰۱۸، عناصر فاشیسم متأخر در ترکیه به مثابه‌ی یک کل تعمیق یافتند. قوه‌ی مجریه نقش قوه‌ی قضائیه را ایفا کرد و صدها هزاران نفر از مردم را در بخش دولتی به بهانه‌ی اتهاماتی مثل ارتباطشان با جنبش طرف‌داران گولن یا با حزب غیرقانونی کارگران کردستان از کار بی‌کار کرد. این امر نه تنها منجر به هم‌سوئی لایه‌های پایین‌تر بوروکراسی دولتی با حزب عدالت و توسعه شد بلکه هم‌چنین سازوکار جدیدی برای انتقال منابع به بلوک سرمایه‌ی جدید از طریق سازوکارهای اجبار فرااقتصادی از قبیل مصادره‌ی شرکت‌های مرتبط با گولن شکل داد.

هنگامی که حزب عدالت و توسعه «ائتلاف جمهور» با حزب ملی‌گرای افراطی حرکت ملی را در ۲۰۱۸ پدید آورد، این روند ابعاد جدیدی پیدا کرد. این ائتلاف صرفاً انتخاباتی نبود. حزب عدالت و توسعه پس از برهم‌خوردن ائتلاف با طرف‌داران گولن، نیازمند متحدی جدید درون دستگاه‌های دولت بود. حزب حرکت ملی بهترین گزینه بود، هم به عنوان حزب ملی‌گرای متمایل به اسلام‌گرایی و هم به منزله‌ی بازی‌گری عمیقاً ریشه‌دار در سازوکارهای قهری پس از دهه‌ی ۱۹۷۰. این اتحاد هم‌چنین به معنای افزایش ائتلاف‌های رسمی و غیررسمی با دارودسته‌های ملی‌گرای افراطی و رهبران مافیا بود. در طول این روند، سازوکارهای ایدئولوژیک و قهری دولت و نیز ماهیت تنازعات درون‌دولتی دستخوش دگرگونی رادیکالی شدند.

تغییرات درون سازوبرگ‌های ایدئولوژیک و قهری

دگرگونی اساسی در روند فاشیستی‌سازی متأخر دولت ترکیه همانا در سازوبرگ‌های ایدئولوژیک، تفوق «سازمان امور دینی» موسوم به «دیانت» از خلال افزایش چشم‌گیر در بودجه و تعداد کارمندان آن و نیز گسترش فعالیت‌هایش رخ داد. سازمان دیانت با وزارت خانواده، کار و سیاست‌های اجتماعی برای ترویج ارزش‌های خانوادگی محافظه‌کارانه همکاری کرد. دانشگاه‌ها و نظام آموزشی گسترده‌تر نیز دستخوش دگرگونی ریشه‌ای شدند. هزاران نفر از اساتید دانشگاه در ۲۰۱۶ به بهانه‌ی «وابستگی به سازمان‌های تروریستی» از کار خود اخراج شدند. رسانه‌ها در همین حال استقلال نسبی خود را به واسطه‌ی بازداشت روزنامه‌نگاران مخالف، تعطیلی رسانه‌های خبری مخالف و مصادره‌ی اموال‌شان از دست دادند.

با این حال، مهم‌ترین دگرگونی در تکوین فاشیسم متأخر ترکیه تفوق سازوبرگ‌های قهری در سلسله‌مراتب داخلی دولت بود که تغییر قوه‌ی قضائیه مهم‌ترین مورد آن است. سازوکار اصلی برای مهار «دشمن» از طریق سازوبرگ‌های قانونی دستگاه قضائی بود و نه انهدام فیزیکی. نمونه‌ی بارز این امر همانا مداخله‌ی دولت حزب عدالت و توسعه در روند انتخاباتی از طریق تصمیمات «هیئت عالی انتخابات» بود و نه از خلال خشونت، بنابراین، رضایت به واسطه‌ی قانونیت رسمی تصمیمات اتخاذشده به وجود آمد. روش اصلی به‌کاررفته برای ترفیع قوه‌ی قضائیه هم‌چون ابزار اصلی «دولت استثنایی»، افزودن اتهام «ارتباط با تروریسم» به قوانین مختلفی بود که به واسطه‌ی فرمان‌ها [احکام حکومتی] پس از اقدام به کودتای ۱۵ ژوئیه تصویب شدند. این فرمان‌ها سپس شکل دائمی به خود گرفتند و برای اهداف خودسرانه قابل استفاده شدند. برای مثال، طبق اصلاحیه‌ای که از طریق حکم حکومتی به قانون شهرداری افزوده شد، در شرایطی که شهردار، معاون او یا عضو شورای شهر به اتهام «تروریسم» یا «کمک و هم‌دستی با سازمان‌های تروریستی» تعلیق یا بازداشت شوند، کل مدیریت شهرداری مذکور باید به سرپرستان یا قیّم‌های انتسابی دولت مرکزی واگذار شود. از این رو، قانون شهرداری مبنایی شد برای جای‌گزینی شهرداران منتخب در مناطق گُردی با سرپرستان [قیّم‌ها]، روندی که «رژیم قیمومیت» شناخته می‌شود. به علاوه، قوه‌ی قضائیه به عنوان ابزار انتقام‌جویی در مواردی مثل دادگاه‌های پارک گزی و کوبانی به کار گرفته شده است [۲۱] و قضات در این موارد بر مبنای اراده‌ی اردوغان، و نه پیروی از قانون، عمل کرده‌اند و پوشش‌های قضایی برای تضمین تداوم بازداشت متهمان به وجود آورده‌اند.

در ارتباط با سایر سازوبرگ‌های قهری، ارتش به طور کامل استقلال خود را در برابر قوه‌ی مجریه پس از اقدام به کودتای ۱۵ ژوئیه از دست داد زیرا فرمان‌دهی نیروهای نظامی از ستاد کل ارتش به وزارت دفاع

ملی تحت کنترل حزب عدالت و توسعه منتقل شد. به علاوه، جایگاه «سازمان اطلاعات ملی» (میت) در سلسله‌مراتب دولت ارتقا یافت و منجر به سیاسی شدن کامل آن شد، به طوری که فعالیت‌های آن تنوع پیدا کرد و شامل انجام عملیات «در مسائل مرتبط با امنیت خارجی، مقابله با تروریسم و امنیت ملی» شد. پس از اقدام به کودتای ۱۵ ژوئیه، سازمان «میت» مستقیماً تابع ریاست جمهوری شد. افزایش نقش این سازمان در عملیات‌های خارجی به واسطه‌ی استفاده‌ی آن از پهبادهای مسلح و غیرمسلح مرتبط با این سازمان، به‌ویژه در خاورمیانه، مشهود بوده است. قدرت‌های پلیس ملی و محلی نیز پس از اقدام به کودتای ۱۵ ژوئیه افزایش یافتند و واحد عملیات ویژه‌ی آن‌ها به سازوبرگ‌های تماماً سیاسی و اسلامی‌ای شد که مستقیماً تحت کنترل رئیس‌جمهور برای حفاظت از دولت حزب عدالت و توسعه فعالیت می‌کند.

در نهایت، رابطه‌ی دولت با نیروهای شبه‌نظامی، به‌ویژه پس از پایان روند صلح [۲۲] در ۲۰۱۵، تعمیق یافت. هم تعداد سازمان‌های شبه‌نظامی افزایش یافت و هم شکل این سازمان‌ها تنوع پیدا کرد. شرکت‌های نظامی خصوصی که عملیات‌های غیررسمی دولت را انجام می‌دهند یا دارودسته‌های جهادگرا که از کشورهای بسیاری نیرو جذب می‌کنند نمونه‌های این تنوع‌یابی‌اند. در این روند، شبه‌نظامی‌گری از چیزی که انکار می‌شد به وضعیتی آشکار تبدیل شد، به نحوی که دولت وجود گروه‌های شبه‌نظامی به‌کارگرفته‌شده در عملیات‌های استان‌های گُردی در ۲۰۱۶-۲۰۱۵ را تأیید کرد. [۲۳] دولت حزب عدالت و توسعه هم‌چنین با گروه‌های شبه‌نظامی، متشکل از ترکمن‌های سوریه و نیز ملی‌گرایان و اسلام‌گرایان رادیکال خود ترکیه، در جنگ‌هایشان در خاورمیانه متحد شد. پس از آغاز ائتلاف بین اردوغان و حزب حرکت ملی در ۲۰۱۸، ظهور دوباره‌ی نیروهای شبه‌نظامی حامی حزب حرکت ملی نیز بخشی از ائتلاف‌های اجباری را شکل داد.

تغییرات رادیکال درون سازوبرگ‌های ایدئولوژیک و قهری بدون تضاد پیش نرفت: تضادهای جدیدی درون دولت در هر چرخش سر برآوردند، تشدید شدند و تنوع یافتند. این تضادها به دو شکل متمایز تجلی یافته‌اند. شکل نخست ناشی از تنش‌های بین بوروکرات‌های کمالیست و نماینده‌ی بلوک قدرت قدیمی و بوروکرات‌های حامی حزب عدالت و توسعه‌ی وابسته به بلوک قدرت جدید است. گروه نخست نفوذ چندانی در لایه‌ی بالایی بوروکراسی ندارد و اختلاف‌های بین این گروه و بلوک قدرت جدید سیاسی هستند. شکل دوم و تعیین‌کننده‌تر، تضادهای درون‌دولتی داخل بلوک قدرت جدید است که ارتباط بیش‌تری با توزیع ثروت ناشی از اجبار فرااقتصادی دارد. برای فهم بهتر شکل سازمانی این تضادهای جدید، باید تأکید کرد که تضادهای درون‌دولتی خصلت متفاوتی در فاشیسم به خود می‌گیرند.

پولانزاس معتقد است در شکل‌های دولت لیبرال - دموکراتیک یا اقتدارگرا «قدرت عمدتاً از خلال تخصص‌یابی سازوبرگ‌ها سازمان می‌یابد؛ این یکی از دلایل «تفکیک» قوا در دولت/وضعیت «نمایندگی» است».[۲۴] از این رو، تضادهای طبقاتی خود را در شکل تضادهای بین سازوبرگ‌ها نشان می‌دهند. اما اصل تفکیک قوا در شکل دولت فاشیستی ملغی می‌شود، بنابراین، تضادها نه میان سازوبرگ‌ها بلکه درون هر یک از آن‌ها بروز می‌کنند. حزب حاکم «هرگز کاملاً درون دولت ادغام نمی‌شود» و بنابراین، می‌کوشد حاکمیت خود را از طریق نفوذ در هر دستگاهی ایجاد کند. در این روند، بخشی از کارمندان دولت درون هر دستگاه دولتی مستقیماً تابع حزب حاکم می‌شوند که پیامد آن ایجاد شبکه‌های موازی قدرت درون هر دستگاه است. کشمکش‌های درون دولت در شکل «جنگ‌های پشت‌پرده بین باندهای» شکل گرفته درون هر دستگاه مادیت می‌یابد.[۲۵]

از زمان به قدرت رسیدن ابتدایی حزب عدالت و توسعه، این حزب از سازوکار سیاسی کردن اداره‌ی دولت برای انتقال منابع به سرمایه‌داران اسلامی تشکیل‌دهنده‌ی پایگاه خود بهره برده است. به موازات پیشرفت این روند، ائتلاف‌هایی پیرامون توزیع این منابع درون سرمایه‌ی اسلامی سربرآورد. در پی عملیات مبارزه با فساد ۱۷ دسامبر ۲۰۱۳ که طرف‌داران گولن علیه حزب عدالت و توسعه به راه انداختند، این خود طرف‌داران گولن بودند که جایگاه‌شان در نظام دولتی از بین رفت. با این حال، جنگ داخلی بین بلوک سرمایه‌ی اسلامی از خلال سازوبرگ‌های دولتی، که شامل سایر فرقه‌های مذهبی می‌شد، تداوم یافته است. با تشکیل ائتلاف حزب عدالت و توسعه و حزب حرکت ملی در ۲۰۱۸، بازی‌گران جدیدی وارد «جنگ بر سر قلمرو» شدند. اما همراه با تعمیق بحران اقتصادی در این دوره و انتقال سه شهرداری کلان‌شهر به حزب چپ میانه‌ی جمهوری‌خواه خلق (CHP) در انتخابات محلی ۲۰۱۹، منابع مالی درون دولت، که منبع تغذیه‌ی این شبکه‌ها بودند، کاهش یافتند. با آغاز انتقال این منابع به گروه محدودتری از سرمایه‌داران و بوروکرات‌ها به واسطه‌ی وفاداری‌شان به اردوغان، جنگ توزیعی درون بلوک قدرت تشدید شد و کشمکش بین محافل شدت گرفت و بیش از پیش آشکار شد.

تضادهای درون‌دولتی جدید، آن‌گونه که عمدتاً پیش‌بینی می‌شد، منجر به انحلال یا حتی شکاف برداشتن رژیم نشد. در عوض، این کشمکش‌ها فضا را برای تعمیق فاشیسم متأخر فراهم کرد. فاشیسم به عنوان شکل دولت مبتنی بر خودسری و عدم قطعیت ناشی از مبارزه بین مراکز قدرت مختلف درون دولت است. عدم قطعیت ایجادشده، عرصه‌ی سیاسی و فضای مانور برای رهبران قوه‌ی مجریه را در رأس هرم قدرت گسترش می‌دهد. تأثیر وجود مراکز قدرت و کشمکش‌های متعدد درون دولت ترکیه به نحوی متناقض

موجب افزایش توانایی اردوغان در به‌جان هم انداختن تاکتیکی محافل گوناگون و بازسازمان‌دهی بنیان هژمونی حزب عدالت و توسعه شده است. دولت حزب عدالت و توسعه هم‌چنین به بهره‌برداری از این فضای مانور و تضادهای داخلی ادامه می‌دهد و فعالانه سازوگرهای ایدئولوژیک و قهری دولت را روز به روز در جهت منافع خود به کار می‌گیرد. تحت این شرایط، واضح است که چپ نمی‌تواند به استراتژی‌های خاص شکل‌های دولت لیبرال-دموکراتیک یا اقتدارگرا اتکا کند. در واقع، این موضوعی است که اکنون باید به بررسی آن پرداخت. چپ در ترکیه از ایجاد شکل‌های سازمانی و پیش‌بردن استراتژی‌های سیاسی‌ای موثری، که به شکل دولت فاشیستی متأخر نوظهور به نحوی کارآمد پردازند، ناتوان بوده است.

استراتژی‌های چپ و رژیم جدید

در ترکیه، استراتژی‌های جناح‌های مختلف چپ بر اساس این که چگونه رژیم سیاسی را تعریف می‌کنند، متنوع است. به بیان کلی، چپ در ترکیه را می‌توان در قالب سه جناح اصلی دسته‌بندی کرد: چپ میانه‌ی نزدیک به حزب جمهوری‌خواه خلق؛ جناح‌های متعدد چپ سوسیالیست سازمان‌یافته در احزاب و گروه‌بندی‌های کوچک؛ و حزب دموکراتیک خلق‌ها (HDP) (که اکنون درون حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها ادغام شده) که هم‌چون سازمان مادر برای جنبش آزادی‌گرددی در کنار پنج حزب سوسیالیست تُرک فعالیت می‌کند. حزب جمهوری‌خواه خلق خاستگاه «استبدادی شدن رژیم» را ناشی از تمرکز شدید قدرت‌های ریاستی در کنار تضعیف نقش پارلمان و از بین رفتن حکومت قانون می‌داند. به همین دلیل، در آستانه‌ی انتخابات ۲۰۲۳، این حزب و متحدانش برای جای‌گزینی نظام دولت ریاستی، گذار به سوی «رژیم پارلمانی تقویت‌شده» را پیش نهادند. رویکرد استراتژیک آن‌ها مبتنی بر اصلاحات نهادی درون ساختار دولت موجود است. بخش چشم‌گیری درون جناح‌های چپ سوسیالیست خصلت رژیم را «اقتدارگرایی نولیبرالی» می‌دانند. تمرکز استراتژیک آن‌ها پیرامون مخالفت با نولیبرالیسم یا سرمایه‌داری است، بدون آن که به مداخله‌ی سیاسی ضدفاشیستی خاصی پردازند. جناح دیگر، سازوگرهای دولت را محصول فاشیسم تاریخی ترکیه می‌داند و فاشیسم متأخر را پدیده‌ی مجزای مخصوص به این بزنگاه سرمایه‌داری تلقی نمی‌کند. در نتیجه، آن‌ها حامی استراتژی انقلابی‌ای هستند که خصلت‌های منحصربه‌فرد و مشکلات ناشی از فاشیسم متأخر در صحنه‌ی سیاسی ترکیه را نادیده می‌گیرد. در مقابل، حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها (DEM) و عناصر سوسیالیستی آن، رژیم حزب عدالت و توسعه را جریانی درون روند فاشیستی‌سازی می‌دانند و از تعبیری مثل «نهادینه‌سازی فاشیسم» (دگرگونی کل سازوگرهای دولت در

راستای خطوط فاشیستی) و «اجتماعی‌سازی فاشیسم» (با گسترش تدریجی فاشیسم درون جامعه) استفاده می‌کنند. به همین نحو، این حزب برای استراتژی «مقابله با فاشیستی‌سازی» اولویت قائل است.

پیش از پرداختن به جزئیات هر یک از این استراتژی‌ها، باید اشاره داشت که رژیم جدید در ترکیه تنها از خلال اقدامات حزب عدالت و توسعه تاسیس نشد. بزنگاه جدیدی نیز از طریق واکنش‌های مخالفان و تعامل بین استراتژی‌ها و ضداستراتژی‌ها پدید آمد. برای مثال، پس از مقاومت گزی، دولت حزب عدالت و توسعه برای تضمین این‌که بخش‌های مختلف جامعه نتوانند حول هدف سیاسی مشترکی گرد هم آیند، ممنوعیت‌هایی بر تظاهرات خیابانی وضع کرد. این وضعیت گزینه‌های نیروهای مخالف را به‌ویژه میان چپ‌ها محدود کرد و اهمیت انتخابات در محاسبات سیاسی را افزایش داد. در همین بستر است که استراتژی‌های هر یک از اردوگاه‌های چپ ترکیه را باید تحلیل کرد.

نقش متناقض حزب جمهوری‌خواه خلق در تحکیم رژیم

استراتژی‌های حزب جمهوری‌خواه خلق به عنوان حزب مخالف اصلی در برابر حزب عدالت و توسعه در تحول رژیم در نقاط عطف بحرانی نقش داشته است. استراتژی این حزب تا ۲۰۱۰ مبتنی بر فعالیت به عنوان «حافظ جمهوری سکولار» در برابر اسلام‌گرایی حزب عدالت و توسعه بود. این حزب در ۲۰۰۷ ائتلافی را با ارتش، قوه قضائیه و بوروکراسی علیه نامزد ریاست‌جمهوری حزب عدالت و توسعه یعنی عبدالله گل شکل داد. به رغم این ائتلاف، حزب عدالت و توسعه آرای خود را در انتخابات پارلمانی آن سال افزایش داد و عبدالله گل رئیس‌جمهور شد. به موازات تشدید مخالفت درون دولت به رهبری حزب جمهوری‌خواه خلق، حزب عدالت و توسعه از طریق به راه انداختن جنگی درون‌دولتی با تصفیه‌ی کمالیست‌ها در ارتش، قوه قضائیه و پلیس در هم‌کاری با طرفداران گولن انتقام‌جویی کرد. پس از ۲۰۱۰، تحت رهبری کمال قیلیچ‌داراوغلو، حزب جمهوری‌خواه خلق استراتژی خود را به جای جنگ درون‌دولتی به سوی مخالفت اجتماعی با هدف تضعیف حزب عدالت و توسعه از طریق ائتلاف‌های گسترده‌تر تغییر داد. با این حال، حزب جمهوری‌خواه خلق این استراتژی را با ایجاد روابطی با احزاب دست‌راستی و نه اتحاد با چپ‌ها پیش برد.

مرحله‌ی اساسی در خصوص نقش حزب جمهوری‌خواه خلق در فاشیستی‌سازی رژیم در آوریل ۲۰۱۶ از راه رسید، زمانی که قیلیچ‌داراوغلو از لایحه‌ای برای اصلاح قانون اساسی به منظور حذف مصونیت در برابر تعقیب قضایی برای نمایندگان مجلس حمایت کرد. این تغییر در قانون اساسی بازداشت و زندانی شدن

متعاقب نماینده‌ی مجلس حزب جمهوری خواه خلق، انیس بربراوغلو و رهبران مشترک حزب دموکراتیک خلق‌ها یعنی صلاح‌الدین دمیرتاش و فیگن یوکسک‌داغ را امکان‌پذیر کرد. [۲۶] قیلیچ‌داراوغلو هم‌چنین مشخصاً با اعتراضات خیابانی مثل اعتراضات پارک گزی مخالفت کرد و عقیده داشت همه‌چیز باید از طریق انتخابات پیش رود. او حتی در مواجهه با تقلب انتخاباتی در همه‌پرسی قانون اساسی ۲۰۱۷ برای گذار به نظام ریاستی، از مردم نخواست که به خیابان‌ها بیانند و در عوض به پیش‌برد استراتژی انتخابات‌محور متکی بر ائتلاف‌ها ادامه داد، تو گویی رژیم‌ی که در مقابل‌شان قرار داشت رژیم‌ی لیبرال - دموکراتیک بود. حزب جمهوری خواه خلق در برابر «ائتلاف جمهور» حزب عدالت و توسعه و حزب حرکت ملی، هم‌راه با پنج حزب دست‌راستی پیش از انتخابات ۲۰۲۳ دست به تشکیل «ائتلاف ملت» زد. ترجیح مداوم حزب جمهوری خواه خلق برای ائتلاف با متحدان دست‌راستی منجر به ظهور بلوک مخالفان دست‌راستی ملی‌گرا شده است که بسیار شبیه ائتلاف حاکم است و تفاوت آن تنها در جنبه‌های کوچک است.

پس از شکست انتخاباتی مخالفان در انتخابات سراسری ۲۰۲۳، دوره‌ی جدیدی در حزب جمهوری خواه خلق تحت رهبری اوزگور اوزل آغازید. آن‌ها انتخابات محلی ۲۰۲۴ را به صورت مستقل تحت تأثیر قرار دادند و این استراتژی موفقیت‌آمیز بود چرا که آن‌ها را قادر ساخت مواضع قدرت‌مندتری در باب سکولاریسم و مشکلات طبقه‌ی کارگر بیش از پیش فقیرشده تحت سیاست‌های اقتصادی جدید با مدیریت محمت شیمشک، وزیر خزانه و امور مالی پس از انتخابات ۲۰۲۳ بگیرند. موفقیت این استراتژی یکی از دلایل موفقیت حزب جمهوری خواه خلق در انتخابات محلی ۳۱ مارس ۲۰۲۴ بود، انتخاباتی که در آن نه تنها در سه مرکز شهری عمده بلکه هم‌چنین در شهرهایی که قلعه‌های حزب عدالت و توسعه شناخته می‌شدند، به پیروزی رسیدند.

استراتژی چپ سوسیالیست پس از مقاومت گزی

سرکوب مقاومت گزی در ۲۰۱۳ نقطه‌ی عطفی در دگرگونی شکل دولت به فاشیسم متأخر بود. با این حال، چپ سوسیالیست برای صورت‌بندی استراتژی موثر در برابر این دگرگونی مبارزه کرد. بسیاری از سوسیالیست‌ها به کلنجار رفتن با دوگانه‌ی بین استراتژی‌های فعالیت خیابانی و سیاست انتخاباتی ادامه دادند. در دوران پس از گزی، بخش قابل توجهی از چپ سوسیالیست ترجیح داد ضرباهنگ ناشی از مقاومت را از خلال حمایت از حزب دموکراتیک خلق‌ها در انتخابات ۲۰۱۵ به سمت سیاست پارلمانی جهت‌دهی کند و استراتژی سوسیالیستی دموکراتیک را در پیش گیرد. حتی سازمان‌های محله‌محور «خانه‌های خلق»

(Halk Evleri) به‌رغم این‌که در گذشته برای جنبش‌های خیابانی در مقایسه با صندوق رأی اولویت قائل بودند، از حزب دموکراتیک خلق‌ها در این انتخابات حمایت کردند، پیش از آن‌که بعدها دوباره به موضع ضدانتخاباتی خود بازگردند.

بعضی از جناح‌های چپ سوسیالیست که از جنبش کُردی فاصله گرفته بودند، «جنبش متحد ژوئن» را در ۲۰۱۴ تأسیس کردند. [۲۷] این ائتلاف متشکل از احزاب سوسیالیست، سوسیال دموکرات‌ها، فعالان اتحادیه‌ها، فعالان گزی و ان‌جی‌اوهای چپ‌گرا بود. آن‌ها حامی مجامع مردمی و گردهمایی‌های محله‌محور هم‌چون تجلی راستین مقاومت گزی بودند. با این حال، این ائتلاف به واسطه‌ی امتناع از روندهای انتخاباتی، ضرباهنگ خود را از دست داد و تبدیل به جمعی منزوی شد. عدم توافق آن‌ها درباره‌ی این‌که چگونه باید با انتخابات ۲۰۱۸ درگیر شوند، منجر به انحلال‌شان شد.

پیش از انتخابات ۲۰۱۸، حزب چپ بر حفظ موضع مستقل «جنبش متحد ژوئن» تأکید داشت، در حالی که حزب کارگر ترکیه تصمیم گرفت اعضای برجسته‌ی خود را به عنوان نامزدهای حزب دموکراتیک خلق‌ها معرفی کند. دو نفر از اعضای حزب کارگر ترکیه نماینده‌ی پارلمان شدند و در کنار دو فرد دیگر که از حزب جمهوری‌خواه خلق و حزب دموکراتیک خلق‌ها جدا شده بودند، گروه پارلمانی حزب کارگر ترکیه را تشکیل دادند. بعدها، حزب چپ موضع خود در قبال مشارکت انتخاباتی را تغییر داد. حزب چپ در انتخابات ۲۰۲۳ همراه با حزب کمونیست ترکیه و سه گروه سوسیالیستی دیگر با فاصله‌گیری از ائتلاف با حزب دموکراتیک خلق‌ها، «اتحاد قدرت سوسیالیستی» را تشکیل دادند.

حزب دموکراتیک خلق‌ها و ائتلاف کار و آزادی

حزب دموکراتیک خلق‌ها از زمان تأسیس خود در ۲۰۱۲، در مقابل استراتژی انتخابات‌محور حزب جمهوری‌خواه خلق و استراتژی ضدانتخاباتی «جنبش متحد ژوئن» تأکید نیرومندی بر ترکیب جنبش‌های مردمی با سیاست انتخاباتی داشت. [۲۸] ریشه‌های حزب دموکراتیک خلق‌ها به تأسیس دو سازمان متحد با جنبش کُردی برمی‌گردد: «کنگره‌ی جامعه‌ی دموکراتیک» (DTK) که در استان‌های کُردی در ۲۰۰۷ به عنوان پلتفرمی وسیع برای ان‌جی‌اوها پایه‌گذاری شد؛ و «کنگره‌ی دموکراتیک خلق‌ها» (HDK) که به عنوان پلتفرمی افقی و مشارکتی در ۲۰۱۱ در آنکارا شکل گرفت و فعالیت آن از خلال مجامع محلی بود که مبارزات ۳۵ سازمان اعم از احزاب سوسیالیست، فمینیست‌ها، جنبش‌های ال‌جی‌بی‌تی‌کیو و محیط‌زیستی، اتحادیه‌های کارگری و نمایندگان بسیاری از اقلیت‌های دینی را متحد می‌کرد. در ۲۰۱۲،

«کنگره‌ی دموکراتیک خلق‌ها»، «حزب دموکراتیک خلق‌ها» را تأسیس کرد که قرار بود پروژه‌ای انتخاباتی باشد که تنها در طول کارزارهای انتخاباتی فعالیت کند و تابع تصمیمات «کنگره‌ی دموکراتیک خلق‌ها» باشد. با این حال، حزب دموکراتیک خلق‌ها به سرعت محبوبیت یافت و «کنگره‌ی دموکراتیک خلق‌ها» را تحت‌الشعاع قرار داد. حزب دموکراتیک خلق‌ها در پی موفقیت در انتخابات ۲۰۱۵ با کسب ۱۳ درصد آرا هدف حملات دولت و محافل ملی‌گرا قرار گرفت که در نتیجه‌ی آن رهبران مشترک این حزب و نیز برخی از نمایندگان پارلمان، اعضای هیئت اجرایی مرکزی و روسای مشترک استانی حزب دموکراتیک خلق‌ها بازداشت شدند. افزون بر این، وضعیت پارلمانی ۱۵ نفر از نمایندگان پارلمان این حزب لغو و بسیاری از شهرداران مشترک آن بازداشت یا جای‌گزین شدند و پس از انتخابات محلی هم در ۲۰۱۴ و هم در ۲۰۱۹، به جای آن‌ها سرپرستان (قیم‌ها)ی دولتی انتصاب شدند. متعاقب آن، در ۲۰۲۱ پرونده‌ای قضایی با هدف انحلال حزب دموکراتیک خلق‌ها تشکیل شد (نبردی قانونی که هنوز پایان نیافته است).

حزب دموکراتیک خلق‌ها به رغم این سرکوب به مبارزه با فاشیسم متأخر به شکل‌های کاملاً جدیدی پرداخته است. فرهنگ خودانتقادی و گشودگی نسبت به استراتژی‌های نوین دستاوردی حیاتی برای چپ است. ایجاد «ریاست مشترک» در تمام سطوح حکمرانی به معنای افزایش چشم‌گیر مشارکت زنان در سیاست در سراسر کشور بوده است. به لحاظ ایدئولوژیک، حضور جنبش‌گردی درون حزب آن را تبدیل به سازمانی کرده که همواره تمایزی بین دولت ترکیه و حزب عدالت و توسعه قائل است و هدف آن نه تنها شکست حزب عدالت و توسعه بلکه دگرگونی دولت ترکیه به مثابه‌ی یک کل است. استراتژی حزب دموکراتیک خلق‌ها که عموماً «راه سوم» نامیده می‌شود نیز اهمیت زیادی دارد. حزب دموکراتیک خلق‌ها از طریق مخالفت با نولیبرالیسم و ناسیونالیسم هر دو حزب عدالت و توسعه و حزب حرکت ملی و نیز حزب جمهوری‌خواه خلق بدیلی را پیش می‌نهد که ترکیبی است از سیاست‌های اقتصادی ضد سرمایه‌داری با پروژه‌ی دموکراتیک رادیکالی که راه‌حل آن برای مسئله‌ی‌گردی از خلال روش‌های صلح‌آمیز است. در این معنا، هدف این حزب دموکراتیک‌سازی رادیکال دولت است و نه انگاره‌های قدیمی «محاصره» و «درهم‌کوبیدن دولت». حزب دموکراتیک خلق‌ها در قالب بخشی از این استراتژی کوشیده به بازی‌گری اصلی در سه انتخابات اخیر تبدیل شود.

استراتژی انتخاباتی حزب دموکراتیک خلق‌ها از ۲۰۱۵ به بعد مبتنی بر «عقب‌راندن روند فاشیستی‌سازی» بوده است. در راستای این هدف، این حزب در انتخابات محلی ۲۰۱۹ بر بازستانی شهرداری‌ها در مناطق‌گردی متمرکز شد، جایی که سرپرستان (قیم‌ها)ی دولتی انتصاب شده بودند و نیز هدف آن شکست ائتلاف

حزب عدالت و توسعه و حزب حرکت ملی در غرب کشور بود. رهبران حزب دموکراتیک خلق‌ها به عنوان بخشی از این استراتژی از حامیان خود خواستند به حزبی رأی دهند که در استان‌های غربی بیش‌ترین احتمال را برای شکست «ائتلاف جمهور» داشت که اساساً به معنای حمایت از حزب جمهوری‌خواه خلق بود. نتیجه‌ی این استراتژی این بود که حزب عدالت و توسعه کنترل شهرهای اصلی از قبیل آنکارا، استانبول، ازمیر و آنتالیا را به حزب جمهوری‌خواه خلق واگذار کرد، رویدادی که برای اولین در پانزده سال گذشته موجب شد حزب عدالت و توسعه کنترل آنکارا و استانبول را از دست بدهد.

حزب دموکراتیک خلق‌ها در ۲۰۲۲ «ائتلاف کار و آزادی» را همراه با پنج حزب سوسیالیست پایه گذاشت. [۲۹] این ائتلاف که در ابتدا قصد داشت پلنفرمی متحد برای مبارزات گسترده‌تر ورای سیاست انتخاباتی باشد، در قالب کانونی مذاکراتی برای انتخابات ۲۰۲۳ تحول یافت. متعاقب آن، حزب دموکراتیک خلق‌ها که در انتخابات سراسری ۲۰۲۳ تحت عنوان «حزب چپ سبز» وارد انتخابات شد، فهرست مشترکی برای رقابت در انتخابات تهیه کرد که ترکیبی از نامزدهای پنج حزب سوسیالیست تشکیل‌دهنده‌ی حزب دموکراتیک خلق‌ها [۳۰] در کنار احزاب سیاسی گُرد و سه حزب سوسیالیست تُرک از «ائتلاف کار و آزادی» بود. با این حال، این حزب نتوانست حزب کارگر ترکیه را متقاعد کند که به فهرست مشترک بپیوندد و حزب کارگر نامزدهای خود را به صورت جداگانه در ۴۱ استان وارد انتخابات کرد. این امر منجر به افولی در کل تعداد کرسی‌های پارلمانی شد که ائتلاف کار و آزادی کسب کرده بود. حزب کارگر ترکیه با کسب ۱.۷۶ درصد آرا این نتیجه را موفقیتی نسبی و نشانه‌ای از این دانست که یک «حزب توده‌ای سوسیالیستی» توانسته است ارزش خود را در ترکیه برای نخستین بار پس از سالیان طولانی ثابت کند. حزب چپ سبز ۸/۸ درصد رأی آورد و آن را شکست تلقی کرد چرا که ۲/۸۸ درصد کم‌تر از آرای آن‌ها در انتخابات پیشین بود. افزون بر این، تصمیم این حزب مبنی بر حمایت از قیلیچ‌داراوغلو، رهبر حزب جمهوری‌خواه خلق و نامزد «ائتلاف ملت» در انتخابات ریاست‌جمهوری دو مشکل ایجاد کرد. نخست، اردوغان از حمایت حزب چپ سبز از قیلیچ‌داراوغلو برای بی‌اعتبار ساختن وی هم‌چون حامی حزب کارگران کردستان استفاده کرد و بنابراین بر آرای ملی‌گرایان اثر گذاشت. دوم، ائتلاف قیلیچ‌داراوغلو با حزب ملی‌گرای افراطی و سکولار «ظفر» در دور دوم انتخابات ریاست‌جمهوری، حامیان حزب چپ سبز را ناامید کرد و این حزب را به دلیل حمایت از قیلیچ‌داراوغلو بدون دستاوردهای ملموس با انتقاداتی مواجه کرد.

پس از انتخابات، حزب چپ سبز به عنوان «حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها» شروع به فعالیت دوباره کرد و روندی از خودانتقادی را آغازید و دست به برگزاری نشست‌های عمومی به عنوان بخشی از این روند

دگرگونی زد. این حزب در حالی که تمرکز خود بر عقب راندن حزب عدالت و توسعه را حفظ کرد، به نحو برجسته‌تری بر استراتژی «راه سوم» تأکید کرد. در طول انتخابات محلی ۲۰۲۴، این حزب از حمایت آشکار از حزب جمهوری‌خواه خلق در شهرهای غربی خودداری کرد و این اقدام تلاش‌های اردوغان برای متهم کردن حزب جمهوری‌خواه خلق به ارتباط با تروریسم را خنثی کرد و موجب کاهش نارضایتی جامعه‌ی کردها نسبت به هدایت مداوم آرای آن‌ها به سوی احزاب سیاسی دیگر شد. حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها برای گزینش نامزد در شهرهای غربی «الگوی اجماع شهری» را معرفی کرد و هدف آن حمایت از نامزدها صرف‌نظر از وابستگی حزبی و بر اساس معیارهای مشخصی بود. به دلیل این روش، احمد اوزر، نامزد ارجح حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها، که عضو حزب جمهوری‌خواه خلق بود، به عنوان شهردار منطقه‌ی اسن‌یورت استانبول، که جمعیت کُرد قابل توجهی دارد، انتخاب شد. افزون بر این، این حزب استراتژی خلاقانه‌ای را برای تضمین اینکه استانبول به دست حزب عدالت و توسعه نیفتد، پیش برد. این حزب نامزدهای خود را در استانبول معرفی کرد، در حالی که از رقابت مستقیم با حزب جمهوری‌خواه خلق اجتناب کرد تا حمایت جامعه‌ی کردها را تضمین کند. حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها در مناطق کُردی از خلال یک روند انتخاباتی مقدماتی و نوآورانه نامزدهای خود را انتخاب کرد. این رویکرد به شکل موفقیت‌آمیز موجب جلب توجه دوباره‌ی مردم محلی به حزب و منجر به بازپس‌گیری شهرداری‌هایی شد که پیشتر در دست آن‌ها بود. در نتیجه، حزب عدالت و توسعه نتوانست در انتخابات محلی پیش‌تاز شود. از این رو، حزب جمهوری‌خواه خلق نه تنها حزب اصلی کشور شد بلکه فضایی سیاسی شبیه «قدرت دوگانه» در بسیاری از شهرها پدید آمد، به طوری که سازوکارهای قهری دولت در دستان حزب عدالت و توسعه بود، در حالی که شهرداری‌ها تحت کنترل حزب جمهوری‌خواه خلق در غرب کشور و حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها در استان‌های کُردی قرار گرفت.

مسئله‌ی استراتژی پس از انتخابات محلی ۲۰۲۴

پس از انتخابات، اولین واکنش اردوغان فعال‌سازی سازوکارهای «دولت دوگانه‌ی نژادی» بود. تنها دو روز پس از انتخابات، نامزد حزب عدالت و توسعه که تنها ۲۷ درصد رأی داشت، جای‌گزین شهردار منتخب حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها در شهر وان شد که ۵۵ درصد آرا را کسب کرده بود. این جای‌گزینی بر اساس حکم دادگاهی بود که در ابتدا به نامزد کُردها اجازه حضور در انتخابات داده بود، اما تنها دو روز پیش از رأی‌گیری این تصمیم را لغو کرد. این اقدام اعتراض‌های گسترده‌ای را در سراسر شهر وان برانگیخت که با سرکوب شدید پلیس و انتقادات اکثر احزاب مخالف مواجه شد. در نتیجه، هیئت انتخابات

استان مجبور شد تصمیم خود را بازنگری کند و نامزد حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها را مجدداً به سمت خود بازگرداند.

در همین حال، رهبر حزب جمهوری‌خواه خلق، اوزگور اوزل، روندی که را «عادی‌سازی» نامید، آغاز کرد و بر اهمیت گفت‌وگو تأکید کرد. او به دنبال جلسه‌ای با اردوغان درباره‌ی بحث پیرامون آینده‌ی ترکیه بود، جلسه‌ای که در ۲ مه در مقر حزب عدالت و توسعه برگزار شد. پس از این جلسه، اردوغان اعلام کرد که سیاست کشور وارد «دوران نرمش» شده است. اوزل با عبارت «نرمش» مخالفت کرد و تأکید داشت که نام این روند «عادی‌سازی» است. اوزل حزب جمهوری‌خواه خلق را حزب مخالف اصلی داخل کشور و «حزب ترک» در خارج از کشور ترسیم کرد و حزب خود را بخشی بالقوه از بلوک حاکم نشان داد. حضور اوزل در جشن‌های پنجاهمین سالگرد اشغال قبرس بر تداوم حمایت حزب جمهوری‌خواه خلق از اقدامات نظامی اردوغان تأکید داشت. برای اردوغان این تحول به معنای اضافه شدن گروهی دیگر به فهرست جناح‌هایی بود که او می‌توانست به منظور بازسازی دهی هژمونی حزب عدالت و توسعه آن‌ها را علیه یک‌دیگر قرار دهد.

استراتژی اوزل نهایتاً به مشروعیت رژیم کمک کرد، اما هیچ امتیاز چشم‌گیری از جمله درخواست او برای آزادی زندانیان سیاسی مرتبط با پرونده‌ی گزی به بار نیاورد. حکم دادگاه پرونده‌ی کوبانی در ۱۶ مه احکام سنگین‌تری را برای چندین و چند تن از سیاستمداران زندانی از جمله رهبران مشترک حزب دموکراتیک خلق‌ها، صلاح‌الدین دمیرتاش و فیگن یوکسک‌داغ صادر کرد که به جرم‌انگاری مداوم مقاومت‌های گزی و کوبانی دامن زد. در ۳ ژوئن، یک قیم یا سرپرست دولتی در مقام شهردار استان حکاری منتصب شد. شهرداران مشترک منتخب از حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها بازداشت و استاندار حکاری که حامی حزب عدالت و توسعه بود، جای‌گزین آن‌ها شد.

اردوغان در ۱ اکتبر، روز افتتاحیه‌ی پارلمان، در سخن‌رانی خود بر ضرورت فوری تقویت «جبهه‌ی داخلی» برای محافظت از ترکیه از پیامدهای منطقه‌ای بالقوه‌ی ناشی از تشدید تجاوزهای اسرائیل تأکید داشت. رهبر حزب حرکت ملی، دولت باغچه‌لی، با ژست صلح در قبال نمایندگان حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها این گفتار را ادامه داد و در ۲۲ اکتبر، پیشنهاد داد تا به عبدالله اوجالان، رهبر زندانی پ‌ک‌ک، اجازه داده شود تا در پارلمان درخواست خلع سلاح پ‌ک‌ک را در ازای آزادی خود طرح کند. این مانور نه پیشنهادی راستین برای صلح بلکه حاکی از بازتنظیم استراتژیک دولت ترکیه در تعاملاتش با پایگاه رأی‌گردها در بحبوحه‌ی جنگ منطقه‌ای گسترش‌یابنده‌ی است که اینک لبنان، ایران و سوریه را علاوه بر حملات

مداوم اسرائیل به غزه درگیر کرده است. بلوک حاکم با بهره‌برداری از این شرایط منطقه‌ای به منظور تقویت موضع نیمه‌امپریالیستی خود می‌کوشد به تثبیت قدرت درون مرزها بپردازد، در حالی که مخالفان اجتماعی-سیاسی را به هم‌سوئی با «جبهه‌ی داخلی» دعوت کند و در نتیجه آن‌ها را درون رژیم موجود خنثی سازد. در ۳۰ اکتبر، به عنوان نمونه‌ی بارز این استراتژی، احمد اوزر، شهردار منطقه‌ی اسن‌یورت استانبول که عضو حزب جمهوری‌خواه خلق است — و با حمایت حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها از خلال الگوی اجماع شهری برگزیده شده بود — به اتهام ارتباط با تروریسم بازداشت شد و بلافاصله یک سرپرست یا قیم دولتی حامی حزب عدالت و توسعه جای‌گزین وی شد. این حاکی از افزایش تنش چشم‌گیری است، چرا که نخستین نمونه‌ی جای‌گزینی یک قیم با شهردار منتخب در غرب ترکیه است.

در این مقطع، برای تشکل‌هایی مثل ائتلاف کار و آزادی ضرورت دارد که تلاش‌های خود را برای بسیج توده‌ها در راستای مبارزات راستین مبتنی بر نان و صلح گسترش دهند. در شرایطی که این نوع استراتژی محبوبیت یابد، نقش «برگ برنده» را نه اوزل، باغچه‌لی یا اردوغان بلکه خود مردم ایفا خواهند کرد و شرایط واقعی برای نابودی رژیم، رژیمی که «نرمش» آن امکان‌ناپذیر است، فراهم خواهد شد. حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها و متحدان آن برای انجام این کار نیاز دارند استراتژی راه سوم را احیا کنند و توده‌های وسیع را با آغاز از سطح پایگاه اجتماعی حول این استراتژی سازمان‌دهی کنند.

انسدادهای فاشیسم متأخر: گشایش‌هایی برای چپ؟

در این جستار بر اهمیت شکل‌دهی به استراتژی چپ در هم‌سوئی با رژیم سیاسی خاص در هر دولت مفروض تأکید کرده‌ام. نام‌گذاری و توصیف رژیم سیاسی حاکم برای شکل‌دهی موثر به رویکرد استراتژیکی که انسدادهای سیاسی موجود و گشایش‌های جدید پدیدآمده در مبارزه برای چپ را توضیح دهد، ضرورت دارد. شکل جدید دولت در ترکیه که در مورد آن بحث کردم، خصلت‌های فاشیسم متأخر را دارد. این شکل دولت برخلاف دولت‌گرایی اقتدارگرای نولیبرال، عناصر فاشیسم را دربرمی‌گیرد و هم‌هنگام انتخابات و نهادهای پارلمانی را حفظ می‌کند. برای مقابله‌ی موثر با فاشیسم متأخر باید تفاوت‌های بین آن، دولت‌گرایی اقتدارگرای نولیبرالی و فاشیسم کلاسیک را درک کنیم و هم‌چنین تداوم‌های میان آن‌ها را تشخیص دهیم. در فاشیسم متأخر، برای مثال، شاهد تقویت قوه‌ی مجریه هستیم اما در عین حال پویش‌های عملیاتی آن نیز دچار تغییر می‌شوند. سازوبرگ‌های اقتصادی دولت عمیقاً سیاسی می‌شوند و نقش سازوکاری برای انتقال ثروت به بلوک قدرت جدید را دارند. قوه‌ی مجریه‌ی مرکزی دولت نه تنها بر قوه‌ی مقننه و قضائیه غلبه می‌کند بلکه بر تمام دم‌ودستگاه‌های قهری و ایدئولوژیک هم استیلا می‌یابد.

فاشیسم متأخر در مقایسه با فاشیسم کلاسیک نشان‌گر دو تداوم اصلی است. نخست، قانون دیگر کارکردی تنظیم‌کننده ندارد و خودسری بر آن حکم‌فرما می‌شود. دولت حتی قواعدی برای کارکرد خود وضع نمی‌کند و فاقد هر نوع نظامی برای پیش‌بینی دگرگونی‌های خود می‌شود. [۳۱] دوم، به موازات الغای اصل تفکیک قوا، تضادهایی درون هر یک از دستگاه‌های دولت و نه منحصرأً بین وزارتخانه‌ها و کارگزاری‌های دولت بروز می‌یابند. ایجاد شبکه‌های قدرت موازی درون بوروکراسی، عرصه‌ی مانوری برای بازسازمان‌دهی هژمونی به رهبر می‌دهد.

با این حال، سه تفاوت اصلی بین فاشیسم متأخر و فاشیسم کلاسیک وجود دارد. یک تفاوت قابل توجه، رویکرد در قبال انتخابات است. انتخابات تعلیق نمی‌شوند بلکه حتی به شکل مداوم‌تری برای مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک رژیم و شناسایی دشمنان داخلی آن به کار برده می‌شوند. در بستر ترکیه، پس از مقاومت‌گری در سال ۲۰۱۳ که نقطه‌ی عطفی در گذار به فاشیسم متأخر تلقی می‌شود، شش انتخابات برگزار شده است. در فاشیسم متأخر، انتخابات بازپیکربندی هژمونی را ممکن می‌کنند و هم‌هنگام انرژی چپ را از سازمان‌دهی طولانی‌مدت و ایجاد پیوند با توده‌ها منحرف می‌کند. تهدیدکننده‌ترین و اثرگذارترین استراتژی مقابله با رژیم اساساً قربانی تمرکز بر نبردهای انتخاباتی کوتاه‌مدت می‌شود. دولت فاشیستی متأخر بالقوگی مخالفت اساسی با خود رژیم را تضعیف می‌کند. در واقع، انتخابات به بی‌اثرترین راه چپ برای مقابله با رژیم تبدیل شده‌اند زیرا قدرت پارلمان کاهش یافته و دولت‌های فاشیستی متأخر قادر به کنترل نتایج انتخابات از خلال سازوکارهای قهری و ایدئولوژیک هستند. به رغم این، چپ در ترکیه اکثر منابع و انرژی‌های خود را به دلیل محدودیت‌های موجود در سایر شیوه‌های مخالفت معطوف به استراتژی‌های انتخاباتی کرده است.

دوم، تعلیق انتخابات در تحول فاشیسم کلاسیک نقطه‌ی عطف مهمی در تحکیم دولت تماماً فاشیستی بوده است. با این حال، چنین نقطه‌ی عطفی در فاشیسم متأخر در کار نیست. این امر دلالت بر این ندارد که فاشیسم از قدرت حذف شده است، بلکه، در ترکیه‌ی امروز، شاهد شکلی از فاشیسم متأخر هستیم که عمیقاً ریشه دوانده اما به تحول خود از خلال تضادهایش ادامه می‌دهد. بنابراین، پرسش اصلی چگونگی توقف جنبش فاشیستی از رسیدن به قدرت نیست، بلکه چگونگی انهدام رژیم فاشیستی حاکم مدنظر است. از این رو، بحث جبهه‌ی متحد/جبهه‌ی مردمی — که در ابتدا بر جلوگیری از فاشیسم برای رسیدن به قدرت متمرکز بود — باید در پرتو این بستر جدید بازنگری شود.

سومین تفاوت بین فاشیسم متأخر و فاشیسم کلاسیک در شکلی نهفته است که بسیج توده‌ها در بستر تاکتیک‌های قطبی‌سازی رهبران پوپولیست دست‌راستی به خود می‌گیرد. برخلاف فاشیسم کلاسیک، تمرکز رهبر پوپولیست نه بر بسیج جامعه به مثابه‌ی یک کل بلکه بر تثبیت حمایت از جانب پایگاه سیاسی خود از طریق بی‌اعتبار کردن مداوم سایر بخش‌های جامعه هم‌چون «دشمنان ملت» است.

با در نظر گرفتن این سه خصوصیت فاشیسم متأخر، عاجل‌ترین مشکل برای استراتژی سوسیالیستی در ترکیه درگیر شدن با توده‌های زحمت‌کشی است که در حال حاضر حامی رژیم هستند و تلاش برای کاهش این حمایت. در حالی که بسیاری از اعتراضات کارگری کوچک‌مقیاس هم‌چنان در حال شکل‌گیری هستند، این جنبش‌ها که اغلب با مطالبات اقتصادی می‌آغازند، زمانی که با سازوبرگ‌های قهری دولت مواجه می‌شوند، تمایل به سیاسی شدن می‌یابند. بسیار حائز اهمیت است که این کنش‌های مقاومت تبدیل به ساختارهای دائمی و سازمان‌یافته‌ای شوند که توانایی مخالفت با رژیم را داشته باشند. با فرض نقش تغییر یافته‌ی انتخابات و دامنه‌ی محدود اعتراضات خیابانی، سوسیالیست‌ها باید بر سازمان‌دهی بلندمدت درون توده‌های زحمت‌کش به منظور پیوند دوباره‌ی سیاست با نیازهای مردم، همراه با گذار از «جنگ جبهه‌ای» به «جنگ موضعی» تمرکز یابند. این شامل سازمان‌یابی مستمر درون محله‌های کارگری، زندگی و کار درون این اجتماعات می‌شود و نه تمرکز بر اعتراضات نمادین با هدف تحکیم داخلی درون جنبش سوسیالیستی.

در نهایت، فاشیسم متأخر تنها محصول بحران نولیبرالیسم نیست بلکه متأثر از رابطه‌ی خاص دولت با امپریالیسم و تاریخ تقسیمات نژادی و ملی خود دولت است که همراه با سرمایه‌داری زاده شدند. در نتیجه، استراتژی موثر چپ علیه فاشیسم متأخر باید اصول ضد سرمایه‌داری، ضد امپریالیستی و ضد فاشیستی را به نحوی خلاقانه درهم تنیده کند. در این نقطه، تعمیق پیوندهای بین مبارزات ضد سرمایه‌داری و ضد فاشیستی، هم در سطح نظری و هم عملی، ضرورت دارد. مباحث نظری نباید فقط تأکید کنند که بودجه‌های جنگی چگونه کارگران را به فقر می‌کشانند، بلکه باید اشاره کنند چگونه سیاست‌های نولیبرالی موجب بی‌قدرتی سیاسی فزاینده‌ی طبقه‌ی کارگر می‌شوند و شرایط زمینه‌ساز فاشیسم را تداوم می‌بخشند. به همین ترتیب، باید تأکید کرد که انتصاب سرپرستان یا قیم‌های دولتی در شهرداری‌های کُردها نه تنها فشار سیاسی بر کُردها را افزایش می‌دهد بلکه منابع را به سمت سرمایه‌ی حامی دولت در این مناطق سرازیر می‌کند. این امر نشان‌گر شکل دیگری از اجبار فرااقتصادی به کاررفته برای تقویت بلوک قدرت جدید است. در عمل،

پیوندهای درونی بین این جنبش‌ها تنها از طریق گسترش ائتلاف بین سوسیالیست‌ها و حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها و اقدام بیش‌تر با طبقات کارگر و بخش‌های گسترده‌ی جامعه می‌توانند تقویت شوند.

چشم‌انداز سیاسی پس از انتخابات محلی ۲۰۲۴ حاکی از فرصت‌هایی از همین منظر است. اقدامات سرکوبگرانه‌ی رژیم واکنش‌های اجتماعی زیادی به همراه داشته است. فعالیت‌های کارگری و کشاورزی در کنار جنبش‌های اکولوژیک، زنان، صلح و سایر جنبش‌های مقاومت در سراسر ترکیه در حال کسب محبوبیت هستند. مشکل اصلی بهره‌برداری از این مبارزات برای درهم‌شکستن رویه‌های فاشیستی سازوبرگ‌های دولت است. در این مقطع، پیوند دادن این مبارزات به جنبش ضدجنگ و ضد سرمایه‌داری بین‌المللی حیاتی است. نشان دادن پیوندهای درونی بحران‌های سرمایه‌داری جهانی با جنگ‌های گسترده در خاورمیانه و اروپا می‌تواند واکنش‌های توده‌ها را، که با فقر فزاینده‌ای مواجه هستند، به سوی دولت‌های ملی خود و نه سایر گروه‌های ستم‌دیده هدایت کند. ما اکنون در زمانه‌ای به سر می‌بریم که بیش از هر زمان دیگری روشن است که مخالفت با جنگ و فاشیسم تنها از طریق مخالفت با سرمایه‌داری امکان‌پذیر است.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Late Fascism and the Turkish State: Questions of Strategy* ، نوشته‌ی Şebnem Oğuz، که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها:

[1]. Nicos Poulantzas, *Crisis of Dictatorships: Portugal, Spain, Greece*, London: NLB, 1976

[2]. Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*, London: NLB, 1978.

[۳]. من عبارت آلبرتو توسکا، «فاشیسم متأخر» را به هنگام بحث از تجلی‌های معاصر فاشیسم مناسب‌ترین گزینه می‌دانم چرا که دلالت بر حضور مستمر فاشیسم در تمام دوره‌های زمانی گوناگون دارد. به بیان توسکانو، همانند «سرمایه‌داری متأخر» یا «مارکسیسم متأخر» این عبارت اشاره به این واقعیت دارد که فاشیسم همانند سایر پدیده‌های سیاسی بنا بر بستر اجتماعی-اقتصادی آن تفاوت پیدا می‌کند». بنگرید به:

Alberto Toscano, *Late Fascism: Race, Capitalism and the Politics of Crisis*, London: Verso, 2023, p. 16.

[۴]. ایجاز احمد عبارت «پسادموکراتیک» را برای ارجاع به شکل دولت در این بزنگاه به کار می‌برد. اما همان‌طور که وی اشاره دارد، این عبارت یک ساختار دموکراتیک پیشینی را فرض می‌گیرد که ربطی به کشورهای مثل ترکیه ندارد. بنگرید به:

Aijaz Ahmad, 'Extreme Capitalism and "The National Question"', in Leo Panitch and Greg Albo, eds, *A World Turned Upside Down: The Socialist Register 2019*, London: Merlin Press, 2019, p. 33.

[5]. Ana Garcia et al., 'The Growing Contradictions Within the Empire: An Interview with Leo Panitch', *Studies in Political Economy*, 102(1), 2021, p. 5.

[6]. William I. Robinson, 'Global Capitalist Crisis and Twenty-First Century Fascism: Beyond the Trump Hype', *Science and Society*, 83(2), 2019, pp. 481-509.

[7]. For details, see: İsmet Akça and Barış Özden, *A Political-Economic Map of the Turkish Defense Industry, Report prepared for the Heinrich Böll Stiftung*, 2021.

[۸]. این تعامل هم‌چنین دورویی دولت ترکیه را در قبال فلسطینیان، سوری‌ها و کردها نشان می‌دهد. در حالی که دولت ترکیه خشونت اسرائیل علیه فلسطین را محکوم می‌کند، اما توافق‌های تجاری خود با اسرائیل را قطع نمی‌کند و هم‌هنگام هم‌چنین خشونت خود علیه کردها در شمال سوریه را انکار می‌کند. هم‌چنین در حالی که دولت ترکیه لفاظی پذیرش پناهجویان را در قبال پناهجویان سوری دارد، در عین حال، به احزاب و شبه‌نظامیان مخالف و نژادپرست اجازه می‌دهد در خیابان‌ها نژادپرستی ضد مهاجران را تشدید کنند.

[۹]. در این جا ایجاز احمد به اظهارات معروف کلارا زتکین اشاره دارد که می‌گفت «فاشیسم پاداش شایسته‌ای برای ماست به خاطر آن که انقلاب نکردیم». بنگرید به:

Vijay Prashad and Aijaz Ahmad, *Nothing Human is Alien to Me: Aijaz Ahmad in Conversation with Vijay Prashad*, New Delhi: Leftword, 2020, p. 187.

[10]. Prashad and Ahmad, *Nothing Human is Alien to Me*, pp. 188-9.

[11]. Prashad and Ahmad, *Nothing Human is Alien to Me*, p. 189.

[12]. Toscano, *Late Fascism*, pp. 135-6.

[13]. Toscano, *Late Fascism*, p. 135.

[14]. Toscano, *Late Fascism*, p. 135.

[۱۵]. این مراحل عبارتند از: دوره‌ی از شروع این روند تا نقطه‌ی «بی‌بازگشت»؛ از دوره‌ی نقطه‌ی بی‌بازگشت تا زمانی که فاشیسم به قدرت می‌رسد؛ نخستین دوره‌ی فاشیسم در قدرت؛ و دوره‌ی ثبات فاشیستی. بنگرید به:

Nicos Poulantzas, *Fascism and Dictatorship*, London: Verso, 2018[1970], pp. 82-3.

[۱۶]. پولانتزاس، *فاشیسم*، ص. ۷۶. فهمی از فاشیسم که در کمینترن (تأسیس در ۱۹۱۹)، از دهه‌ی ۱۹۲۰ تا کنگره‌ی هفتم در ۱۹۳۵ استیلا داشت، فاشیسم را هم‌چون روندی ارگانیک تلقی می‌کرد که تدریجاً از درون دموکراسی بورژوایی بدون نیاز به تحولی خاص تکوین یافته بود. این فهم تنها در کنگره‌ی هفتم تغییر کرد، زمانی که دیمیتروف عنوان کرد به قدرت رسیدن فاشیسم، جانشینی معمولی یک دولت بورژوا با دولتی دیگر نبود بلکه تغییری در شکل دولت بود. این فهم به کمینترن امکان بازنگری در موضع چپ افراطی پیشین خود را داد، که سوسیال دموکرات‌ها را در ۱۹۲۸ به عنوان «سوسیال فاشیست‌ها» دسته‌بندی کرده بود، و موجب شد استراتژی جبهه‌ی مردمی را بپذیرد.

[۱۷]. «فاشیسم شکلی از دولت و رژیم در حد غایی دولت سرمایه‌داری است. وقتی از «حد غایی» می‌گوییم، به هیچ‌وجه منظورم شکل «آسیب‌شناختی» نظام سیاسی بورژوایی (یعنی شکلی که قسماً بیگانه با «دموکراسی پارلمانی» است) نیست؛ بلکه مقصودم شکلی است که به سبب بزنگاه نسبتاً خاصی از مبارزه‌ی طبقاتی به وجود آمده است». پولانتزاس، *فاشیسم*، ص. ۷۵.

[۱۸]. این جنبش به رهبری واعظ تحت حمایت آمریکا، فتح‌الله گولن هم‌چون شبکه‌ای مذهبی و آموزشی در دهه‌ی ۱۹۷۰ پدید آمد. در طول زمان، این جنبش از خلال مدارس، کسب‌وکارها و رسانه‌های خبری حضور جهانی گسترده‌ای یافت و هم‌هنگام در آغاز دهه‌ی ۱۹۸۰ خود را درون دولت ترکیه گنجانده.

[۱۹]. حزب دموکراتیک خلق‌ها در ۲۰۱۲ تشکیل شد اما در انتخابات سراسری ۲۰۲۳ تحت لوای حزب چپ سبز شرکت کرد تا خطر بسته شدن احتمالی را کاهش دهد. این حزب بعد از انتخابات خود را در قالب «حزب برابری و دموکراسی خلق‌ها» معرفی کرد.

[۲۰]. قتل عام سوروچ در ۲۰ ژوئیه ۲۰۱۵ رقم خورد، جایی که ۳۲ نفر از جوانان سوسیالیست تُرک در حال اعلام هم‌بستگی با مردم کوبانی بودند و در حمله‌ی داعش کشته شدند. در پی این، کشتار آنکارا در روز ۱۰ اکتبر همان سال به وقوع پیوست، جایی که بیش از ۱۰۰ نفر از مردم در تظاهرات صلح سازمان‌یافته به دست سازمان‌های کارگری در حمله‌ی داعش کشته شدند.

[۲۱]. دادگاه کوبانی یک روند قضایی است که بسیاری از سیاست‌مداران حامی کردها را به دلیل نقش احتمالی‌شان در اعتراضات پاییز ۲۰۱۴ که در شهرهای مختلف کُردی در ترکیه علیه محاصره‌ی کوبانی در رُژاوا به دست داعش روی داد، تحت پیگرد قرار داده است.

Ayhan Işık, 'Pro-state paramilitary violence', pp. 231-49.

[22]. Ayhan Işık, *Paramilitarism in Turkey: From Denial to Overtness*, interview by Bekir Avcı, *Express*, 20 October 2021, available at this [link](#).

[23]. Poulantzas, *Fascism*, p. 302.

[24]. Poulantzas, *Fascism*, pp. 302-3.

[۲۵]. بربراوغلو مجدداً به عنوان نماینده پارلمان انتخاب و از زندان آزاد شد اما دمیرتاش و یوکسکداغ همچنان در زندان هستند.

[26]. For detailed analyses of UJM, see: Mehmet Fatih Çömlekçi and Serhat Güney, 'In Search of Free Spaces to Breathe: Turkey's United June Movement, Social Uprising, and Spatial Maintainability', *Antipode*, 55(6), 2023, pp. 1641-61; Eren Karaca and Özgür Balkılıç, 'The Legacy of the Gezi Resistance and Its Effects on Turkey's Socialist Movements of the Past Decade', in Ozan Siso, Ufuk Gürbüzdal and Eren Karaca, eds, *Gezi at Ten: Domination, Opposition and Political Organization*, Leiden: Brill, 2024.

[27]. For detailed analyses of HDP, see: Rosa Burç, 'Kurdish Transformative Politics in Turkey', *Journal of Ethnographic Theory*, 12(1), pp. 17-26, 2022; Erdem Yörük, 'The Radical Democracy of the People's Democratic Party: Transforming the Turkish State', in Paul Christopher Gray, ed., *From the Streets to the State: Changing the World by Taking Power*, Albany, NY: Suny Press, 2018; Muzaffer Kaya, 'The Potentials and Challenges of Left Populism in Turkey: The Case of the Peoples' Democratic Party (HDP)', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 46(5), 2019, pp. 797-812.

[۲۸]. حزب کارگر ترکیه (TİP)، حزب کار (EMEP)، حزب جنبش زحمت‌کشان (EHP)، حزب آزادی اجتماعی (TÖP) و فدراسیون مجامع سوسیالیستی (SMF).

[۲۹]. حزب سوسیالیست ستم‌دیدگان (ESP)، پلتفرم هم‌بستگی سوسیالیستی (SODAP)، حزب بازتأسیس سوسیالیستی (SYKP)، حزب انقلابی (DP) و حزب آینده‌چپ و سبز (YSP).

[30]. Poulantzas, *Fascism*, p. 297.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4ER>



درباره‌ی پروژه‌ی بین‌الملل مارکسیستی - فمینیستی: پروژه‌ای در جریان

به مناسبت ۸ مارس روز جهانی زن

۵ مارس ۲۰۲۵

مصاحبه با فریگا هاگ

ترجمه‌ی: فرزانه راجی

چکیده: در این مصاحبه با فریگا هاگ سیزده‌تذ بررسی می‌شود که به‌طور جمعی طی سه کنفرانس بین‌المللی مختلف پروراندۀ شدند و فریگا هاگ آن‌ها را تحت عنوان **۱۳** **تذ** تألیف کرد. هدف از تدوین آن‌ها این بود که جنبش فمینیستی با روحیه‌ای مارکسیستی پایدار شود و در عین حال به مارکسیسم نیز جان تازه‌ای بخشد. این تذها اثری در حال تکامل‌اند، چارچوبی برای پایه‌گذاری یک بین‌الملل مارکسیستی - فمینیستی، و به‌قدر کفایت پایا تا بتوانند در برابر شرایط متغیر تاریخی فضاها‌ی حرکت ما دوام آورند و به اندازه‌ای انعطاف‌پذیر که به زنجیر بدل نشوند.

۷۹۰

نقد

مصاحبه با فریگا هاگ

مونیکا کلاوا- لوسادا: ظهر به خیر، پروفیسور فریگا هاگ، از این که گفت و گو با ما را پذیرفتید سپاس گزاریم. شما فیلسوف بسیار محبوب و مشهور آلمانی هستید که اولین نسخه‌ی ۱۳ تز را نوشتید. چرا ما مانیفستی با عنوان «۱۳ تز مارکسیستی- فمینیستی» [۱] داریم؟

فریگا هاگ: پروژه‌ی ما برای گرد هم آوردن زنان مارکسیست- فمینیست در سطح بین‌المللی امسال (۲۰۲۴) ۹ ساله خواهد شد. از همان ابتدا مشخص بود که ما به مبانی مشترک، برنامه یا مانیفستی نیاز داریم که آن چه ما را متحد می‌کند، تعیین شود و تجلی بخشد — چیزی که هم‌هنگام برای این ابتکار الزام‌آور بود، اما هم‌چنان به‌طور جمعی شکل بگیرد، یعنی چیزی که در جریان حرکت پدید آید. در این جریان لازم بود تا آن چه ما را متحد می‌کرد و نیز بحث‌های بیش‌ترمان را بررسی می‌کردیم تا در تلاطم وقایع جایگاه خود را از دست ندهیم. هم‌زمان، پیوند ما باید به‌قدر کفایت استوار می‌بود تا بتواند در برابر توفان‌هایی که انتظارشان می‌رفت تاب آورد و در عین حال به اندازه کافی گشوده باشد که بتواند تغییرات فراوان جامعه را دنبال کند، تا در میان تحولات متعدد **نیروی واقعی** باشد و **صدایی** موثر و وزین را نمایندگی کند. اما از همان زمانی که درباره‌ی عنوان این متن (درباره‌ی تزهای مارکسیستی- فمینیستی) بحث می‌کردیم، اختلاف و رنجش وجود داشت. آیا باید آن را **مانیفست** بنامیم که با محتوای مورد نظر هم‌خوانی داشت یا بهتر است نامی متواضعانه‌تر انتخاب کنیم؟ از آن جا که ترکیبی از هر دو مرجع و منبع پروژه‌ی بزرگ ما — **تفکر مارکسیستی** از یک سو و **هواخواهی فمینیستی** از سوی دیگر — جدید بود و در عین حال می‌توانست بر سنت‌های مربوطه بنا شود، بدیهی بود که باید مانیفستی بنویسیم، هر چند که نزدیکی آن به **مانیفست کمونیست** هم‌زمان امری خواسته‌شده، مورد نظر و در عین حال پرهیز شده بود.

سرانجام در مواجهه با بحران‌ها و تحولات متعدد، پیش‌روی‌ها و عقب‌نشینی‌ها، مانیفست نامیدن آن هم گزاف‌گویانه به نظر می‌رسید و هم به‌ویژه با توجه به شکست‌ها و بدبینی‌ها به سمتی نادرست اشاره می‌کرد. ما نه می‌خواستیم بار جنبش کمونیستی را به‌دوش بکشیم و نه بدهی‌های آن را بپردازیم. در اصل می‌خواستیم زنان، جنس مؤنث، را به‌طور قاطع در تاریخ مبارزات برای رهایی، «حک» کنیم و بدین ترتیب از نظریه‌ی مارکسیستی به‌منزله‌ی میراث روشن‌گری استفاده کنیم و در عین حال از طریق مخالفت‌های فمینیستی به

آن جان ببخشیم، غنی‌اش کنیم و به‌طور انتقادی آن را گسترش دهیم. ادعای ما ادعایی بزرگ است: هدف باید در مسیر باشد و در عین حال فقط در حرکت می‌توان به آن رسید. ما چیزهای سختی را از راه‌های نرفته طلب می‌کردیم، در حالی که برای ادامه به آنچه به‌دست آورده بودیم پایبند بودیم.

مونیکا کلاوا- لوسادا: چه پیوندی بین ۱۳ ترمارکسیستی- فمینیستی و کنفرانس‌های بین‌المللی مارکسیستی- فمینیستی وجود دارد؟

فریگا هاگ: نه سال پیش، در مواجهه با بحران‌های سرمایه‌داری، که در آن سوپاپ‌های اطمینان باز می‌شد، به‌طوری که هر بحرانی بر زندگی روزمره و شیوه‌های زندگی ما تأثیر می‌گذاشت، در برنامه‌ریزی نامطمئنی که زنان با وظایف دوگانه در انزوای فزاینده گیر کرده بودند، من مارکسیست‌ها را از میان فمینیست‌هایی که از جنبش‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ از رویدادها، سفرها، مهمانی‌ها و کرسی‌های استادی می‌شناختم دور هم جمع کردم تا وضعیت را به‌طور جمعی بررسی کنیم. زمان آن فرا رسیده بود که نیروهای مارکسیست- فمینیست در صحنه‌ی جهانی گرد هم آیند، درست زمانی که سرمایه‌داری و بحران‌های آن جهانی شده بود. خلاصه اینکه، زمان برای یک بین‌الملل مارکسیستی- فمینیستی فرا رسیده بود. تنها در عرض یک هفته، چهل زن از تمام نقاط جهان به اولین فراخوان من واکنش نشان دادند، با سی‌وچهار پیشنهاد مشارکت در کنگره‌ای که پیش‌رو بود. این اولین کنگره از ۲۲ تا ۲۵ مارس ۲۰۱۵ با حضور بیش از ۵۰۰ زن از بیست کشور در برلین برگزار شد. چارچوب رسمی برای این کار، موسسه نظریه‌ی انتقادی (Institut für kritische Theorie) در برلین بود، که برای برجسته‌کردن ماهیت علمی ابتکار ما و استقلال آن از هر حزبی استفاده شد. این ضروری بود. بنیاد رزا لوکزامبورگ (Rosa-Luxemburg-Stiftung) حمایت مالی و مکانی از این رویداد را، که در آن محل برگزار شد، فراهم کرد. این نیز تعیین‌کننده بود. این که تنها ۵۰۰ نفر از کسانی که خیلی زود ثبت نام کرده بودند می‌توانستند تأییدیه دریافت کنند، باعث می‌شد هجوم جمعیت نباشد — روزهای متوالی اتاق‌ها و راهروها، پله‌ها و حیاط داخلی ساختمان آلمان جدید (Neues Deutschland) مملو از زندگی بود. به این ترتیب شرکت‌کنندگان بخشی از راه را به سمت هدف نه تنها با پیوند مارکسیسم و فمینیسم بلکه از طریق پایدار ساختن جنبش فمینیستی با روح مارکسیستی و در وهله‌ی اول زنده‌کردن مارکسیسم طی کردند. این رویداد، با ۲۷ ارائه، در مجموع ۳۴ مداخله از ۲۰ کشور، در نشریه **آرگومنت (Argument)** مستند شده است. [۲]

اگر بخواهیم به کار خود ادامه بدهیم، زنده نگه داشتن تاریخ خود از این طریق ضروری است. موضوعاتی که در آن زمان وجود داشت، که هیچ یک از آن‌ها اهمیت خود را از دست نداده‌اند، عبارت بودند از: خشونت علیه زنان، اینترنت‌سکشالیته، زنان و انقلاب، انقلاب مراقبت، روابط جنسیتی به‌مثابه‌ی روابط تولید، بازپایی

مارکسیستی فمینیسم، نقد پذیرش نئولیبرالی فمینیسم، نظریه‌ی دیدگاه، درس گرفتن از اشتباهات، طبیعت، بحران و سلطه و همچنین گزارش‌های کشوری از وضعیت جنبش.

برای این که این بین‌الملل نه به منزله‌ی رویدادی منفرد، بلکه برای این که هم‌زمان تکیه‌گاهی برای آینده باشد، ۱۲ تر را برای جلسه عمومی پایانی نوشتیم که به‌عنوان اجماعی از سی‌وچهار سخنرانی خلاصه کرده بودم. در فرآیند بحث و گفت‌وگو در جلسه‌ی عمومی برلین، که در آن صدای بسیاری از زنان شنیده شد، اصلاحات، بهبودها و بسط‌هایی درخواست شد و در نهایت نسخه‌ی جدیدی نوشتیم. اصلاً اختلاف نظری درباره‌ی این که این کنگره باید ادامه یابد وجود نداشت.

مونیکا کلاوا- لوسادا: موضوعات مورد بحث در کنگره‌ی اول در دومین کنگره‌ی بین‌المللی مارکسیستی- فمینیستی تغییر کرد یا بیش‌تر بسط یافت. و این چه تأثیری بر بسط و گسترش ترها داشت؟

فریگا هاگ: گروه اتریشی وارد شد و کنفرانس دوم را ترتیب داد. در این جا باید به انرژی سازمانی هایدی آمبروش (Heidi Ambrosch) و گروهش حول محور «دگرگونی! اروپا» (Transform! Europe) [۳] اشاره‌ی ویژه‌ای داشته باشم. همیشه افرادی هستند که چیزهایی را درک می‌کنند که زمانشان فرا رسیده و در جایی که بیش‌تر نیاز است دخالت می‌کنند. بنابراین، کنگره‌ی بعدی در سال ۲۰۱۶ در وین برگزار شد و مجدداً بیش از ۵۰۰ زن از سی کشور در آن شرکت کردند. [۴] چیزی که جدید و به‌طرز شگفت‌انگیزی متفاوت بود، اشغال بخشی از مرکز شهر قدیمی وین با روحیه‌ی دموکراتیک آن بود که در معماری ساختمانی که ما استفاده کردیم احساس می‌شد. بار دیگر همه‌جا پر از جمعیت شد. اما بحث متفاوت بود، کم‌تر به ارتباطات و اشتراکات هیجان‌انگیز معطوف بود و بیش‌تر به مرزبندی‌ها و مبارزه برای مواضع و همچنین در نحوه‌ی صحبت کردن بود. چه اتفاقی افتاده بود که این اختلافات — که در برلین روح جنبش زنان به شکلی متحول‌کننده توانسته بود آن را کنار بگذارد — اکنون فوران کرده بود، گویی زنان منفرد که از قبل وابستگی گروهی داشتند، به جای مبارزه علیه حکومت سرمایه‌داری پدرسالار برای تسلط و تفوق می‌جنگیدند.

ما با آینده‌نگری خردمندانه، از طریق مجموعه‌ای از ترهای مشترک، بنیان‌های آن چه را که یک بین‌الملل مارکسیستی- فمینیستی می‌بایست باشد بنا نهاده بودیم، آن قدر مقاوم و پایدار که بتوانند در آزمون شرایط خاص تغییریافته‌ی فضاها حرکتی ما، که از نظر تاریخی تعیین شده‌اند، تاب آورند و به قدر کافی انعطاف‌پذیر که به زنجیر بدل نشوند. قصد این بود (امیدوار بودیم) که در هر جلسه‌ی دوسالانه این ترها را

مجدداً بررسی کنیم، در صورت لزوم آن‌ها را بهبود بخشیم و به آن‌ها با زندگی خود انرژی بدهیم، به گونه‌ای که قابل استفاده شوند.

در این میان، با توجه به تاریخ جنبش کارگری، نام سازمان خود را به بین‌الملل مارکسیستی-فمینیستی تغییر دادیم، حرکتی که احتمالاً به دلیل شرایط کاملاً متفاوتی که ناشی از جنگندگی گروه میزبان برای بقای خود بود، به طرز نگران‌کننده‌ای با شور و هیجان کمی روبه‌رو شد. هم‌چنین، **ترها** می‌بایست در بحثی دیگر بسط و بهبود می‌یافتند تا به کنفرانس بعدی منتقل شوند. تنها نام آن‌ها نامشخص مانده بود؛ اینکه آیا **مانیفستی** مارکسیستی-فمینیستی بودند یا صرفاً تزه‌های من. انتشار آن‌ها ممکن نبود، اما در میان گروه‌های مستقل زنان توزیع، ترجمه و به کار گرفته می‌شدند. این، در نهایت، نکته‌ی اصلی بود.

بنابراین، در کنفرانس وین، **ترها** دوباره مورد بحث قرار گرفتند و اصلاح شدند. و باز هم نتوانستیم استدلال‌های خود را منتشر کنیم به‌گونه‌ای که بتوانند دست‌کم به‌طور موقت مانند مفاهیمی مناسب منتقل شوند. در این کنفرانس نیز سیزدهم نیز اضافه شد که از بحث درباره‌ی کنفرانس سوم حاصل شد.

مونیکا کلوا-لوسادا: بدین ترتیب، کنفرانس سوم چگونه به توسعه‌ی ۱۳ تر، آن گونه که امروز می‌شناسیم، کمک کرد؟

فریگا هاگ: تحت فشار ضرورت، برای این که اجازه ندهیم آن چه آغاز شده بود از هم بپاشد، با علم به این که از لحاظ تاریخی دیگر فرصتی برای بنیان‌گذاری مجدد وجود نخواهد داشت، زنان سوئدی سومین کنفرانس را در شهر کوچک دانشگاهی لوند [۵] ترتیب دادند که قالب‌بندی و فضای سالن سخن‌رانی آن به سختی می‌توانست نام «کنگره» را توجیه کند. اما با توجه به محتوای این کنفرانس و با وجود جریان‌های واگرا، در مورد موضوع کلی به توافق رسیدیم، یعنی این که برای اندیشیدن به رهایی، آمیختگی تفکر مارکسیستی، به‌مثابه‌ی پیش‌رفته‌ترین میراث روشن‌گری، با جنبش زنان که تقاضای آزادی‌اش را جنبش کارگری به تنهایی نمی‌تواند برآورده کند، ضروری است. بر همین اساس، هم‌چنان به مطالعه‌ی نیروهای مولد به‌عنوان محرک شکل‌گیری اجتماعی و برخورد آن با روابط تولیدی که آن را شکل می‌دهند، ادامه می‌دهیم. من استدلال کردم که آن‌ها درون مناسبات تولیدی سرمایه‌داری به گونه‌ای توسعه یافته‌اند که در قیدوبند این روابط نمی‌توانند کیفیت اجتماعی خود را به نفع همه توسعه دهند؛ بلکه، ثروت اجتماعی به‌طور خصوصی و مخرب به کار گرفته می‌شود، برای مثال، توسعه شبکه‌های ارتباطی، همان‌طور که مارک زاکربرگ با فیس‌بوک به آن دست‌یافته است، چیزی نیست مگر فرصتی برای ممنوعیت عمومی روابط انسانی، جنبشی منجمد، تمسخرِ صرفِ امیدهای سوسیالیستی برای توسعه‌ی چندوجهی پتانسیل انسانی، از جمله در شخصیت انسان.

بحران اقلیمی نیز در سومین کنفرانس بحثی اساسی بود و به ناهم‌گونی دیگری در روابط لجام‌گسیخته‌ی انسان با طبیعت اشاره می‌کرد. مردم هم‌چون صاحبانِ بدِ زمین رفتار می‌کنند، دیدگاهی که مارکس در پیش‌بینی‌های معدود خود به صراحت کنار گذاشت. او هشدار داد که درحکم مالکانِ موقتِ طبیعت، باید آن‌را با وضعیتی بهتر به نسل‌های بعدی بسپاریم. نحوه‌ی برخوردِ شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری با منابع طبیعی، با رقابت بر سر استخراج، بدون توجه به محدودیت‌های طبیعی شرایط زندگی روی زمین، منجر به بدهی غیرقابل پرداختی می‌شود که به نسل‌های آینده منتقل خواهد شد.

ما هم‌چنین توافق کردیم که **تُرُها** باید بلوک‌های سازنده‌ی مانیفست ما به‌عنوان فمینیست‌های مارکسیست باشند. آن‌ها توشه‌ی راه ما هستند که همیشه در فروم‌های بزرگ برای استفاده در زمینه‌های متغیر به بحث گذاشته می‌شوند. آن‌ها ابزارِ کار و در عین حال بازاطمینانی برای خودمان است که ما می‌هستیم و به کجا می‌خواهیم برویم.

مونیکا کلاوا- لوسادا: در چهارمین کنفرانس بین‌المللی توانستید صدها فمینیست جوان را از کشورهای مختلف گردهم‌آورید. این کنفرانس با وجود شرایط نامطلوب نظیر یک بیماری همه‌گیر در سراسر جهان، بیش‌ترین تعداد شرکت‌کننده را داشته است. به نظر تان چرا چنین بازتابی داشت؟

فریگا هاگ: چهارمین کنفرانس در ۲۰۲۱ در قالبِ آنلاینِ اصلاح‌شده به‌عنوان زوم ایونتس (Zoom-events)، از سوی زنان بیلباو، تیم بی‌با (BIBA) (گروه نظریه انتقادی بیلباو- بارسلون [۶]) به‌همراه بنیاد ایراتزار (Iratzar) به رهبری النابلوکی [۷] برگزار شد. و بله، این بار، ما بیش از ۷۰۰ زن بودیم و شناخته‌شده‌ترین کنفرانسی بود که پنج قاره را با تمرکز ویژه بر جنوب جهانی دربرمی‌گرفت. نهادهای مختلفی مانند برلینر انستیتو فور کریتیسه تئوریه (Berliner Institut für Kritische Theorie) و موسسه نیکو پولانتزاس (Nico Poulantzas Institute) و بسیاری از سازمان‌های زنان جوان مانند پانی روزاس آمریکای لاتین (Latin-American Pan y Rosas) از شیلی و آرژانتین، زنان مکزیکی، اتحادیه‌های فمینیستی اندلس، جنبش‌های آزادی‌بخش ملی اروپا، زنان چینی، افغانی و ایرانی شرکت کردند. من با شور و شغف بسیار تحت‌تاثیر پتانسیل و توانایی سازمانی فمینیست‌های باسک قرار گرفتم و می‌خواهم از خوله گویکوئچیا برای وضوح و کارایی‌ش در همه‌ی سطوح تشکر کنم. فکر می‌کنم این توان سازمانی و ارتباطی یکی از دلایل موفقیت این چهارمین همایش بود. از سوی دیگر، همه‌گیری کرونا بر این مسئله پرتو افکند که وقتی صحبت از بقا و رفاه انسان می‌شود چه عواملی مهم است و همه‌ی آن عوامل متوجه زنان کارگر می‌شود. بنابراین، زنان زیادی بودند که می‌خواستند از چنین شرایط متفاوتی

صحبت کنند که احتمالاً تنوع یکی از ویژگی‌های اصلی بود، و با این حال، اکثر پنل‌ها برای درک عملکرد سرمایه‌داری مردسالار کنونی، مقدم بر فمینیسم اینترسکشنال، استعماری، پسااستعماری و جامعه‌گرا و اکوفمینیسم، تاکیدشان بر ضرورت اندیشیدن به فمینیسم مارکسیستی بود.

مونیکا کلوآ-لوسادا: با توجه به این که شرکت‌کنندگان زیادی از بسیاری از کشورها حضور داشتند، مباحثه‌ی ۱۳ تکرار چگونه سازمان‌دهی کردید؟

فریگا هاگ: یکی از میزگردهای اصلی به بحث درباره‌ی ۱۳ تکرار اختصاص داشت. این پنل به چهار زبان برگزار شد و برخی از موضوع‌های مورد بحث بالاخره منتشر خواهند شد. **تورها** فرایندی جمعی بود و به خودی خود فقط یک شروع است. این واقعیت که آن‌ها در بحثی چندصدایی در کنفرانس‌ها تغییر کردند این عیب را دارد که دیگر ساختاری نظام‌مند و زمانی ندارند. با این حال، این مزیت را دارد که ویژگی تعلق آن‌ها به یک جنبش به وضوح بیش‌تری نمایان می‌شود. تعداد ترها در طول ساخت نسخه‌نهایی تغییر کرد و آخرین نسخه این است (بنگرید به: Goikoetxea & Clua-Losada 2024).

شروع اولین کنفرانس در برلین در ۲۰۱۵ از نظر تعداد و تنوع زنانی که آمده بودند، تعهد آن‌ها، تمایلشان برای شنیدن و صحبت کردن بسیار زیاد بود، به نظر می‌رسید که تصاحب و کنترل آن چیزی که با گذاشتن یک نام بزرگ به دست آورده بودیم، آسان‌تر باشد. اما دقیقاً به این دلیل که پروژه‌ی ما برای بسیاری قابل فهم بود، **مانیفست** خواندن آن به اندازه‌ی کافی برای طرح ایده‌های جدید گشوده نبود. بنابراین تصمیم گرفتیم با این شبهه مقابله کنیم که هم‌اکنون با حل‌نکردن مسئله‌ی نام‌گذاری سعی در تکرار اشتباهات قدیمی داریم. ما پیوند جدید خود را **تورهای ما** نامیدیم و آن‌ها را یک به یک شماره‌گذاری کردیم تا به‌طور مرتب به‌هنگام کنیم و دوام آن‌ها را بهبود ببخشیم. این شماره‌گذاری مهم بود تا همه بتوانند در بحث به یک مورد خاص ارجاع دهند، با این حال، هنگامی که اضافاتی انجام می‌شد که در جای دیگر به آن پرداخته شده بود یا زمانی که شکاف‌هایی آشکار می‌شد که نیاز به اضافات جدید داشت، مشکل جدیدی بود. بنابراین، وقتی نسخه قدیمی‌تری از ترها را انتخاب می‌کنید، ناراضی می‌شوید و نمی‌توانید آن‌چه را که انتظارش را داشتید پیدا کنید، زیرا اکنون با شماره‌ی دیگری ظاهر می‌شود یا به‌طور کلی حذف شده است. اما حتی این نیز تا زمانی که روح کلی به شکلی قابل‌درک منتقل شود، مشکلی ندارد. بنابراین، ما پس از نشست خود در وین ۲۰۰۸ تکرار داشتیم — جایی که داغ‌ترین بحث‌ها جریان داشت — اما پس از لوند (سوئد) و بیلباتو (کشور باسک) فقط از ۱۳ تکرار صحبت می‌کنیم. ما همه قبول داریم آخرین نسخه‌ی مورد توافق نسخه‌ای است که به صورت امانتی به جلسه‌ی شهر بعدی، ورشو، در لهستان (۲۰۲۳) منتقل شد. این‌ها به‌معنای واقعی کلمه، ترهایی در جریان هستند.

مونیکا کلو- لوسادا: حال، با تشکر از توضیح مفصلی که در مورد چگونگی طرح و بحث ترزا ارائه کردید، می‌توانید کمی بیش‌تر در مورد محتوا و تبارشناسی هر تز توضیح دهید؟

فریگا هاگ: ابتدا اجازه دهید کمی درباره‌ی ۱۰ تز اول و چگونگی تغییر آن‌ها در جریان بحث در کنگره‌ی وین در ۲۰۱۶ صحبت کنم. در آخرین جلسه‌ی اولین کنگره در ۲۰۱۵ بود که ۱۴ تز را برای بحث ارائه کردم. این‌ها نه تنها پیشنهاد خود من و نتیجه‌ی چهل سال کارم روی مسئله‌ی زنان بود، بلکه آن‌ها را از سی‌وچهار سخنرانی کنگره تا آن‌جا که به صورت مکتوب در دسترس بودند و همچنین از بحث‌های کارگاه‌ها تاجایی که توانسته بودم دنبال کنم، گردآوری کرده بودند. در ابتدا پیشنهاد کرده بودم مانیفستی مشترک برای درک خودمان به‌مثابه‌ی مارکسیست‌های فمینیست بنویسیم. این پیشنهاد با مقاومت بسیار زیادی روبه‌رو شد که در نتیجه ما آن‌را در تزهایی رها کردیم که برخی از آن‌ها آن‌قدر بدیهی بودند که می‌شد آن‌ها را بدون بحث بیش‌تر پذیرفت، در حالی که در مورد تزهایی دیگر بحث‌های داغی صورت گرفت.

تزهایی ۱ و ۲ با تلاش برای تعیین مارکسیسم- فمینیسم آغاز شد که به‌خودی‌خود تحریک‌آمیز است و نیاز به اجماع داشت. پیوندی باید ایجاد می‌شد، فرآیندی که در آن مارکسیسم و فمینیسم هر دو دستخوش تغییر می‌شدند. تا آن‌جا که به یاد دارم، تنها یک صدا وجود داشت که فمینیسم بدون مارکسیسم را انتخاب می‌کرد، که در رویدادی که دقیقاً به بازسازی این ارتباط اختصاص داشت، تا حدودی عجیب بود و بنابراین کاملاً بدون پژواک باقی‌ماند. در این باره اختلاف نظر وجود داشت که اگر تمرکز تحلیل به یک اندازه بر فعالیت‌هایی گذاشته شود که سنتاً به زنان اختصاص داشته‌اند - که عمدتاً بدون دستمزد و بیش‌تر در حوزه‌ی خانه انجام می‌شوند - و بر اشتغال مزدبگیر، که جنبش کارگری بر محور آن شکل گرفته است، پیامدهای آن برای احیای مارکسیسم چه خواهد بود.

به‌طور خلاصه، بحث با پرسش از رابطه‌ی بین **طبقه و جنسیت** آغاز می‌شود. این بحث هم‌چنان باز است که تا حدی با اعتراض مارتا خیمه‌نس در کتاب **راه‌های مارکسیسم- فمینیسم** (Das Argumentbuch 314, Berlin-Hamburg 2015) مستند شده و شایسته‌ی بررسی بیش‌تر است.

راه حل ارائه شده در تز ۳ نیز به همان اندازه بحث‌برانگیز بود: اینکه در مورد دو تولید یعنی تولید زندگی و وسایل زندگی بر مارکس و انگلس تمرکز کنیم و از آن‌جا به لحاظ تاریخی و عینی، شرایط چگونگی سازمان‌دهی و تولید زندگی انسان‌ها در این روابط دوگانه‌ی سلطه را مطالعه کنیم. بنابراین، پرسش تحقیقی

جامع در تز ۴، که روابط جنسیتی روابط تولیدی هستند، وظیفه‌ی دیگری است که باید به آن پرداخته شود (برای آخرین نسخه از ترها بنگرید به Goikoetxea & Clua-Losada 2024).

تز ۵ به دنبال تعیین جایگاه مارکسیسم و در نتیجه مارکسیسم - فمینیسم در درون علوم جوامع سرمایه‌داری بود که هر دو در مقابل علم غالب و مشروع نوعی مقاومت تلقی می‌شدند. جهت‌گیری به سمت خودتوان‌مندسازی یا اقدام از پایین است که (از زمان برگزیت در اروپا و سایر همه‌پرسی‌ها مانند رفراندوم ۲۱ اکتوتگارت در آلمان و انتخابات سال ۲۰۲۱ که در آن آرای حزب «چپ» (Die Linke) به زیر مرز ۵ درصد سقوط کرد) به کاری دشوار و پرخطر تبدیل شده است. در این مورد مناقشه‌ای وجود نداشت.

تز ۶ در واقع تزی بود که می‌توانست تضاد ایجاد کند، زیرا آغازی بود برای اعطای یک **وظیفه‌ی مشروع تاریخی برای رهایی** به زنان، به فمینیست‌های مارکسیست، یعنی دلیل درستی برای این که چرا اصلاً دور هم جمع می‌شویم. مهم است که نگاه دقیق‌تری به آن بیندازیم و آن را موضوع بحث قرار دهیم، زیرا با هم چیزی را خواهیم یافت که ماندگار خواهد بود.

ترهای ۷ و ۸ هر دو از نظر فلسفی در مارکس و در مناطق مرزی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی پایه‌گذاری شده‌اند، و امروز به دنبال پاسخی برای این پرسش دیرینه هستند: انسان کیست؟ که این پرسش را بر می‌انگیزد: ما به عنوان زنان در روابط مردسالارانه چه کسی هستیم؟ ما در حکم مارکسیست‌های فمینیست، همیشه باید هم‌زمان جهت‌گیرهای مختلفی می‌کردیم. جمله‌بندی تز ۸ به طور خاص بحث‌برانگیز بود و بعداً حذف شد:

انسان هنوز باید به وجود بیاید — این به همه و از نظر تاریخی به روابط دو جنس نیز اشاره دارد که هنوز در روند عروج از وحشی‌گری دنیای حیوانات در جهت تبدیل به انسان اجتماعی هستند. اشکال وحشیانه‌ی خشونت (علیه زنان)، وحشی‌گری، آمادگی برای جنگ، و غیره (که زیلا آیزنشتاین بر آن تمرکز کرده است) را باید دهشت‌های غیرهم‌زمانی دانست که از روابط باستانی منتقل شده یا از آن نشات گرفته‌اند. برای فمینیست‌های مارکسیست، این پیشرفت فراگیر بخشی جدایی‌ناپذیر از مبارزه‌ی رهایی‌بخش آن‌ها در هر دو جهت است: برای دستیابی به جایگاه سوژگی‌اشان و شورششان علیه توسعه‌نیافتگی مردانه.

می‌توانیم موافق باشیم این فرض که دنیای حیوانات وحشی‌تر از دنیای انسان‌ها بوده است، یعنی این که در این زمینه در انسان رشدی بالاتر از حیوان وجود دارد، قابل توجیه نبود و حتی در تضاد با تجربه بود. به همین دلیل در این جا فرمول‌بندی‌ای مجدد مورد نیاز بود که این فکر را در برگیرد که افرادی که گزینه آن‌ها را هدایت نمی‌کند، می‌توانند از عقل خود استفاده کنند، بنابراین موجوداتی تحت کنترل عقل هستند و امکان هم‌زیستی متفاوت وجود دارد. اما مبارزه با خشونت باید به منزله‌ی یک بُعد از مبارزه‌ی فمینیستی

برای رهایی باقی بماند که همیشه یکی دستاوردهایی از آن چه خواهد بود که ما **انسانیت کامل** تلقی می‌کنیم (این عبارت نیز دشوار است).

تر ۹ به‌طور خلاصه بیان می‌کند چگونه باید میراث مارکسیستی را با توجه به پرسش‌ها، بینش‌ها و خطرات امروزی گسترش و تطبیق داد تا زنده بماند. اگرچه این تر تنشی را با جنبش کارگری شکل می‌داد، اما در موردش اتفاق نظر وجود داشت و پس از آن به تر ۷ تبدیل شد.

تر ۱۰ برای گردآوری محتوای چند کارگاه آموزشی در مورد اینترسکشنالیتی در نظر گرفته شده بود، اما نتایج رضایت‌بخش نبود. به‌هرحال، واضح بود که در این زمینه تفکر غیرخطی لازم است و ارتباط بین نژاد، طبقه و جنسیت باید نکته‌ای مهم در دستورکار باشد. در آخرین روایت تبدیل به تر ۸ شد و گنجانیدن اینترسکشنالیتی رضایت‌بخش‌تر بود.

ترهای ۱۱-۱۴ بحران‌های مختلفی را که ما در حال حاضر با آن روبه‌رو هستیم و تاکنون به آن‌ها پاسخ داده‌ایم فرموله می‌کند.

مونیکا کلاو- لوسادا: تر ۱۴؟ فکر می‌کردم فقط سیزده تا هستند.

فریگا هاگ: در نسخه‌ی فعلی، آن‌ها به تر ۱۲-۹ تبدیل شدند. آن‌ها به صورت پراگماتیک در قالب کاری مشترک تدوین و بارها و بارها در کنفرانس‌ها برای ترغیب بحث بیش‌تر ارائه شدند. با این حال، قبل از این که عمیقاً به آن‌ها پردازم، آن چه را که تونت میکینگ (نروژی) از گروه کاری **ترها** به شکل مکتوب و به منزله‌ی جمع‌بندی می‌نویسد، گزارش خواهم کرد:

آن چه بارها اهمیتش ثابت شد، ارتباط درونی بین مسائل سازمانی و ساختاری از یک سو، و محتوا از سوی دیگر بود، یعنی نظریه و پراکسیس استنتاج شده از کنگره‌ی بین‌المللی مارکسیستی-فمینیستی که قرار است (یک سال در میان) برگزار شود. قرار نبود کنفرانسی در بین بسیاری کنفرانس‌های دیگر باشد، بلکه باید جنبش و نیروی بین‌المللی را پایه‌گذاری می‌کرد. توافق بر سر این هدف هم‌چنین محتوایی را که درباره‌ی آن بحث می‌شد، یعنی موضوعات کنفرانس، شرکت‌کنندگان و اینکه چه کسانی به آماده‌سازی کنفرانس بعدی کمک می‌کنند تعیین می‌کرد. بر این اساس، شش تر دیگر تنظیم و برای بحث در آینده تدوین شد.

تر ۱۱ توضیح می‌داد که در تحولات پس از بحران فورديسم، که خود را در مجموعه‌ای از بحران‌های اقتصادی به‌سرعت جهانی‌شده و کشاندن مردم به شرایط هر چه نابسامان‌تر نشان می‌دهد، زنان از جمله کسانی هستند که آسیب می‌بینند، درست هم‌چون سایر «نابرابرها» (فرهنگ‌ها، خلق‌ها، شیوه‌های تولید).

بحرانِ فورديسم از جمله شامل برچيدن دولت رفاه است که در اقتصادی جهانی شده مسئولیت زندگی را از طريق کارخانگی یا کار کم‌دستمزد، همان‌طور که تز ۱۲ اعلام کرده، به زنان محول می‌کند. می‌توانیم این‌را بحران‌های مراقبتی بدانیم، پیامدِ ضروری جامعه‌ی سرمایه‌داری، که در تغییرِ ثقل اقتصادی خود بر خدمات، دچار فشار سودآوری می‌شود، و از طريق ایجاد نابرابرِ سطوح ارزش، (همان‌طور که تووه زویلاند سوئسی می‌گوید)، از شکل‌های وحشیانه‌تر مدیریت بحران‌ها استفاده می‌کند. در اینجا، من پیشنهاد کردم که بحران‌های پیرامون زندگی را به‌عنوان پیامدِ منطق‌های زمانی نابرابر در حوزه‌های سازمان‌یافته‌ی سلسله‌مراتبی تحلیل کنیم. به‌عنوان یک سیاست، من دیدگاه **چهار - در - یک** را پیشنهاد کردم [۹]، یعنی اجازه دهیم که سیاست‌گذاری با توجه به ضرورت و خواستِ زمان هدایت شود، در نتیجه به جای تطبیق حوزه‌ها با یک‌دیگر، از طريق تعمیم، آن‌ها را از سلسله مراتب رها کنیم. تنها زمانی که همه در تمامی زمینه‌ها فعال باشند، جامعه‌ای آزاد امکان‌پذیر است. بر این اساس، تز ۱۳ (که در حال حاضر تز ۱۱ است) پیشنهاد می‌کند که لازم است «زندگی» را به مرکزِ مبارزات خود، و در نتیجه مبارزات برای زمان خودشکوفایی جمعی **تبدیل کنیم**.

همه‌ی این تزا در چهارمین کنفرانس مارکسیستی - فمینیستی در بیلباو مورد بحث قرار گرفت. پنج تز ۱۴ تا ۲۰ زیر نه در نسخه‌ی فعلی گنجانده شده نه در این شماره‌ی ویژه.

مونیکا کلاوا - لوسادا: عجب. شش تز دیگر وجود دارد که درباره‌شان سخنی گفته نشده است؟ لطفاً آن‌ها را توضیح دهید؟

فریگا هاگ: بله، فکر می‌کنم ارزش دارد که به‌طور خلاصه در مورد آن‌ها نیز نظر بدهم. تز ۱۴ بیان می‌کند که مبارزات ما علیه قدرتِ مسلط و به‌طور رادیکالی دموکراتیک است و مستلزم مبارزه‌ی سیاسی از پایین است. مقاومت از لحاظ فرهنگی و زمانی به طرق مختلف شکل می‌گیرد. اما در اتحاد با مارکس بنا داریم همه‌ی روابطی را که در آن انسان به موجودی پست، برده، انکارشده و حقیر تبدیل شده، سرنگون کنیم. آخرین مورد شامل آن چیزی است که تز ۱۵ بیان می‌کند، یعنی با فعالیت‌های مقاومتی متنوع افراد، در حوزه‌های مختلف جامعه نسبت به سرمایه‌داری و پدرسالاری، بنیادگرایی مذهبی، علوم غربی (موسوم به بنیادگرایی سکولار)، کاست‌ها، نژادپرستی، جنسیت‌گرایی، هنجارگرایی دگرجنس‌گرایی، هنجارگرایی جنسیتی و نظامی‌گری مرتبط است. این فرض منجر به تز ۱۶ می‌شود که بر نیاز به شیوه‌های دموکراتیک قوی و جوامع متکثر تاکید می‌کند که شامل حفاظت از محیط زیست طبیعی و زندگی است.

هدف تز ۱۷ حل سازنده‌ی تعارض است و ادعا می‌کند وجود تضادها برای رشد آگاهی ضروری است. به منظور اجتناب از سکوت، مکانیسم‌های طرد، تمسخر، پنهان کردن اطلاعات و آزار و اذیت، باید تدابیر

ویژه‌ای برای حل و فصل مثبت تعارض جستجو و به کار گرفته شود. بنابراین تز ۱۸ از اشکال مختلف هم‌کاری صحبت می‌کند، در حالی که تز ۱۹ توسعه‌ی بیش‌تر تزه‌ای قبلی را به منظور میانجی‌گری بین نظریه و عمل نوید می‌دهد، به‌گونه‌ای که روش سازمانی در خدمت توسعه‌ی دموکراسی خودمان در حکم ابتکار عمل باشد. این مورد اخیر دوباره در تز ۲۰ هم برای افراد و هم برای همه‌ی جنبش‌ها مورد تأکید قرار گرفته است.

در پایان بحث عمومی وین در ۲۰۱۶ این درخواست با صدای بلند مطرح شد که «جنگ» را در بحث‌های خود بگنجانیم، و هم‌چنین موضوعاتی مانند «دولت و مردمان بومی»، «استعمار» و «مفهوم بازتولید» را نیز مطرح کنیم. قرار شد بحثی در اینترنت و وبلاگی در مورد تزه‌ها و بسط آن‌ها راه‌اندازی شود که در نتیجه مشارکت بیش‌تری را نیز شکل می‌دهد.

آیا ما در لوند در سومین کنفرانس مارکسیستی-فمینیستی در ۲۰۱۸، که در آن آخرین تزه‌ها دیگر مطرح نشد، واقع‌بین‌تر، انضمامی‌تر و اهل‌عمل‌تر از دوران امیدواری‌هایمان در سال‌های قبل بودیم؟ به‌عکس، می‌توان نتیجه گرفت که در این دوره زمان تزه‌های کلی و عام گذشته است و باید مشخص‌تر برخورد کنیم. تحلیل‌های دقیق واقعیت به‌منزله‌ی مبنایی برای سیاست‌مان باید جای آن‌ها را بگیرد. این هدف این شماره‌ی ویژه است که در آن خواننده هر دو را خواهد یافت: تحلیل مشخص از واقعیت که از ۱۳ تر اولیه جدا شده است. این تحلیل‌ها هم‌راه با گزارش پروژه‌ی ما که تاکنون به اشتراک گذاشته و منتقل کرده‌ایم، باید آینده‌ی ابتکار عمل ما را مشخص و تعیین کند.

مونیکا کلوا- لوسادا: امیدوارم این ابتکار عمل چندین سال و چندین دهه ادامه داشته باشد، من واقعاً می‌خواهم از شما برای زمانی که در اختیار ما گذاشته‌اید، برای کارتان در تمام سال‌های گذشته و برای تأسیس بین‌الملل مارکسیستی-فمینیستی تشکر کنم. ممنون.

فریگا هاگ: خواهش می‌کنم. شما آینده‌ی ما هستید، بنابراین وظیفه‌ی بزرگ و جالبی در پیش‌رو دارید.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *On the project of a Marxist-feminist international: a project in movement* که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

** فریگا هاگ بنیان‌گذار کنفرانس‌های مارکسیستی - فمینیستی، عضو مؤسسه‌ی برلینر و بنیاد رزا لوکزامبورگ در آلمان است. مونیکا کلا - لوسادا یکی از سردبیران مجله‌ی اقتصاد سیاسی جهانی (Global Political Economy) است. تحقیقات او بر ایجاد اختلال و مقاومت در برابر روابط سلطه و استثمار در نئولیبرالیسم اقتدارگرا متمرکز است.

یادداشت‌ها

[1]. *13 Theses of Marxist feminism*

سیزده تز مارکسیستی - فمینیستی را آزاده ارفع در ۲۰۲۱ تحت عنوان: *سیزده تز درباره مارکسیسم - فمینیسم* از فریگا هاگ ترجمه کرده است. بنگرید به این [لینک](#).

[2]. *Wege des Marxismus-Feminismus* (2015: 314)

[۳]. *transform! Europe*. شبکه‌ای متشکل از ۳۸ سازمان اروپایی از ۲۲ کشور است که در زمینه‌ی آموزش سیاسی و تحلیل علمی انتقادی فعال هستند. Heidi Ambrosch یکی از اعضای هیئت مدیره *transform!europe* است و در دفتر هماهنگی در وین کار می‌کند.

[۴]. ضمناً مستندات این کنگره منتشر شده است: بنگرید به: Fakier et al. (2020).

[5]. Lund

[6]. Bilbo-Barcelona Critical theory group

[7]. Elena Beloki

[8]. Frigga (2008)

منابع:

Wege des Marxismus-Feminismus (2015) Hamburg: Argument.

Fakier K, Mulinari D and Räthzel N (eds) (2020) *Marxist-Feminist Theories and Struggles Today: Essential Writings on Intersectionality, Labour and Ecofeminism*. London: Zed Books.

Haug F (2008) *Die Vier-in-Einem-Perspektive. Eine Utopie von Frauen für alle*. Hamburg: Argument.

<https://wp.me/p9vUft-4Fq>: لینک مقاله در سایت «نقد»

بخش (۲)

پدیدآورندگان بخش ۲ (به ترتیب الفبا):

حمید احسانی، آلبرتو اسگالا، دنیل استاینمتر-جنکینز، اتین بالیبار، رزالیند پچسکی، س.ر. جوزی، امین حصوری، لاله درختی، علی ذکایی، داریوش راد، مهرناز رزاقی، ناصر روستایی، سارا ری، پارسا زنگنه، آرش سیفی، ساسان صدقی‌نیا، میلاد عزیزی، کامیار فکور، بنجامین فوگل، آندره‌آ فوماگاللی، پرویز قاسمی، تونی کلیف، شیرین کمانگر، ایزابلا کُنسولاتی، جورجو گرپی، اما گلدمن، نسا گمنام، پیتر گوردون، آلفونسو مائوریتسیو لوکانو، میشل لووی، فریبرز مسعودی، امیر مصباحی، شیما مقدسی، م. رضا ملکشا، ارنست مندل، احمدرضا میرناصری، امیلیو میناسیان، ماریه نوری، یانیس واروفاکیس، سیدسجاد هاشمی‌نژاد، استله هُلگِشِن.



گرگومیش صهیونیسم

رؤیاهای استعماری، کابوس‌های نژادپرستانه و آینده‌های آزادشده

۲۷ مارس ۲۰۲۴

نوشته‌ی: رزالدین پچسکی

ترجمه‌ی: سیدسجاد هاشمی‌نژاد، شیما مقدسی و پارسا زنگنه

«صهیونیسم زمینه‌ی تاریخی واقعی رشد خود، هزینه‌ی سیاسی‌اش برای ساکنان محلی فلسطین و تبعیضات ظالمانه‌ی ستیزه‌جویانه‌اش میان یهودیان و غیریهودیان را پنهان کرده یا باعث ناپدید شدن شده است ... [امروزه] تنها موضوعی که اسرائیل را به‌مثابه‌ی یک جامعه به هیجان می‌آورد، موضوع فلسطینی‌ها است: نفی فلسطینی‌ها، ثابت‌ترین رشته‌ای است که در سرتاسر [بافه‌ی] صهیونیسم تنیده شده است.» [۱]

از زمانی که ادوارد سعید فقید، محقق و فعال فلسطینی سخنان بالا را نوشت، تا الان که بیش از چهل سال از آن می‌گذرد، تغییرات زیادی رخ داده است. اکنون به لطف یک جنبش مقاومت قدرتمند که با پیوستن فلسطینی‌ها، یهودیان، مسلمانان، مسیحیان، سکولارها و سایر فعالان هم‌بسته با فلسطین هم‌راه

بوده، مسئله‌ی فلسطین در صحنه‌ی جهانی مشهود و زنده است. هم‌زمان با این امر، «مسئله‌ی صهیون» اما، با انبوهی از توشه‌های تاریخی پریچ‌وخم همراه است. زمانی که صهیونیست‌های یهودی ایده‌ی فلسطین را به‌عنوان **سرزمینی بدون مردم، برای مردمی بدون سرزمین** از آن خود کردند، به این واقعیت که فلسطین سرزمینی خالی از مردم نیست کاملاً آگاه بودند. با این وجود، آن‌ها تصمیم گرفتند با مردم محلی عرب به‌مثابه‌ی مردمی «نامرئی»، مردمی «غریبه» و به‌مثابه‌ی مردمی که از اروپایی‌ها پایین‌تر هستند، رفتار کنند. به‌طور خلاصه، با آن‌ها هم‌چون کسانی رفتار کنند که [گویی] واقعاً مردم نیستند [۲]. سعید نوشت که نژادپرستی «زمینه‌ی تاریخی واقعی رشد [صهیونیسم] است».

از سال ۲۰۱۶ که **واحد شهر نیویورک سازمان صدای یهودی برای صلح (JVP-NYC)** اولین بار پروژه‌ای را جهت بازنگری در رابطه‌ی خود با صهیونیسم (صهیونیسم از دیدگاه عاملان آن) راه‌اندازی کرد، خطوط گسل بزرگ و تازه‌ای در چشم‌انداز ژئوپلیتیکی باز شده است. این خطوط شامل موارد زیر هستند:

۱) انحراف سیاست اسرائیل به راست‌گرایی با تصویب قانون دولت-ملت یهودی در ۲۰۱۸ که جایگاه قانونی به سیاست‌های تبعیض‌آمیز دیرینه می‌دهد و اسرائیل را به‌عنوان یک دولت آپارتاید در معرض دید قرار می‌دهد؛ و نیز به قدرت رسیدن و نمایندگی رسمی احزاب صراحتاً نژادپرست و فاشیست در پارلمان اسرائیل (کنست). [۳]

۲) انتخاب دونالد جی. ترامپ و تحکیم یک ریاست‌جمهوری راست‌گرا و سفیدبرترپندار در ایالات متحده. یکی از برنامه‌های اصلی دولت ترامپ، حمایت کامل و بی‌قیدوشرطش از دولت اسرائیل بود. در زمان نگارش این نوشته، جای تردید است که دولت دموکرات جو بایدن و کاملاً هریس از موضع افراطی ترامپ در حمایت از آپارتاید اسرائیل و استعمارگری سکونت‌گزین [۴] پا پس بکشد بلکه گرایش دیرینه‌ی دولت آمریکا را در طرف‌داری از اسرائیل ادامه خواهد داد. [۵]

۳) سونامی سیاست‌های ناشی از پیوند سمی ترامپ-نتانیاهو که زندگی را برای فلسطینی‌ها، مسلمانان و حامیان یهودی و غیریهودی آنان به‌طور فزاینده‌ای خطرناک کرد و عدالت را برای فلسطینی‌ها بیش از پیش دور از دسترس ساخت: (الف) تعمیق الحاق بالفعل اراضی فلسطینی‌ها توسط رژیم اسرائیل، از جمله افزایش گسترده‌ی شهرک‌های غیرقانونی؛ [۶] (ب) انتقال سفارت آمریکا از تل‌آویو به اورشلیم الحاق شده که اکنون آمریکا آن را پایتخت اسرائیل می‌شناسد؛ (ج) قوانین و سیاست‌های ضد جنبش بی‌دی‌اس

(بایکوت، خروج سرمایه، تحریم)[۷] که افراد و مشاغل [طرفدار جنبش بی‌دی‌اس] را در ایالات متحده مجازات، و حامیان آن را از ورود به اسرائیل منع می‌کند. (د) تبادل منظم روش‌های پلیسی و نظارتی بین نیروهای انتظامی در اسرائیل و آمریکا، با حمایت سازمان‌های صهیونیستی مستقر در ایالات متحده مانند اتحادیه‌ی ضد-افترا (ADL)[۸]؛ و (ه) کارزار دیپلماتیک به رهبری آمریکا برای عادی‌سازی روابط میان دولت‌های اسرائیل و امارات متحده‌ی عربی، بحرین، مراکش و سودان، در ازای دریافت تسلیحات و منافع سیاسی.

(۴) تشدید نفوذ گروه‌های صهیونیست انجیلی نئومسیحی[۹] که در آمریکا و اروپا بسیار قدرت‌مند هستند. انجیلی‌ها با هر دو رژیم ترامپ و نتانیاهو و همچنین جنبش ملی‌گرایی سفیدپوست‌محور جهانی که زیربنای ایدئولوژی آن‌هاست، پیوندهای محکمی دارند.[۱۰]

(۵) وضع قوانین و سیاست‌هایی در آمریکا و اسرائیل با هدف اعمال برخی معادل‌سازی‌ها، که به موجب‌شان هرگونه انتقاد از اسرائیل را بتوان سرکوب کرد: (الف) یهودیت معادل است با وفاداری به اسرائیل، (ب) صهیونیسم معادل است با یهودیت، و در نتیجه (ج) انتقاد از دولت اسرائیل و صهیونیسم معادل با یهودستیزی است. این [سیاست‌ها و قوانین وضع شده] شکل جدیدی از مک‌کارتیسم است. این مک‌کارتیسم جدید منجر به قربانی‌شدن و آزار و اذیت دانش‌جویان، اساتید دانشگاه‌ها و همچنین نمایندگان مترقی کنگره و دیگرانی شده است که یا حامی فلسطین‌اند یا منتقد اسرائیل.[۱۱]

(۶) افزایش یهودستیزی و حملات یهودستیزانه، که در متن جنایات نفرت‌بنیاد اسلام‌هراسانه و ضدسیاه‌پوست‌گرایانه در ایالات متحده صورت گرفت؛ از جمله تظاهرات مرگ‌باری که سفیدبرترپنداران نازی سفیدپوست سال ۲۰۱۷ در شارلوتزویل ویرجینیا انجام دادند، همچنین قتل عام یهودیان در کنیسه‌ی درخت زندگی (Tree of Life Synagogue) در پیتسبورگ پنسیلوانیا در ۲۰۱۸، و همچنین آتش‌سوزی و تلاشی که برای بمب‌گذاری در کنیسه‌ها صورت گرفت. خودداری رییس‌جمهور ترامپ از محکوم کردن این گروه‌ها، به این ختم شد که در ۶ ژانویه ۲۰۲۱، خود او یک قماش شورشی متشکل از هزاران نفر — که برخی تی‌شرت‌هایی به تن داشتند که روی آن‌ها نوشته شده بود «کمپ آشویتس» و «۶ میلیون نفر کافی نبود» — را تحریک کرد تا به ساختمان کنگره هنگام تشکیل جلسه برای تأیید نتایج انتخابات ریاست‌جمهوری ۲۰۲۰ هجوم ببرند.

برای درک گواهی‌های شخصی‌ای که عمده‌ی این کتاب از آن‌ها تشکیل شده، باید هرکدام را در متن تاریخ طولانی و آزاردهنده‌ی صهیونیسم به‌مثابه‌ی نوعی نژادپرستی، و پیامدهای آن در جهان واقعی، به‌ویژه برای فلسطینی‌ها، اما هم‌چنین برای یهودیان، قرار دهیم.

بنیادهای صهیونیسم: استعمارگری سکونت‌گزین، نژادپرستی، یهودستیزی و پدرسالاری

صهیونیسم ایدئولوژی‌ای است که خلق جماعت (باستانی) یهودی را با ادعای حاکمیت (مدرن) بر سرزمینی که می‌گویند خداوند وعده‌اش را به یهودیان و فرزندان‌شان داده است، در هم می‌آمیزد. افسانه‌ی آن درباره‌ی **یک قوم** (فرهنگ و پیوندهای خونی) مشترک، بر فرآیند دگرگون‌سازی عهد عتیق به یک کتاب تاریخی مرجع و رسمی تکیه دارد؛ کتابی که شهادت می‌دهد ملت یهود به‌خاطر پیمان خاصی که خدا با آن‌ها بسته، یک «نژاد» آواره و یک «مردم برگزیده» هستند. می‌گویند خداوند به یهودیان وعده‌ی بازگشت به وطن دوران وقایع کتاب مقدس را داده است؛ پس به همین اعتبار تمام افراد دیگری که طی قرن‌ها در آن سرزمین زندگی کرده‌اند، باید «غریبه‌ها» یا «نفوذی‌ها» محسوب شوند. [۱۲] اما این افسانه‌ی پرزرق‌وبرق که وحدت و تکینگی نژادی را حکایت می‌کند، با واقعیت غربتی یهودیان در تضاد است؛ زیرا آن‌ها اشخاصی‌اند که برای قرن‌ها مناسک و رسوم مذهبی متنوعی را در فرهنگ‌ها، زبان‌ها، هویت‌های نژادی و جغرافی‌های گوناگونی در سرتاسر جهان، به جا آورده‌اند. در نتیجه تبدیل این چندصدایی به یک «ناسیونالیسم الاهیاتی-استعماری» نه‌تنها نیازمند یک برساخت نژادی-قومی بود، بلکه مستلزم یک سرزمین یا قلمرو مشترک و نیز چیزی بود که ماکس وبر، جامعه‌شناس آلمانی، آن را «انحصار به‌کارگیری مشروع زور» می‌خواند. [۱۳] بدین ترتیب، این امر، نیازمند یک استراتژی هماهنگ نیز می‌شد؛ یعنی یک استراتژی که به موجب آن دو عمل هم‌زمان پی گرفته می‌شوند: یکی نابودسازی «دیگری‌ها»؛ و دیگر، استخدام یهودیانی از سراسر جهان برای اقدام تهورآمیز مستعمره‌سازی. چنان‌چه فیلسوف برجسته‌ی یهودی مارتین بوبر و دیگران پیش‌بینی کردند، صهیونیسم پروژه‌ای بود که خشونت، بی‌عدالتی و جنگ بی‌پایان را لازم می‌آورد.

همگن‌سازی یهودیان به‌مثابه‌ی یک هویت ملی یا نژادی واحد که به‌طور جدایی‌ناپذیری مقید به کشور اسرائیل است، خود نوعی یهودستیزی محسوب می‌شود که ریشه‌هایی بسیار قدیمی دارد. صهیونیسم، یک ایدئولوژی و مجموعه‌ای از کردوکارها بوده که، مطابق با خاستگاه‌هایش در اروپای قرن نوزدهم، نظامی نژادپرستانه را مبتنی بر استعمارگری سکونت‌گزین تأسیس کرده است. این نظام نژادپرستانه، مانند تمام

نظام‌های نژادپرستی دیگر، یک نژادپرستیِ دووجهی را در دستور کار خود قرار داده است: نژادپرستیِ رو به بیرون و در قبال «دیگری‌ها»، و نژادپرستیِ رو به درون در قبال خود. هم‌سویی اولیه‌ی این نظام نژادپرستانه با مفروضات اروپایی در مورد برتری غرب و سفیدپوستان، هم مبتنی بر و هم ایجادکننده‌ی سرکوب و طرد عرب‌های فلسطینی، آفریقای شمالی و مسلمانان بود، حال آن‌که معادل‌سازیِ یهودی‌بودگی‌یش با وفاداری به یک دولتِ منحصرأ یهودی به نام اسرائیل، خود مستلزم تلاش‌هایی برای نژادی‌سازی، سفیدسازی و ملی‌سازیِ یهودیان شده است. این وجه دوم، از طریق درونی‌سازیِ کلیشه‌ی یهودیان به مثابه‌ی یک «نژاد»، که در هر مکانی جز وطن یهودی غریبه‌اند، به شکلی ویران‌گر به سوی یهودستیزی راه برده است. در نتیجه اگر کسی یک یهودیِ ضدصهیونیست باشد، به او نه تنها برچسب «از-خود-متنفر»، بلکه برچسب خائن بودن نیز می‌زنند.

منابع متعدد گواهی می‌دهند که نژادپرستی، یهودستیزی و مردگرایی با بنیان‌گذاران و حامیان اولیه‌ی صهیونیسم امری عجیب و مانوس بوده است. تئودور هرتسل که مدت‌هاست به‌عنوان پدر صهیونیسم قرن نوزدهم شناخته می‌شود، در جوانی به شدت به مواردی نظیر آریستوکراسیِ پروسی، دوئل کردن، نرینگی اغراق‌شده، و تحقیر یهودیان اروپای شرقی و دیاسپورای یهود به عنوان آدم‌هایی «ضعیف»، پای‌بند بود. او در ۱۸۹۶ کتابی تحت عنوان *Die Judenstaat* یا **دولت یهودیان** نوشت. این کتاب از یهودیان اشکنازی (اروپای غربی) اروپا دعوت کرد که به جای تلاش برای آسیمیله شدن [۱۴] در اروپا، به فلسطین مهاجرت کنند — نمایشی از ناسیونالیسم «پرصلابت» که می‌توانست تلاشی باشد در جهت بازسازیِ مردگراییِ یهودی در چشم مردان سفیدپوست مسیحی اروپایی. [۱۵] لرد بالفور وزیر امور خارجه‌ی بریتانیا در سال ۱۹۱۷ نامه‌ای به لرد روتشیلدِ صهیونیست نوشت که یکی از مشهورترین شهروندان یهودی بریتانیا بود و وعده‌ی حمایت بریتانیا از «تاسیس یک خانه‌ی ملی [۱۶] برای یهودیان در فلسطین» را داد. انگیزه‌ی این نامه، نه تنها اشتیاق بالفور برای رهایی از شر یهودیان بریتانیا، بلکه هم‌چنین منافع استعماریِ امپراتوری بریتانیا برای داشتن دژی مستحکم در خاورمیانه بود. مهمتر از همه، حمایت اروپایی‌ها و صهیونیست‌ها از استعمارگریِ سکونت‌گزینِ یهودی، از همان ابتدا با حذف یا تحقیر سفیدبرترپندارانه‌ی عرب‌های فلسطینی به نفع مردان محترم و متمدن یهودی همراه بود. [۱۷]

پیش‌درآمدهایی بر واقعه‌ی نکبت - از بالفور تا ۱۹۴۷

اعلامیه‌ی بالفور در سال ۱۹۱۷ و میثاق جامعه‌ی ملل که قیمومت بریتانیا [بر فلسطین] را ایجاد کرد، اگرچه به حقوق مدنی و مذهبی «اجتماعات غیریهودی» به‌زبان اشاره داشت، اما حقوق ملی آن‌ها [= فلسطینی‌ها]

برای تعیین سرنوشت را نادیده گرفت. در نقیضه‌ای شرم‌آور نسبت به آنچه که میثاق (ماده‌ی ۲۲) بیان کرده، قیمومت فلسطین به دلیل این که اولویت را بر مهاجرت یهودیان و ایجاد «خانه‌ی ملی برای ملت یهود» گذاشت، حضور فلسطینی‌ها یا حتی عرب‌ها را در خود فلسطین تاریخی به‌طور کامل از قلم انداخت. این تبعیض آشکار در حالی اعمال شد که در آن زمان ۹۰ درصد جمعیت فلسطین را عرب‌های محلی تشکیل می‌دادند، در حالی که تعداد سکونت‌گزینان یهودی تنها ۱۰ درصد از کل جمعیت بود. به عبارت دیگر، «خواست‌های جوامع [بومی]» که در میثاق اتحادیه ذکر شده بود، تابع رؤیای سازمان جهانی صهیونیسم بود. [۱۸]

در سال‌هایی بلافاصله پس از اعلامیه‌ی بالفور، که منجر به افزایش مهاجرت یهودیان به فلسطین هم شد، اعتراض‌های عرب‌ها و فلسطینی‌ها نیز شتاب گرفت. اولین کنگره‌ی عرب‌های فلسطینی در سال ۱۹۱۹ در اورشلیم تشکیل شد و طی آن، یک منشور ملی خواستار استقلال فلسطین، که اعلامیه‌ی بالفور را رد و محکوم می‌کرد، ارائه شد. [۱۹] جشنواره‌ی سالانه‌ی حضرت موسی در سال ۱۹۲۰ به صحنه‌ی درگیری میان مسلمانان و یهودیان (به رهبری ولادیمیر ژابوتینسکی راست‌گرای صهیونیست) تبدیل شد. معترضان مسلمان در تظاهرات ضدصهیونیستی در نابلس سرودند: «ما فرزندان جبل النار (نابلس) هستیم / ما خاری در چشم اشغال‌گر هستیم». [۲۰] زنان فلسطینی در سال ۱۹۲۱ اتحادیه‌ی زنان فلسطینی را تأسیس کردند که تظاهرات سازمان‌دهی شده علیه بالفور و قیمومت بریتانیا را رهبری کرد؛ و سپس خود زمینه‌ساز شکل‌گیری کنگره‌ی عمومی زنان فلسطین در اورشلیم شد. [۲۱] در انگلستان نیز، تنها عضو یهودی کابینه‌ی بریتانیا، ادوین مونتگو، علناً با چارچوب بیانیه‌ی بالفور و صهیونیسم مخالفت کرد. [۲۲] اما در اروپای پس از جنگ جهانی اول، قدرت از استعمارگرایی نژادپرستانه‌ی سکونت‌گزین، جدایی‌ناپذیر بود. سازمان‌های بین‌المللی صهیونیستی، بلافاصله پس از جنگ به نمایندگی از تمام یهودیان سراسر جهان، ادعای ارض اسرائیل (یک دولت-ملت مستقل بر اساس مالکیت انحصاری یهودیان بر زمین) را مطرح کردند.

صهیونیسم، در نژادپرستی‌اش و در مردگرایی مبتنی بر برتری نژادی‌اش، به هیچ‌وجه استثنایی نیست؛ چرا که هنوز دارد جزم‌های استعمارگری سکونت‌گزین اروپایی را از آن خود می‌کند، جزم‌هایی که در متونی به قدمت آثار جان لاک می‌توان آن‌ها را ردگیری کرد. [۲۳] هسته‌ی اصلی این جزم‌اندیشی چنین ادعایی است: سکونت‌گزینان می‌توانند به سرزمین‌هایی که بایر و رها شده تصویر شده‌اند، ظرفیت‌های فکری و تکنولوژیک برتری را به ارمغان آورند و موجب اعتلای سرزمین شوند؛ ادعایی جعلی که برای توجیه سلب

مالکیت از بومیان فلسطینی، هندی، آمریکایی و جاهای دیگر استفاده شده است. خاک‌های صهیونیست در اوایل تا اواسط قرن بیستم، این استعاره‌پردازی نژادپرستانه-استعمارگرایانه را در کنیسه‌های محلی شهرستان‌ها و شهرهای بزرگ در سراسر آمریکا سر دادند، و بدین ترتیب زمینه‌ساز بیعت با جنبش صهیونیستی در جوامع خود شدند.

این کارزار ایدئولوژیک فقط تا حدی در دفاع از یهودستیزی اروپایی به‌شمار می‌رفت. این کارزار، هم‌چنین واکنشی مستقیم به جنبش مقاومت مستحکم اما در نهایت مغلوب عرب‌های فلسطینی بود که علیه نقش تحت‌الحمایگی و قیمومت بریتانیا بر فلسطین و استعمار صهیونیستی با پشتوانه‌ی انگلیس، شکل گرفته بود. رشید خالدی، مورخ می‌نویسد:

«اعتصاب عمومی فلسطینی‌ها در سال ۱۹۳۶ و شورش مسلحانه‌ی پس از آن، رویدادهای مهمی برای فلسطینی‌ها، منطقه و امپراتوری بریتانیا بود. این اعتصاب عمومی شش ماهه که از آوریل تا اکتبر ادامه داشت، شامل توقف کار و تحریم بخش‌هایی از اقتصاد بود که کنترل‌شان را بریتانیا و صهیونیست‌ها در دست داشتند. این اعتصاب، طولانی‌ترین اعتصاب ضداستعماری در نوع خود تا آن زمان در تاریخ بود. و حتی شاید طولانی‌ترین اعتصاب این‌چنین در سراسر تاریخ.» [۲۴]

یک نمونه‌ی خیره‌کننده از تلاش‌های تبلیغاتی صهیونیست‌ها در آمریکای میانه که به اواسط قرن برمی‌گردد، در تحقیقاتی پدیدار شد که در آرشیو کنیسه‌ی اصلاح‌طلب خانواده‌ام در تولسای اوکلاهما انجام دادم. در شماره‌ی ژوئن ۱۹۳۶ مجله‌ی *Tulsa Jewish Review* که نشریه‌ای متعلق به شورای زنان یهودی تولسا است — و مادر بزرگ من نیز یکی از اعضای آن بود — مقاله‌ای از یک خاکام محلی منتشر شده است. او به خوانندگان خود این اطمینان را داده که «اغتشاشات اخیر در فلسطین» — که البته منظور از اغتشاش، همان اعتصاب عمومی فلسطینی‌ها است — بازتاب خصومت با سکونت‌گزینان یهودی در میان فلسطینی‌ها نیست و «دوستی انگلیس و یهودیان» را نیز به خطر نمی‌اندازد. خاکام علاوه بر این که مقاومت فلسطین در آن سال مهم را به‌مثابه‌ی «اقدامات تروریستی» توصیف کرد، بریتانیا را نیز به ایستادگی ترغیب نمود و شورشیان را هم‌عده‌ای قربانی «پروپاگاندا و تهدیدات» دانست که در حقیقت «سعادت دنیوی»شان تنها در گرو پذیرش استعمارگرایی یهودی است. [۲۵]

فهم این نکته بسیار مهم است: پروژه‌ی استعمارگری سکونت‌گزین برای «عرب‌زدایی از فلسطین» و قراردادن تمام فلسطین تاریخی تحت حاکمیت صهیونیستی، خیلی قبل‌تر از واقعه و قبل‌تر از آگاه شدن جهان از هولوکاست نازی‌ها بود. اساس‌نامه‌ی سال ۱۹۲۹ صندوق ملی یهود (Jewish National

(Fund) (آژانس فرادولتی‌ای که اساساً توزیع زمین را تا به امروز در سراسر سرزمین تحت کنترل اسرائیل مدیریت می‌کند)، اراضی صندوق ملی یهود را «مالکیت مسلم مردم یهود» اعلام کرد؛ و همچنین اعلام کرد که صندوق ملی یهود «موظف نیست به نفع تمام شهروندان خود عمل کند، بلکه این وظیفه را فقط در قبال نفع مردم یهود احساس می‌کند».[۲۶] داوید بن گوریون، اولین نخست‌وزیر اسرائیل و رهبر دیرینه‌ی صهیونیست، شیفته‌ی ایده‌ای تحت عنوان «تعادل جمعیتی» بود. او این ایده را به‌مثابه‌ی ابزاری برای حفظ هژمونی صهیونیست‌ها بر فلسطینی‌ها می‌دانست. او در همان سال‌های دور ۱۹۳۷، اظهار کرد که برقراری تعادل بهینه بین عرب‌ها و یهودیان ممکن است مستلزم استفاده از زور باشد؛ و در یک سخن‌رانی که به سال ۱۹۴۷ برمی‌گردد، تأکید کرد که «فقط کشوری قابل‌دوام و پایدار است که دست‌کم ۸۰ درصد جمعیتش یهودی باشند».[۲۷]

یک واقعه‌ی بسیار چشم‌گیر، جلسه‌ای فوق‌سری است که در سال ۱۹۴۱ در نیوکورت بریتانیا با حضور بیست رهبر صهیونیستی برگزار شد. این رهبران، یک گروه از مردان نخبگانی متولی صهیونیست را در اروپای غربی تشکیل می‌دادند.[۲۸] در این جلسه موضوع انتقال جمعیت، در کنار اختلاف نظر درباره‌ی راه‌بردهای تحقق صهیونیسم، موضوع‌های اصلی بحث بودند. رهبرانی مانند حاییم وایزمن و بن‌گوریون در این جلسه نه‌تنها بر لزوم ایجاد یک «وطن»، بلکه همچنین بر [ضرورت ایجاد] کشوری یهودی با جمعیتی عمدتاً یهودی تأکید کردند. و بدین ترتیب خواستار این شدند که بیش‌ترین تعداد ممکن از یهودیان سراسر جهان، به سرزمین فلسطین مهاجرت کنند. یکی از مخالفان این دیدگاه، سر رابرت ویلی کوهن بود. او نگران بود؛ زیرا اعتقاد داشت که ایده‌ی «دولت یهودی» به‌خاطر تأکیدش بر «یک دین و یک نژاد» ایده‌ای «خطرناک»، مبتنی بر حذف [دیگری]، و حتی به‌نوعی هیتلرمانانه به‌نظر می‌رسد. اما دیدگاه قوم‌محورانه‌ی وایزمن و بن‌گوریون، البته با استناد به اصول عدم‌تبعیض و انتقال «داوطلبانه»، پیروز شد. این دو رهبر بر لزوم وجود یک کشور یهودی با یک نام یهودی و با اکثریت جمعیتی یهودی، آن هم نه بر اساس یهودیت به‌عنوان یک دین، بلکه به‌عنوان «یهودی بودن» — یعنی بر اساس قومیت و تولد — اصرار داشتند. [بر این اساس] اکثر عرب‌های بومی جابه‌جا خواهند شد و میلیون‌ها مهاجر یهودی که گمان می‌رود مشتاق «سرزمین موعود» باشند، جای آن‌ها را خواهند گرفت.[۲۹] اگرچه صهیونیست‌ها و حامیان انگلیسی‌شان چندین سال پیش فرم‌های مختلفی از «انتقال جمعیت» را بررسی کرده بودند، اما در این جلسه می‌شود نطفه‌های نقشه‌ی دالت [= طرح D] و اخراج‌های توده‌ای سال‌های ۱۹۴۷ و ۱۹۴۸ را دید. به‌علاوه می‌توان در این جلسه وجود یک پیش‌فرض نادرست را هم مشاهده کرد: این که تمام یهودیان در همه‌جای دنیا،

آرمان صهیونیستی را مشتاقانه خواهند پذیرفت و به سوی یک کشور تازه تأسیس به نام اسرائیل خواهند شتافت. به بیان وایزمن، هر کسی که این آرمان را رد کند، باید «یهودستیز» تلقی شود. [۳۰]

اما این پیش فرض یک خیال بود. ایده‌ی گرد آمدن تمام یهودیان در یک وطن، از سوی بسیاری از یهودیان اروپایی از مدت‌ها پیش نفی شده بود. این نفی‌کنندگان، هم شامل فرقه‌های ارتدکس و هم شامل رهبران یهودی اصلاح طلب می‌شدند. از نظر فرقه‌های ارتدکس، حاکمیت ملی یهودیان به مثابه‌ی کفرورزی به خداوند و تورات بود، و رهبران اصلاح طلبی یهود نیز یهودیت را «جامعه‌ای مذهبی در سراسر جهان می‌دانستند که در کشورهایی متعدد وجود دارد و متشکل از شهروندان مختلف در کشورها و فرهنگ‌های مختلف» است. آن‌ها ایده‌ی «خون و خاک یهود» را که قلب تپنده‌ی ایدئولوژی صهیونیسم است، چیزی بیش از یک داستان عمیقاً یهودستیزانه نمی‌دانستند. [۳۱] اعضای «بوند» نیز که در سال ۱۸۹۷ تشکیل شده است و کارگران یهودی در روسیه، لهستان و لیتوانی را نمایندگی می‌کند، به صراحت با صهیونیسم مخالفت کردند و تصمیم داشتند که علیه رژیم‌های تزاری‌ای که در آن زندگی می‌کردند، برای عدالت و آزادی دست به مبارزه بزنند. [۳۲]

بسیاری از یهودیان، چه قبل و چه بعد از جنگ جهانی دوم، که به دنبال فرار از یهودستیزی در اروپای غربی یا فرار از قتل عام در روسیه و لهستان بودند، چشمشان به آمریکا یا کشورهای دیگر در غرب یا آمریکای لاتین بود. این‌ها شامل پدربزرگان و مادربزرگان و اجداد اکثر راویان یهودی این کتاب نیز می‌شود. با این همه، دو نیرو با هم ترکیب شدند تا بسیاری از مهاجران یهودی راه، بدون توجه به تمایل‌شان، سوق دهند به سوی استعمار فلسطین، و سپس به سوی تبدیل شدن به جمعیت کشور اسرائیل: (۱) قوانین مهاجرت انحصارگرایانه، نژادپرستانه و یهودستیزانه که به طور خاص در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ در ایالات متحده و بریتانیا وجود داشت؛ و (۲) هم‌دست شدن رهبران سیاسی این کشورها با اهداف جنبش صهیونیستی. صهیونیسم، از زمان اعلامیه‌ی بالفور و قیمومت بریتانیا، با مسائل ژئوپلیتیک جهانی گره خورد و از همین بابت نیاز داشت تا نخبگان قدرت مند با آن در یک صف بندی قرار گیرند. اقداماتی در بالاترین سطوح قدرت، با هم‌دستی یک‌دیگر، جای‌گزین‌های موجود برای استعمار سکونت‌گزین صهیونیستی در فلسطین راه، منتفی کردند. [۳۳]

۱۹۴۸ و طرح سازمان ملل برای تقسیم فلسطین

واقعه‌ی نکبت، که در زبان عربی یعنی فاجعه، ابتدا در سال‌های ۱۹۴۷ تا ۱۹۴۸ رخ داد. اما بسیاری از مورخان و تحلیل‌گران سیاسی به «نکبت جاری» اشاره می‌کنند؛ زیرا روش‌ها و اهدافِ فازِ اول این واقعه هرگز عملاً پایان نیافته‌اند. طرح D که به زبان عبری دالت گفته می‌شود، چهارمین طرح از مجموعه طرح‌هایی اصلی بود که توسط افسران نظامی یهودی در سال ۱۹۴۸ به منظور راندن توده‌ای فلسطینی‌ها، ایجاد اعراب در آن‌ها، و بمباران و تخریب روستاها و مناطق شهری فلسطینی ارائه شد. نتیجه‌ی فوری این طرح قتل عام و راندن اجباری حدود ۷۵۰ هزار فلسطینی از روستاها و خانه‌های اجدادی‌شان بود؛ چیزی که ایلان پاپه، تاریخ‌نگار، آن را «پاک‌سازی قومی فلسطین» نامیده است. [۳۴]

جنايات گروه‌های تروریستی یهودی، به‌خصوص در روستاهای اطراف بیت‌المقدس، بسیار وحشیانه بود؛ معروف‌ترین این جنایات در دیر یاسین است؛ جایی که صهیونیست‌ها ۱۱۰ مرد، زن و کودک فلسطینی را سلاخی کردند. اما مهم است به یاد داشته باشیم که این وحشت‌افکنی‌ها که از طریق ایجاد اعراب و ترور کردن انجام می‌شدند، وسیله‌ای برای دستیابی به هدفی بزرگ‌تر بودند: غصب گسترده‌ی زمین که تا امروز نیز با الحاقات متعدد ادامه دارد. نیتان ترال، نویسنده و تحلیل‌گر خاورمیانه به ما می‌گوید که اسرائیل بیش از ۷۵ درصد زمین‌های فلسطینی‌های بومی را تصرف کرده که این امر یک «پروژه‌ی مستمر مصادره‌گری است». [۳۵]

هر مرحله از واقعه‌ی هفت‌دهه‌ای نکبت، با مقاومت تسلیم‌ناپذیر فلسطینی‌ها، آن هم به‌رغم موانع فراوان، مواجه شده است؛ مقاومتی که بسیاری اوقات تحت رهبری زنان، و نیز در مواردی به‌رهبری یهودیانی بوده که خشونت و بی‌عدالتی شدید صهیونیسم را محکوم می‌کنند. [۳۶] بسیاری از برجسته‌ترین روشن‌فکران یهودی در اواسط قرن بیستم در اروپا و ایالات متحده — مانند احد نعام، مارتین بوبر، هانس کوهن، آلبرت اینشتین و هانا آرنه — به‌شدت از فرم قومی-ناسیونالیستی‌ای که صهیونیسم به‌خودش گرفته بود، انتقاد می‌کردند و درعوض از نوعی صهیونیسم فرهنگی یا کشور دو-ملیتی در فلسطین حمایت می‌کردند. [۳۷]

یک گروه بیست‌وهشت نفری از روشن‌فکران چپ‌گرای یهودی در دسامبر ۱۹۴۸، نامه‌ای به نیویورک تایمز نوشتند و به سفر مناخیم بگین — رهبر یک حزب سیاسی راست‌گرای جدید در اسرائیل که بعداً به لیکود یعنی حزب بنیامین نتانیا‌هو و حزب جریان راست اسرائیل تبدیل شد — اعتراض کردند. در این نامه اشاره شده که، این به‌اصطلاح «حزب آزادی»، از «ایرگون زوال لئومی» (ایرگون) سر بر آورده، که یک سازمان تروریستی است که توسط بگین رهبری می‌شود و مسئول بدترین قتل‌عام‌ها و راندن‌های

فلسطینی‌ها از جمله کشتار هولناک‌شان در دیر یاسین است. امضاکنندگان این نامه نه تنها تمایلات فاشیستی و «روش‌های گانگستری» حزب را تقبیح نمودند، بلکه سکوت هم‌دستانه‌ی «رهبری ارشد صهیونیسم آمریکایی» را نیز محکوم کردند.[۳۸]

اعتراض به بی‌عدالتی‌ها و نقض قوانین بین‌الملل ناشی از تأسیس دولت صهیونیستی و سلب مالکیت از فلسطینی‌ها، از همان روزهای اولیه در سازمان ملل صاحب یک جایگاه شد. سازمان ملل متحد در سال ۱۹۴۷ کمیته‌ی ویژه‌ی فلسطین (UNSCOP) را تشکیل داد. این کمیته طرحی پیشنهاد کرد که به موجب آن فلسطین به دو کشور عربی و یهودی تقسیم می‌شد. اما کمیسیون فرعی حقوقی UNSCOP در گزارشش به مجمع عمومی، این‌گونه تشخیص داد که اجبار برای تقسیم فلسطین آن هم «برخلاف خواسته‌های بیان‌شده‌ی اکثریت جمعیتش» و فقط به منظور ایجاد یک «خانه‌ی ملی یهودیان»، امری «برخلاف اصول منشور [سازمان ملل]» و علی‌الخصوص اصل تعیین سرنوشت است. با این همه، مجمع عمومی با وجود اعتراض شدید هیئت‌های عربی، قطعنامه‌ی ۱۸۱ را در نوامبر ۱۹۴۷ تصویب کرد که بر اساس آن تقسیم اجباری، ۵۵.۵ درصد از زمین‌ها اختصاص یافت به یک‌سوم از جمعیت که اقلیت یهودی بودند و در آن زمان کمتر از ۷ درصد از مالکیت زمین‌ها را در اختیار داشتند. این طرح، تحت فشار کلیسای کاتولیک و کشورهای کاتولیک، شهر اورشلیم و روستاهای اطرافش را، به‌عنوان یک شهر بین‌المللی اعلام کرد که تحت حوزه‌ی استحفاظی سازمان ملل است. با این همه، نیروهای صهیونیستی این شرایط به ظاهر مساعد را تقریباً بلافاصله نقض کردند: طرح D را بر روی روستاهای فلسطینی اجراء نمودند و پس از اعلام یک‌جانبه‌ی کشور اسرائیل در ماه مه ۱۹۴۸، اورشلیم غربی را به‌هم‌راه «حدود ۱۰ هزار خانه‌ی فلسطینی و محتویاتشان» [به خاک اسرائیل] الحاق کردند.[۳۹]

قانون به‌مثابه‌ی جنگ حقوقی

دولت صهیونیستی در پی استقلال خودخوانده‌ی اسرائیلی‌های یهودی در ۱۹۴۸، شروع به اجراء استراتژی دوسویه‌ی خود برای تحکیم کنترل یهودیان بر فلسطین تاریخی کرد، آن‌هم از طریق: (۱) شبکه‌ای پیچیده از قوانین، سیاست‌ها و کردوکارها درباره‌ی این مسئله که چه کسی «متعلق به اینجا» است و عضو ملی یا شهروند است، و چه کسی «نفوذی» است، و چه کسی می‌تواند از حقوق مدنی استفاده کند؛ و (۲) زیرساختی عظیم از نظامی‌گری و سیستم نظارتی برای اجراء و پشتیبانی از این چارچوب‌های قانونی؛ که نامش می‌شد: دولت امنیتی اسرائیل. بین سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۴ اسرائیل این قوانین را تصویب و اجراء کرد:

• **قانون حق بازگشت ۱۹۵۰.** این قانون به‌طور خودکار برای تمام یهودیانی که در هر جای جهان باشند (چه از «مادری یهودی متولد شده باشند» و چه به یهودیت گرویده باشند)، ملیت یهودی و شهروندی اسرائیل را اعطا می‌کند — حتی به کسانی که خانواده‌شان هرگز در فلسطین زندگی نکرده است. این قانون، در همان حال، حق بازگشت برای فلسطینی‌های بومی را رد می‌کرد؛ یعنی فلسطینی‌های که خانواده‌های‌شان برای صدها سال در آن خاک سکونت داشتند. [۴۰]

• **قانون املاک غایبین ۱۹۵۰.** این قانون که تا دهه‌ی ۱۹۷۰ مدام مشمول اصلاحیه می‌شد، یک ابزوردیته‌ی اورولی است که به‌موجب آن فلسطینی‌ها، از جمله آن‌هایی که در اسرائیل یا سرزمین‌های فلسطینی اشغال‌شده در سال ۱۹۶۷ زندگی می‌کنند، «غایبین حاضر» تلقی می‌شوند، و عمدتاً از امکان بازپس‌گیری خانه‌های ربوده‌شده‌شان در اسرائیل و اورشلیم محروم هستند. [۴۱]

• **قانون ملیت ۱۹۵۲.** این قانون صرفاً فلسطینی‌های که بین سال‌های ۱۹۴۸ تا ۱۹۵۲ در اسرائیل باقی مانده‌اند را قادر می‌سازد تا شهروند اسرائیل شوند و بدین ترتیب تمام کسانی را که واقعه‌ی نکبت بیرون‌شان کرده یا به تبعیدشان کشانده بود، [از دریافت تابعیت] منع می‌کند. این دو قانون در کنار هم، ابزوردیته‌ی دیگری را ایجاد می‌کنند: «جداشدن ملیت یهودی از تابعیت اسرائیل». در عمل، چیزی به نام ملیت اسرائیلی وجود ندارد و در گذرنامه‌ها و کارت‌های شناسایی فقط «یهودی» یا «عرب» ذکر شده است. [۴۲]

• **قانون پیشگیری از نفوذ ۱۹۵۴.** این قانون هر فلسطینی را که به هر دلیلی اسرائیل را «ترک کرده» و ممکن است حق بازگشتش را برای بازپس‌گیری زمین‌ها و اموال دزدیده‌اش مطالبه کند، به عنوان «نفوذی» تعریف می‌کند. این قانون، یک دسته‌بندی جدید را ایجاد کرد که از سال ۲۰۰۸ برای بسیاری از گروه‌های طلب‌نشده و ناخواسته، مانند پناهجویان آفریقایی اعمال می‌شود.

سایر قوانین و احکام قضایی، محدودیت‌های شخصی و خانوادگی را به معماری آپارتاید اسرائیل اضافه کردند. اسرائیل پس از آغاز اشغالی که در سال ۱۹۶۷ [در جنگ ۶ روزه] انجام داد، به فلسطینی‌ها در بیت‌المقدس شرقی وضعیت «اقامت دائم» را اعطا کرد؛ وضعیتی قابل‌الغای که آن‌ها را به بیگانگانی در خانه‌ی خودشان تقلیل داد. این دولت برای بقیه‌ی فلسطینی‌های سرزمین‌های اشغالی فلسطین (OPT) نیز مدارک شناسایی مختص کرانه‌ی باختری و کارت شناسایی غزه را صادر نمود. این سیستم شناسایی بر تمام جنبه‌های زندگی فلسطینی‌ها، از شغل‌شان گرفته تا محل زندگی‌شان، تأثیر گذاشت. اسرائیل

درخواست‌های ملحق شدن دوباره‌ی خانواده‌ها به یک‌دیگر را، حتی برای فرزندان و همسران شهروندان فلسطینی، مرتباً رد کرد. در اثر این امر، خانواده‌ها یا اغلب از هم جدا شدند یا مجبور می‌شدند در قالب دو خانوار زندگی کنند. نادرا شلهوب-کوورکیان که استاد دانشگاه عبری اورشلیم است، نشان داده که چگونه پارانویای صهیونیستی درخصوص موردِ تهاجم یا غلبه واقع شدن توسط **دیگری**، [مفهوم] ازدواج را به ابزاری برای سرکوب و فشار تبدیل می‌کند، و به مهاجران آواره‌شده در داخل [کشور] انگ می‌زند که این‌ها به‌شکلی استعاری، متجاوزان به ملت هستند. [۴۳]

تاج این بنای قانونی که کنترل صهیونیست‌ها [بر فلسطینی‌ها] را تضمین می‌کند، قانون دولت-ملت یهودی است که در ژوئیه‌ی ۲۰۱۸ در کنست تصویب شد و هنوز (در اوایل سال ۲۰۲۱) توسط مخالفان فلسطینی و یهودی در دادگاه‌های اسرائیل هدف اعتراض قرار می‌گیرد. قانون ۲۰۱۸ که به عنوان نقطه‌ی اوج قوانین بنیادین اسرائیل در نظر گرفته شده است، مجموعه‌ای از اقدامات - اعم از فرهنگی، سیاسی، اجتماعی و زبانی - را مدون می‌کند تا به‌موجب این امر، هرچیز تحت کنترل اسرائیل را کاملاً یهودی‌سازی کند و آپارتاید را به‌طور مؤثر به قانون سرزمینی مبدل سازد. [۴۴]

از جمله مفاد این قانون، موارد زیرند:

- اعلام دولت اسرائیل به‌مثابه‌ی «دولت-ملت مردم یهود»، و تاکید بر این که در مرزهای این دولت، «حق تعیین سرنوشت ملی» بناست «منحصر به مردمان یهود» باشد.
- تبدیل کردن نمادهای ملی رسمی و روزهای تعطیل به موارد کاملاً یهودی (ستاره‌ی داوود، منورا، روز موسوم به روز استقلال، روز یادبود هولوکاست و غیره).
- اعلام «شهر اورشلیم یک‌پارچه و کامل به عنوان پایتخت اسرائیل»
- تبدیل زبان عبری به زبان رسمی دولت و در نتیجه تنزل جایگاه زبان عربی.
- نام بردن از «سکونت‌گاه‌های یهودیان [در اراضی اشغالی] به‌مثابه‌ی یک ارزش ملی» و وعده دادن مبنی بر این که دولت «تأسیس و توسعه‌ی آن‌ها را افزایش خواهد داد».

این شد که قانون دولت-ملت، حقوق فلسطینی‌ها را نه‌تنها برای تعیین سرنوشت نادیده گرفت، بلکه هم‌چنین برابری شهروندان فلسطینی [با یهودیان] را در سرزمین خودشان از آن‌ها سلب کرد. به‌علاوه که،

این قانون برای فلسطینی‌ها ساکن در سرزمین‌های اشغالی که هدف سکونت‌گاه‌سازی غیرقانونی هستند، بسیار زیان‌بار خواهد بود.

از زمانی که قانون دولت-ملت برای اولین بار پیشنهاد شد، مقاومت در برابر آن هم پیوسته بوده است. در جریان مناظرات در کنست که منجر به تصویب آن شد، احزاب عرب در تقابل با این قانون اصلاحاتی را پیشنهاد کردند که اسرائیل را به «دولتی برای همه‌ی شهروندانش» تبدیل می‌ساخت. اما بعد، آیلت شاکد، وزیر دادگستری، با استناد به جدایی میان تابعیت و ملیت در صهیونیسم، پاسخ داد: «اسرائیل یک کشور یهودی است. کشوری برای تمام ملت‌هایش نیست. این یعنی حقوق برابر برای همه‌ی شهروندان، اما نه حقوق ملی برابر».[۴۵] پانزده گروه و فرد مختلف — از جمله فلسطینی‌ها و یهودیان، دانشگاهیان و حقوقدانان، مزراحی‌ها، بادیه‌نشینان، حزب فهرست مشترک عربی، حزب یهودی مرتس، و [بنیاد] عداله — در پایان سال ۲۰۲۰ و در اوایل سال ۲۰۲۱ برای اعتراض به اثرات تبعیض‌آمیز و ضددموکراتیک قانون دولت-ملت به دادگاه عالی اسرائیل دادخواست دادند. در دادخواستی که عداله ارائه کرد، تاکید شده بود که شکست دیوان عالی در لغو کلی قانون، در اساس، «اصول یک رژیم آپارتاید را هم‌چون مبنایی برای نظام حقوقی اسرائیل تداوم می‌بخشد».[۴۶]

این نظام [قانونی] اسرائیلی نیز، مانند هر نظام قانونی دیگری که تسلط یک گروه بر گروهی دیگر را مدون می‌کند، به نیروی پلیس و خشونت تکیه دارد.[۴۷] امروزه، جنبه‌های مشهود دولت امنیتی اسرائیل در معرض دید هر بازدیدکننده‌ای است: افسران مسلح نیروی اشغال‌گر اسرائیل (IOF) در حال گشت‌زنی در خیابان‌ها؛ صدها ایست بازرسی و موانع دیگر بر سر راه جابه‌جایی؛ دیوار عظیم آپارتاید؛ و تمام چهره‌های نظامی‌گری در زندگی روزمره. هم‌چنین دژ فوق‌نظامی صهیونیسم نیز مانند دیگر رژیم‌های استعماری سکونت‌گزین و فاشیستی، دارای معانی عمیق روان‌شناختی و وجودی است. شلهوب-کورکیان «سیاست ترس» متصل به ذات قوه‌ی استعمار سکونت‌گزین را در نمونه‌ی اسرائیل، با چیزی مرتبط می‌داند که آن را الاهیات امنیت می‌نامد. این الاهیات امنیت مجموعه‌ای از عقاید است که، فرمان کتاب مقدس را که مبنی بر پیمان خدا با یهودیان است، به مَه‌ری بی‌چون‌وچرا تبدیل می‌کند که با برجسب «امنیت ملی» بر هر اقدام پلیسی، نظامی یا مصادره‌کننده‌ای که دولت می‌خواهد، زده می‌شود. [این الاهیات امنیت] هر فلسطینی یا «دیگری» را تروریست بالقوه می‌داند، حتی آن‌هایی که هنوز متولد نشده‌اند یا پیش از این مُرده‌اند (مشاهده کنید این کردوکار IOF را که اجساد فلسطینی‌های به قتل رسیده توسط سربازان اسرائیل

را به خانواده‌هایشان تحویل نمی‌دهد) و این در حالی است که این الاهیات، سکونت‌گزینان را به عنوان «برگزیدگان خدا» تدهین می‌کند. [۴۸]

با این همه، و به طرزی طعنه‌آمیز، دولت صهیونیستی به قربانیان فلسطینی خود وابسته است. شلهوب-کورکیان توضیح می‌دهد که، [این الاهیات امنیت] ضرورتی متناقض به وجود آورده است: هم نیاز به حذف یا جابه‌جایی جمعیت بومی دارد؛ و هم نیاز به حفظ آن‌ها دارد تا در مقام تهدیدی دائمی معرفی‌شان کند. بدون وجود فلسطینی‌های که دیگری محسوب می‌شوند، کل آپاراتوس امنیتی دیوارها، ایست‌های بازرسی، محیط‌های نظامی شده، تخصیص زمین — و اگر نگوئیم میلیاردها دلار در سال کمک نظامی ایالات متحده، و نیز صنعت جهانی امنیتی و نظارتی اسرائیل — دیگر منطق وجودی خود را از دست خواهد داد. مانند دیالکتیک ارباب و برده‌ی هگل می‌ماند: ارباب هرگز نمی‌تواند برده را به طور کامل حذف کند. اسرائیل بدون فلسطینی‌ها، مانند ارباب بدون برده، دیگر وجود نخواهد داشت.

دیگر نژادپرستی‌های صهیونیسم

درباره‌ی دیگر «دیگران» چه؟ از جمله آن یهودیانی که در پس‌زمینه‌ی اشکنازی بنیان‌گذاران اروپایی صهیونیسم شریک نیستند؟ هفتاد و سه سال اروپایی‌سازی و سفیدسازی اسرائیلی بودن، تبعیضی را در قبال مردمی از تبار آفریقایی و شامی نشان می‌دهد که صهیونیسم در آن با همه‌ی استعمارهای اروپایی غربی شریک است. منتقد فرهنگی و استاد دانشگاه نیویورک، الا شوهاستدلال می‌کند که «در حقیقت، اکثریت یهودیان [اهل خاورمیانه و شمال آفریقا] عامدانه صهیونیست نبودند؛ جای‌کن شدن آن‌ها در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ از فرهنگ‌های عربی که چندین نسل در آن زندگی کرده و رشد کرده بودند، برای آن‌ها نوعی «سلب‌عضویت» بود. خود شوهاست یکی از مهاجران عراقی یهودی بود که در میانه‌ی ناسیونالیسم عرب و پروپاگاندا‌ی صهیونیستی تحت فشار قرار گرفته بود. او «جای‌دهی توأم با دودلی» یهودیان عرب و «ابداع مزراحی‌ها» را آکنده از خسارت فرهنگی و قدرت‌زدایی می‌بیند. اما، در این جا هم مقاومت سربرآورد، با شکل‌گیری «پلنگ‌های سیاه» اسرائیلی در دهه‌ی ۱۹۷۰. [۴۹]

از ۱۹۴۸ تا میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰، وسواس اسرائیل برای دست‌یابی به برتری جمعیتی در برابر فلسطینی‌ها یک سیاست شیزوفرینیک را ساخت که طی آن ابتدا حدود یک میلیون یهودی از کشورهای یمن و مراکش و تونس و عراق و ایران جذب شدند و بعد، با استیصال تلاش شد تا آن‌ها، از طریق کردوکارهای زیست‌سیاسی‌ای که بسیاری ممکن است نسل‌کشانه تلقی‌شان کنند، «عربیت‌زدایی» شوند. مشهورترین

نمونه، که اکنون به خوبی مستند شده، هزاران کودک یمنی است که پزشکان و پرستاران و مددکاران اجتماعی اسرائیلی آن‌ها را از والدین‌شان دزدیدند و برای سرپرستی^{۵۰} تحویل یهودیان اشکنازی دادند. به والدین گفته می‌شد که نوزادشان در بیمارستان درگذشته، اما هرگز محل دفن یا گواهی فوت به آن‌ها تحویل داده نمی‌شد. تنها در فوریه‌ی ۲۰۲۱ بود که کابینه‌ی دولت اسرائیل رسماً در قبال این اعمال نفرت‌انگیز ابراز «اندوه» کرد و رأی به آن داد که تاوان‌هایی چشم‌گیر به خانواده‌های یمنی متأثر از این سیاست، پرداخت شود. [۵۰]

یک نمونه‌ی به همان اندازه آزارنده، با مهاجران اتیوپیایی مرتبط است. در دهه‌ی ۱۹۷۰، موساد کارزاری برای خارج کردن هوایی هزاران یهودی اتیوپیایی را به بیرون از اردوگاه‌های آوارگان سودان آغاز کرد و آن‌ها را به اسرائیل آورد. اما این اقدام در راستای افزایش تعداد مهاجران آفریقایی سیاه‌پوست، با نژادپرستی سفید اشکنازی به تعارض برخورد کرده است. زنان و مردان جوان اتیوپیایی برای خدمت در ارتش مناسب شمرده می‌شوند و اغلب، موقعیت‌های خط مقدم، به عنوان نگهبان در ایست‌های بازرسی، به آن‌ها داده می‌شود. اما جماعت یهودی اتیوپیایی، که اکنون حدود ۱۳۵ هزار نفر هستند، از آغاز ورودشان به اسرائیل در حوزه‌ی مسکن موضوع تبعیض بودند، نرخ بی‌کاری بالایی داشتند و مدارسشان مجزا بوده است. آن‌ها از نرخ بسیار بالاتر فقر رنج برده‌اند و در قبال وقایع مکرر خشونت پلیس در قبالشان، دست به اعتراض زده‌اند. در سال ۲۰۱۳، پس از افشا شدن موضوع^{۵۱} در یک کارزار جهانی رسانه‌ای، مقامات دولت اسرائیل وجود کردوکاری را در گذشته تأیید کردند که بنا به آن به زنان مهاجر اتیوپیایی در حال ورود به اسرائیل، داروی ضدبارداری جنجالی دیو-پرورا تزریق می‌شد، آن هم به نسبتی بسیار بیش از زنان اشکنازی، و بدون آگاهی کامل یا رضایت این زنان اتیوپیایی. پس از آن که مطالعات نشان دادند که نرخ رشد جمعیت در میان زنان اتیوپیایی اسرائیلی به دلایل نامعلوم به نصف رسیده، این کردوکار رسماً لغو شد. با این حال، نژادپرستی سفید هنوز با مسئله‌ی هدف جمعیتی افزایش تعداد یهودیان، فارغ از رنگ پوستشان، دست‌وپنجه نرم می‌کند. از این رو، اسرائیل صدها یهودی اتیوپیایی دیگر را هم در سال ۲۰۲۰ از منطقه‌ی درگیر جنگ تیگرای بیرون آورد. [۵۱]

هرچند اسرائیل در ۱۹۵۱ کنوانسیون حقوق پناهندگان سازمان ملل را امضا کرده است، هم‌گام با الگوی معمول این کشور در بی‌اعتنایی نسبت به قوانین بین‌المللی و حقوق بشر، پیوسته تعهداتی را که مبتنی بر این پیمان دارد نادیده گرفته است. وقتی از سال ۲۰۰۸-۲۰۰۹ موج تازه‌ای از پناهندگان آفریقایی از اریتره، سودان و ساحل عاج رفته‌رفته از طریق مصر وارد اسرائیل شدند، دادگاه‌ها، قانون‌گذاران و سیاستمداران

اسرائیلی همان ابزارهای طرد و محدودیت‌گذاری را که دهه‌ها بود علیه فلسطینی‌ها به کار می‌بردند، علیه آفریقایی‌ها، این «نفوذی‌ها»ی جدید، در پیش گرفتند. این هویت نژادی بود، و نه وضع سکونت یا در معرض آزار بودن در کشورهای مبدأ، که جایگاه حقوقی این پناهندگان را معین، و حقوق و تحرک و حتی توانایی زنده ماندنشان را محدود می‌کرد.

در اواخر ۲۰۰۷، کنست الحاقیه‌ای را به «لایحه‌ی منع نفوذ» تصویب کرد که اجازه‌ی اخراج پناهندگان آفریقایی را به کشورهای مبدأشان (هم‌چون سودان، که در آن بسیاری با تهدید به کشته شدن مواجه بودند) یا به یک کشور ثالث با فرهنگی غریبه (هم‌چون رواندا)، صادر می‌کرد. دیگر پناهندگان، در شرایطی دورافتاده و سرکوب‌گرانه در زندان حولت در صحرا نگهداری می‌شدند، با این هدف تصریح شده که، چنان‌که وزیر سابق کشور سابق اسرائیل گفت، زندگی‌هایشان «چندان رقت‌انگیز شود که خودخواسته کشور را ترک کنند». موسیقی‌دان و نویسنده‌ی دانمارکی اسرائیلی، جاناتان اوفیر، که اغلب درباره‌ی سیاست‌های نژادپرستانه‌ی اسرائیل می‌نویسد، بیان می‌کند که قلدری‌های مکرر ترامپ درباره‌ی مهاجران رنگین‌پوست و «کشورهای گه‌دونی» ممکن است مستقیماً از کتابچه‌ی دستورالعمل‌های فهرستی از مقامات بلندپایه‌ی اسرائیلی تهیه شده باشد که سال‌هاست پناهندگان آفریقایی را نفوذی و «سرطانی در تن» نامیده‌اند.



سیر از دست رفتن زمین‌های فلسطینی به تبع استیلای صهیونیستی و استعمار سکونت‌گزین، از ۱۹۴۸ تا ۲۰۱۸. (طرح گرافیکی از دیوید براگین).

اما آفریقایی‌هایی که در اسرائیل بودند در برابر اخراج مقاومت کردند و در ۲۰۱۸ خودشان را بیرون از کنست زنجیر نمودند و یک «حراجی برده»ی ساختگی اجرا کردند تا به رفتار غیرانسانی‌ای که با آنان می‌شد اعتراض کنند، و بدین ترتیب توجه رسانه‌های اجتماعی در جهان را جلب کردند. [۵۲]

مصادره‌ی زمین و الحاق خزنده

چنان که عنوان کتاب جاری تلویحاً اشاره می‌کند، پروژه‌ی صهیونیسم همیشه معطوف به مصادره و کنترل زمین بوده است. هم‌چنان که ادوارد سعید بیان داشت، این مسئله که مردمی دیگر، از مدت‌ها پیش بر این زمین ساکن بوده‌اند و آن را پرورش داده‌اند، یک مزاحمت بود، یک مسئله؛ و این که یهودیان اسرائیلی در قریب به سه‌ربع قرن چطور به این مسئله پرداخته‌اند، بخشی اساسی از قصه‌ی اسرائیل است. جنگ ۱۹۶۷ نقطه‌عطفی اساسی بود، که به‌مثابه‌ی پیروزی‌ای برای نیروهای صهیونیست و **نکسه**، یا صدمه‌ای برای فلسطینی‌ها تلقی شد. در نتیجه‌ی جنگ، کنترل قلمروهای فلسطین‌نشین که تحت حوزه‌ی استحفاظیه‌ی اردن و مصر بودند، به دست اسرائیل افتاد: کل کرانه‌ی باختری و نوار غزه، و همین‌طور اورشلیم شرقی، جولان در سوریه و شبه‌جزیره‌ی سینا (که بعداً به مصر بازگردانده شد). صدها هزار فلسطینی دیگر آواره شدند و به پناهندگانی در داخل و در خارج بدل شدند. چیزی که رسماً یک «اشغال» نظامی بود، که ظاهراً بنا بود موضوع آن‌چه در حقوق بین‌الملل «قانون اشغال جنگی» شناخته می‌شود قرار بگیرد، در این‌جا آغاز شد؛ و چیرگی اسرائیل بر مصر در جنگ، یک بار برای همیشه، این کشور را «به‌مثابه‌ی یک نیروی نظامی پرتوان» در عرصه‌های بین‌المللی تثبیت کرد. [۵۳]

هرچند مقامات اسرائیلی در مباحثات دیپلماتیک و سازمان ملل اصرار داشتند که جنگ ۱۹۶۷ و آورده‌های سرزمینی آن اساساً دفاعی بوده‌اند، به‌نظر نمی‌آید پریشی در این باره وجود داشته باشد که برای اسرائیل، هدف مشخص، گسترش سرزمینی بود. از سال ۱۹۶۷، اسرائیل سیاست‌های متنوعی را برای مصادره‌ی زمین و کنترل کاربری آن به کار گرفته است، از جمله اعلان یک زمین به عنوان زمین دولتی، به عنوان یک منطقه‌ی بسته‌ی نظامی، یا یک ناحیه‌ی طبیعی حفاظت‌شده. این کردوکارها، در معارضه با حقوق بین‌الملل و منشور سازمان ملل، همواره یکی از ابزارهای اصلی وسعت‌دهی صهیونیستی بوده‌اند، حتی در آن نواحی که به‌ظاهر فلسطینی محسوب می‌شده‌اند. [۵۴]

پیمان اسلو چارچوبی مبتنی بر حوزه‌های اجرایی ایجاد کرد که کرانه‌ی باختری را به‌استثنای اورشلیم شرقی الحاق شده [توسط اسرائیل]، به سه ناحیه تقسیم می‌کرد. ناحیه‌ی A، که کاملاً تحت کنترل مرجعیت فلسطینی [۵۵] بود و حدود ۱۸ درصد از کرانه‌ی باختری را تشکیل می‌داد؛ ناحیه‌ی B، که در آن بنا بود ظاهراً مرجعیت فلسطینی اداره‌ی مدنی را بر عهده داشته باشد، اما در عمل و حداقل از سال ۲۰۰۰، اسرائیلی‌ها کنترل کامل را بر عهده دارند؛ و ناحیه‌ی C، که بالغ بر ۶۰ درصد کرانه‌ی باختری را شامل می‌شد و در آن‌جا، تا تعیین تکلیف «مذاکرات وضعیت نهایی»، که همیشه و همیشه به تأخیر می‌افتد،

اسرائیل تقریباً کنترل کامل را بر عهده دارد. این ترتیبات نابرابر، که توسط پلیس و برتری نظامی اسرائیل بر تمام ناحیه اعمال می‌شود، عملاً پوششی شده است برای:

- توسعه‌ی سکونت‌گاه‌های غیرقانونی در سرتاسر ناحیه‌ی C و اورشلیم شرقی و اخراج فلسطینی‌ها از خانه‌ها و زمین‌هایشان.

- ساختن جاده‌های میان‌بری که به سکونت‌گران قدرت تحرک عمودی و افقی را در سرتاسر قلمرو می‌دهد و اتصال مستقیم به اسرائیل را برایشان فراهم می‌کند و در همان حال این قلمرو را هرچه بیش‌تر و بیش‌تر تکه‌تکه می‌کند و تحرک و دسترسی فلسطینی‌ها را محدود می‌سازد.

- رد پیوسته‌ی مجوز ساخت‌وساز یا نوسازی برای فلسطینی‌ها، اجبار آن‌ها به ساخت‌وساز «غیرقانونی» و بدین ترتیب قرار دادن خانه‌ها و زیرساخت‌ها و دیگر بناهای آن‌ها در معرض تخریب، به‌طوری که گاهی آن‌ها را ملزم به آن می‌کند که عمل تخریب بنا را هم خودشان انجام دهند. [۵۶]

- الحاق غیررسمی بخش‌هایی از دره‌ی حاصل‌خیز اردن و ناحیه‌ی دریای مُرده [به اسرائیل] و

- هدف قرار دادن مستمر جماعت‌های بادیه‌نشین برای ویران‌سازی بولدوزری و انتقال اجباری از کرانه‌ی باختری، هرچند که بادیه‌نشینان گاه و بیگاه مقاومت کرده و از نو ساختمان‌سازی می‌کنند. [۵۷]

دیوار آپارتاید، که دیوان دادگستری بین‌المللی آن را غیرقانونی می‌داند، در پیرامون و درون کرانه‌ی باختری زیگ‌زاگ می‌کند و خودش یکی از ابزارهای الحاق زمین است. ساخت این دیوار در ۲۰۰۳ و پس از انتفاضه‌ی دوم آغاز شد و هنوز ادامه دارد، و انتظار می‌رود که طول آن در نهایت به ۴۴۰ مایل برسد. در برخی مکان‌ها، دیوار حتی تا یازده مایل به درون کرانه‌ی باختری می‌آید و آن را برش می‌زند و عملاً سطح وسیعی از قلمروهای فلسطینی را [به اسرائیل] الحاق کرده و حدود ۲۵ هزار فلسطینی را از زمین‌ها، دهکده‌ها و خانه‌هایشان جدا می‌سازد. جسمانیّت همواره نمایان این دیوار، بدل به برجسته‌ترین نماد آپارتاید اسرائیل «و مفهوم امنیت استعماری، سرزمینی و جمعیتی آن» شده است. [۵۸] با این حال، خود این دیوار هم بدل به جایگاهی برای مقاومت گشته، و سطح آن از یک سر تا آن سر، بزرگ‌ترین گالری گرافیتی و هنر اعتراضی رنگارنگ در جهان است.

چیزی که بیش از این، زندگی فلسطینی‌ها در سایه‌ی سکونت‌گاه‌های مدام توسعه‌یابنده‌ی غیرقانونی را به خطر می‌اندازد، خود سکونت‌گزینان هستند. در سال‌های اخیر، حدود ۳۷ برون‌پایگاه سکونت‌گزین [۵۹]،

بدون مجوز در کرانه‌ی باختری بنا شده‌اند. مراجع اسرائیلی هیچ کاری برای برچیدن این بناهای غیرقانونی انجام نمی‌دهند و دستِ آخر هم با استفاده از بهانه‌ی مرسومِ «زمین دولتی» آن‌ها را تأیید می‌کنند. تلاش فلسطینی‌ها برای ارائه‌ی شکواییه به پلیس اسرائیل درباره‌ی خرابکاری و آزارگری به‌ندرت منجر به اتهامات کیفری [علیه عاملان] می‌شود. سکونت‌گزینان که عملاً مصونیت یافته‌اند، به‌طور منظم به روستاهای فلسطینی‌ها حمله می‌کنند، حیواناتشان را در آن روستاها به چرا می‌برند، در آب‌های آنان شنا می‌کنند و ساکنان این روستاها، و به‌ویژه زنان را آزار می‌دهند. [۶۰] دولت اسرائیل، با فضا دادن به این تهاجمات، می‌تواند بدون یک حکم رسمی، در عمل به الحاق بالفعل [زمین‌های فلسطینی‌ها] دست پیدا کند. در حقیقت نیشان ثرال این‌گونه استدلال کرده که سکونت‌گزینانِ کرانه‌ی باختری و اورشلیم شرقی با چنان احساسی از ذی‌حق بودن در زمین‌های ربوده‌شده‌شان ساکن می‌شوند که کاملاً هم‌سان با یهودیان اسرائیل در سال‌های پیش از ۱۹۶۷ است. این واقعیت، «افسانه‌ی رژیم‌های مجزا» را بی‌اعتبار می‌کند و نشان می‌دهد که از رود تا دریا، فقط یک نظام واقعی قدرت و آپارتاید است که وجود دارد. [۶۱]

در حقیقت، کل تاریخِ نکتِ مستمر، قصه‌ای از نابودسازی و جای‌گزینی است، هم در نواحی شهری و هم روستایی. چنان‌که روزنامه‌نگارِ هآرتص، عمیرا هاس، استدلال کرده «سمن‌های راست‌گرای زمین‌قاپ با یک پوسته‌ی مذهبی و مسیحایی» هم‌چون شاخه‌ای غیررسمی از دولت کار می‌کنند و کمک می‌کنند تا سیاست‌های مقامات و دادگاه‌های اسرائیل برای تخلیه‌ی فلسطینی‌ها از زمین‌ها و خانه‌هایشان — که مدت‌هاست در اختیارشان بوده — تحقق یابد. مثلاً، در محله‌ی شرقی اورشلیمی شیخ جراح، دهه‌هاست که سازمان‌های سکونت‌گزین دست‌راستی تلاش کرده‌اند ساکنان فلسطینی را از خانه‌هایشان بیرون و آن‌ها را با سکونت‌گرانِ یهودی جای‌گزین کنند. در بهار ۲۰۲۱، حدود ۶۷ بزرگ‌سال و کودک به‌اجبار از این محله آواره شدند و هنوز ده‌ها خانواده‌ی دیگر با خطر فوریِ تخلیه مواجهند. [۶۲] با این حال اما، فلسطینی‌ها از قرار گرفتن در جایگاه قربانی سر باز می‌زنند و به مقاومت ادامه می‌دهند. وقتی دادگاه عالی اسرائیل حکم کرد که شش خانواده که در معرض تخلیه بودند، باید با سکونت‌گزینان «به توافق برسند» تا مستأجرِ آن‌ها شوند، یک کارزار شبکه‌های اجتماعی با هشتگ **SaveSheikhJarrah** منجر به وقوع هزاران تظاهرات در سرتاسر فلسطین و گرداگرد جهان، از جمله در کنگره‌ی آمریکا شد. خانواده‌های تهدیدشده‌ی فلسطینی اعلام کردند که چنین ترتیبی را «قاطعانه رد» می‌کنند: «این‌ها خانه‌های ما هستند و سکونت‌گزینان صاحب‌خانه‌های ما نیستند... ما به کارزار بین‌المللی مان برای متوقف کردن این پاک‌سازی قومی ادامه خواهیم داد.» [۶۳]

نظامی گری، حبس و بی عدالتی کیفری

نظام بی عدالتی کیفری دوسطحی اسرائیل، خود یکی از رسواترین نمونه‌های آپارتاید اسرائیلی است. فقط اسرائیلی‌های یهودی، به شمول سکونت‌گزینان، موضوع قوانین عادی مدنی و حتی کیفری‌اند؛ در مقابل، تمامی فلسطینی‌ها، موضوع یک قانون مجزای نظامی هستند که در آن سربازان و محکمه‌های نظامی، خود به قاضی، هیأت‌منصفه و مجری حکم بدل می‌شوند. نرخ مستندسازی‌شده‌ی محکومیت فلسطینی‌ها پس از بازداشت، ۹۹ درصد است. به‌علاوه، تحت قانون نظامی اسرائیل، هر فلسطینی، از جمله کودکان را می‌توان برای دوره‌ی مدت پیشامحاكمه به «حبس مدیریتی» برد و بدون هیچ‌گونه تفهیم اتهام، تا ۷۵ روز نگه داشت. در طول این مدت، بازداشت‌شدگان در معرض بدرفتاری فیزیکی و کلامی قرار می‌گیرند؛ از جمله شکنجه، ضرب و شتم، حبس انفرادی، اعتراف اجباری و منع از ملاقات به مدت چند هفته یا چند ماه مداوم.

اسرائیل نیز همچون ایالات متحده یک حکومت زندان‌بنیاد است، که در آن واقعیت و تهدید مداوم زندان دسته‌جمعی به عنوان شکلی فراگیر از کنترل زیست‌سیاسی بر جمعیت‌های «اقلیت»، کار می‌کند. از سال ۱۹۶۷، حدود ۸۰۰ هزار فلسطینی بازداشت و محبوس شده‌اند؛ معادل ۲۰ درصد کل جمعیت فلسطینی‌ها و ۴۰ درصد همه‌ی مردان [۶۴]. این بدان معناست که عملاً همه‌ی خانواده‌های فلسطینی عضوی دارند که یا اکنون در زندان است و یا پیش از این در زندان بوده، و مبارزه علیه نظام جزایی پرده‌پوشی اسرائیل از کلیت مبارزه‌ی فلسطینی‌ها برای آزادی، جداکردنی نیست. در نتیجه، اعتصاب‌غذاهای دوره‌ای زندانیان مدت‌هاست یکی از رایج‌ترین و پرکاربست‌ترین شکل‌های مقاومت مردمی فلسطینی‌ها بوده‌اند، که مادران و دیگر اعضای خانواده، کنش‌گران و سازمان‌ها از طریق راه‌پیمایی، صدور بیانیه و تجمع در چادرهای حمایت از اعتصاب، با آن‌ها اظهار هم‌بستگی می‌کنند.

در مسئله‌ی کودکان، بی‌رحمی اسرائیل در نقض حقوق بشر بی‌هم‌تا است. این کشور تنها کشوری در جهان است که به‌طور ساختاری هر ساله بین ۵۰۰ تا ۷۰۰ کودک با سنی به‌قدر ۱۲ سال را در دادگاه‌های نظامی هدف تعقیب قضایی قرار می‌دهد. کودکان بازداشتی در معرض عذاب جسمی و روانی قرار می‌گیرند، از والدین و وکلا جدا داشته می‌شوند، و متحمل ضرب و شتم، حبس انفرادی و اعترافات اجباری می‌شوند [۶۵]. در حقیقت، نظام بی‌عدالتی کیفری اسرائیل تا مغز استخوان خانواده‌های فلسطینی نفوذ می‌کند و زندگی هرروزه‌ی آنان را به یک وضعیت محاصره بدل می‌کند. فرایند محبوس‌سازی، مصادیق نقض حقوق بشری را که توحشی در قبال کل یک خانواده یا جماعت محسوب می‌شوند، عادی‌سازی می‌کند. سربازان به‌طور

منظم، شبانه تهاجم‌هایی انجام می‌دهند، با سگ و لیزر وارد خانه می‌شوند و به دنبال «مزنونین» می‌گردند، به کودکان تروما وارد می‌کنند و اشخاص را به بازداشتگاه‌های ناشناخته می‌برند. در یک نمونه، در ۲۰۲۱، یک پسر فلسطینی ۱۷ ساله با یک مسئله‌ی پزشکی حیاتی که جانش را به خطر می‌انداخت، به دستور دادستان نظامی مجدداً بازداشت شد و به شش ماه حبس مدیریتی بابت آن که ادعا شده بود سنگ پرتاب کرده، محکوم شد؛ اتهامی که یک اتهام رایج علیه پسران فلسطینی است. [۶۶]

اسرائیل به خود می‌بالد که پیش‌رفته‌ترین فناوری‌های سیستم‌های نظارتی را توسعه داده — دوربین و بیومتریک و جاسوس‌افزارهای تنیده شده در اپلیکیشن‌های شبکه‌های اجتماعی و پهپادها — تا بتواند شورش‌گری و آنچه را که تهدید فراگیر تروریسم می‌داند، کنترل کند. اما در واقع، هدف اصلی این فناوری‌ها، جدای از بازار جهانی دولت‌های ملی و نیروهای پلیس نظامی‌شده‌ی محلی، همین فلسطینی‌هایی‌اند که زندگی روزمره‌شان را در پیش می‌گیرند. [۶۷] این نظارت و نظامی‌سازی زندگی هرروزه، بر سر هر راه و چاه، خود را به رخ کودکان فلسطینی می‌کشد: ترس مدام از تهاجم‌های شبانه یا بازداشت والدین و برادران و خواهران و دوستان؛ اسیر شدن به یک محله‌ی محدود یا خیابان‌های باریک و شلوغ اردوگاه‌های آوارگان، بدون هیچ فضایی برای بازی کردن؛ و بیش از هر چیزی، ضرورت هشپاری و چابکی دائم. به‌عنوان مثال، سربازان می‌توانند دخترانی را که پیاده به سمت مدرسه می‌روند آزار و اذیت کنند، حتی به کلاس‌هایشان وارد شوند و معلمانشان را بازداشت کنند. شلهوب-کوورکیان این ارتکاب خشونت بر کودکان را که عملاً زندانی‌سازی آن‌هاست «سیاستِ کودکی‌ربایی» نامیده است. او، از خلال مصاحبه با ده‌ها کودک فلسطینی ساکن اورشلیم شرقی، اثرات بی‌رحمانه‌ی خشونت بر قابلیت آن‌ها برای رشد و بالیدن عاطفی و آموزشی را مستند کرده است. [۶۸]

علاوه بر کودکان، برای بزرگ‌سالان فلسطینی هم شیوه‌هایی که استعمار سکونت‌گزین از طریق آن به خانه‌ها و محلاتشان نفوذ می‌کند، مسئله‌ای عمیقاً شخصی است. فلسطینی‌ها ساکن ناحیه‌ی C که توسط سکونت‌گاه‌های یهودی محاصره شده‌اند، روزانه هدف آزار و حمله قرار می‌گیرند؛ در حالی که سربازان نیروهای اشغال‌گر اسرائیل و مقامات اسرائیلی تظاهر به بی‌اطلاعی می‌کنند. باندهای سکونت‌گری راست‌گرا هم‌چون تاگ محیر (دنبال‌کنندگان تروریست صهیونیست از دنیا رفته، مؤیر کاهان)، اقدامات خراب‌کارانه بر دیوار خانه‌ها و مساجد انجام می‌دهند، و با اسپری رنگ آن‌ها را با شعارهای اسلام‌هراسانه‌ی قبیح می‌پوشانند. حضور وحشت‌آفرین این گردن‌کلفت‌های سکونت‌گزین در جاده‌ها، که به بازرسی‌های مداوم سربازان نیروی اشغال‌گر اسرائیل و دوربین‌های نظارتی اضافه می‌شوند، در زنان فلسطینی تحت

اشغال احساسی ایجاد می‌کند مبنی بر این که آنان مدام تحت تعقیب‌اند، شکار می‌شوند و بدین ترتیب در خانه‌های خودشان زندانی شده‌اند.[۶۹] در نواحی روستایی و بادیه‌نشین، سکونت‌گزینان محصولات فلسطینی‌ها را آتش می‌زنند، درختان زیتون را می‌برند، چاه‌ها را مسموم می‌کنند و آب را از آب‌انبارهای روستا منحرف می‌کنند و موجب ایجاد کمبود مزمن می‌شوند. یک کشاورز فلسطینی در ناحیه‌ی C که دهکده‌اش با سرقت آب مواجه شد، توضیح می‌دهد که فلسطینی‌ها برای کندن چاهی برای خودشان باید مجوز بگیرند؛ مجوزی که تقریباً هرگز داده نمی‌شود. او با خشم ضجه می‌زند: «اما این زمین ماست. ما برای زندگی کردن روی زمین‌مان نباید مجبور باشیم مجوز بگیریم. می‌خواهیم زندگی کنیم.» [۷۰]

در دوره‌های افزایش تنش، که معمولاً حوالی مناسبت‌های مهم رخ می‌دهد، هم‌دستی نیروهای پلیس اسرائیل و افراطیان راست‌گرای یهودی کاملاً علنی می‌شود. وقایع رمضان ۲۰۲۱ انعکاسی بود از نمونه‌های پرشمار پیشین ترکیب خشونت دولتی و خشونت غیررسمی. ابتدا، به بهانه‌ی حفظ نظم، پلیس راه‌بندان‌ها و ایست بازرسی‌هایی گرداگرد پله‌های دروازه‌ی دمشق در شهر کهنه مستقر کرد، جایی که فلسطینی‌ها به‌طور معمول در شب‌های رمضان در آنجا جمع می‌شوند. سپس باندهایی از قلدرهای جوان یهودی، که از طریق گروه راست افراطی لهاوا سازمان‌دهی شده بودند، شروع کردند به غریدن در خیابان‌های شهر کهنه، شعار «مرگ بر عرب» سر دادن، هجوم بردن به خانه‌های فلسطینی‌ها، و به وحشت انداختن عابران و کودکان. به بیان یک ساکن فلسطینی، «پلیس راه را برای سکونت‌گزینان باز کرد و راه دسترسی ما به خانه‌هایمان را سد کرد»، وضعیتی «بسیار ترسناک و نگران‌کننده». وقتی فلسطینی‌ها مسلمان جمع شدند تا در سومین مکان مقدس‌شان، مسجدالاقصی، نماز بخوانند، مکرراً هدف حمله‌ی نیروهای اسرائیلی قرار گرفتند که منجر به مجروحیت و بستری شدن صدها فلسطینی شد. چرخه‌ی خشونت با بمباران اسرائیل و کشتن حدود ۲۴۳ غیرنظامی، از جمله ۶۷ کودک، در غزه ادامه پیدا کرد؛ بمبارانی که پاسخی بود به شلیک راکت از جانب حماس که ده بزرگ‌سال و دو کودک اسرائیلی را کشته بود؛ و جوانان صهیونیست یهودی، باز بر آن شدند که در سرتاسر شهر کهنه راه‌پیمایی کنند.[۷۱] به این طریق، باندهای سکونت‌گزینان هم‌چون شبه‌نظامیان خصوصی تمام رژیم‌های فاشیستی، به «شاخه‌های خصوصی دولت» و سرانجام به «ابزاری برای سلب مالکیت» تبدیل شدند.[۷۲] نکبت ادامه دارد، و هدف آن این است که همه‌ی فلسطینی‌ها را از اورشلیم بیرون براند.

بی‌ثباتی نهادینه، مرگ آهسته و زجر غزه

بسیاری از منتقدان سیاست‌های اسرائیل راه‌بردی طولانی‌مدت را مشاهده کرده‌اند که برخی آن را «مرگ آهسته» می‌نامند، فرایند خشکاندن انرژی و اراده‌ی فلسطینیان برای مقاومت یا ماندن در فلسطین که از خلال سیاست‌ها و کردوکارهای آزار، ارباب و خشونت‌ی که پیشتر توصیف شد، اعمال می‌شود. به عنوان مثال، مکرراً، آنانی که درگیر مقاومتِ فعال هستند، با سیاست‌هایی مواجه می‌شوند که مبتنی است بر شلیک به قصد کشتن یا شلیک به قصد معلول کردن، که طی آن سربازان نیروهای اشغال‌گر اسرائیل به‌گونه‌ای پای معترضان را هدف می‌گیرند که آن‌ها را فلج یا بی‌زانو کند. نویسندگان و نظریه‌پرداز نظریه‌ی کوئیر، یاسبیر پوآر، استدلال می‌کند که «کردوکار مداومِ علیل کردن» یا «اجازه‌ی مردن ندادن» به مقامات اسرائیلی اجازه می‌دهد ادعا کنند که در حال ارتکاب نسل‌کشی نیستند، بلکه اتفاقاً دارند در حمله به غیرنظامیان فلسطینی خویشتن‌داری را به کار می‌بندند. [۷۳] این سیاست در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، در انتفاضه‌ی اول سوء‌شهرت یافت، که طی آن اسحاق رابین خواهان خُرد کردنِ مفاصل فلسطینی‌ها شد. همین سیاست، باز در راه‌پیمایی بزرگ بازگشت در سال‌های ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹ بارزتر شد که در آن نه تنها صدها نفر با شلیک تک‌تیراندازهای اسرائیلی کشته شدند، بلکه ده‌ها و ده‌ها نفر هم به‌طور دائم فلج، کور یا علیل گشتند. [۷۴]

بی‌پرده‌ترین تمثال سیاستِ استعماریِ فرسوده‌سازی، انسانیت‌زدایی و مرگ آهسته از جانب اسرائیل، نوار غزه است. در سال‌نگاشت‌های پرونده‌ی تاریخیِ استعمارِ نژادپرستانه‌ی سکونت‌گزین، غزه به‌مثابه‌ی یک تناقض هراس‌انگیز آشکار می‌شود. اسرائیل مدعی است که اشغال آن‌جا را در ۲۰۰۵ رسماً پایان داده است؛ با این حال نظامی که می‌توان آن را حاکمیتِ استعماریِ با کنترل از راه دور نامید، از طریق چهار حمله‌ی بزرگ مقیاس به آن منطقه و نیز اعمالِ حصر تقریباً پانزده‌ساله به‌مثابه‌ی یک مجازات دسته‌جمعی، ادامه یافته است (آن چهار حمله از این قرارند: عملیات سرب گذاخته در سال‌های ۲۰۰۸ و ۲۰۰۹، عملیات ستون دفاعی در ۲۰۱۲، عملیات تیغه‌ی حفاظتی در ۲۰۱۴ و از سرگیری بمباران‌ها در ۲۰۲۱). [۷۵] نه‌تنها بمباران‌های مکرر اسرائیل ۱۵۰۲۵۸ ساختمان را ویران کرده و ده‌ها هزار غیرنظامی را آواره کرده و کشته، به‌علاوه، اسرائیل تمام راه‌های ورود و خروج به غزه را کنترل می‌کند، بر واردات غذا و محصولات پزشکی و منابع ساختمانی محدودیت می‌گذارد، و دسترسی به برق را به چند ساعت در روز محدود می‌کند. در نتیجه‌ی این حصر و آن حملات، اکنون بیش از ۹۰ درصد آب غزه غیرقابل‌شرب است و بنا به گفته‌ی مقامات سازمان ملل متحد، شرایط زندگی در آن‌جا زیست‌ناپذیر شده است. [۷۶]

اشاره به غزه به عنوان بزرگ‌ترین زندانِ روباز جهان، که دیگر تا الان تقریباً به یک کلیشه بدل شده، عیناً یک حقیقت را بازنمایی می‌کند. حدود دو میلیون ساکن، که اکثر آنان آوارگانِ درون‌مرزیِ باقی‌مانده از نکتب هستند، به‌صورت فشرده‌شده در قلمرویی که تنها اندکی بیش از ۱۴۰ مایل مربع وسعت دارد، زندگی می‌کنند. آن‌ها تقریباً هرگز نمی‌توانند از طریق «دو ایست‌بازرسی شدیداً کنترل شده در شمال و جنوب» مجوز خروج دریافت کنند، چه برای دلایل درمانی، چه برای سفر و چه برای دنبال کردن تحصیلات. اقدام بدون مجوز برای فرار، چه از طریق دریا و چه از طریق «محوطه‌ی حصارکشی به شدت حفاظت‌شده» در مرز اسرائیل، به معنای مرگ حتمی خواهد بود.[۷۷] به این ترتیب، آدمی به این صرافت می‌افتد که پرسد غزه چه کارکرد قابل‌تصور برای آپارتاید اسرائیل دارد؟ آیا زمین‌تربینی برای عملیات نظامی است؟ به بیان استاد دانشگاه و بنیان‌گذار «معماری استعمارزدا»، ایال وایزمن، غزه «یک آزمایشگاه» برای آزمایش کردن «همه‌جور فناوری، مهمات و ابزارهای حقوقی و انسان‌دوستانه‌ی کنترل‌گر جدید» است، و البته بیش از همه، مکانی است برای آزمودن «سرحدات خشونت» که یک دولت می‌تواند «به نام «جنگ علیه تروریسم»» اجازه‌ی اعمال آن را بیابد.[۷۸]

در زمانی که این کتاب در مرحله‌ی آماده‌سازی بود، جهان داشت پاندمی هولناک و پروس کرونا را از سر می‌گذراند که میلیون‌ها نفر را کشت و بسیاری از اقتصادها و نظام‌های درمانی را به ورطه‌ی ویرانی کشاند. کووید-۱۹ و بحران متعاقب آن که حول توزیع واکسن شکل گرفت، نابرابری‌های عظیم در نظام بهداشت و درمان را، هم در درون و هم بین کشورها، در سطح جهان، نشان داد. این امر، در هیچ‌کجا بیش‌تر از بستر آپارتاید اسرائیلی، و خصوصاً آپارتاید درمانی، خود را بی‌پرده نمایان نکرد؛ جایی که در آن، دهه‌ها «توسعه‌زدایی» استعماری در زمینه‌ی درمان سرپایی، خصوصاً در غزه، از پیش فلسطینی‌ها را با کمبود بحرانی تأسیسات درمانی قابل‌استفاده، داروهای ضروری و زیرساخت‌های لازم برای کارکرد نظام درمانی مواجه کرده بود.[۷۹]

با افزایش نرخ ابتلا و مرگ، هم در بین فلسطینی‌ها و هم در بین یهودیان اسرائیلی، در پاییز و زمستان سال‌های ۲۰۲۰ و ۲۰۲۱، اسرائیل به‌سرعت خرید و توزیع واکسن را شتاب بخشید و بابت بلندپروازانه‌ترین و پرسرعت‌ترین کارزار توزیع واکسن در جهان موضوع تحسین گسترده‌ی رسانه‌ای قرار گرفت – البته توزیع برای شهروندانش، به‌شمول سکونت‌گزینانی که در سکونت‌گاه‌های غیرقانونی در کرانه‌ی باختری زندگی می‌کردند. تا اوایل ۲۰۲۱، اسرائیل بیش از نیمی از شهروندان یهودی‌اش را واکسینه کرده بود، اما درصد ساکنان فلسطینی واکسینه شده در اورشلیم شرقی به مراتب کم‌تر بود. گذشته از فلسطینی‌ها اورشلیم

شرقی، این اقدام، به‌تمامی، آن پنج میلیون فلسطینی‌ای را که در کرانه‌ی باختری و نوار غزه زندگی می‌کردند، مستثنی کرد. سرانجام، دولت اسرائیل، آن هم با بی‌میلی و تحت فشار شدید داخلی و خارجی، موافقت کرد که واکسن را به حدود ۱۳۰ هزار فلسطینی‌ای که با دستمزد پایین در مراکز ساختمان‌سازی و کارخانه‌ها در اسرائیل و سکونت‌گاه‌های اسرائیل کار می‌کنند، ارائه نماید. [۸۰]

بی‌عدالتی‌های واضح در برنامه‌ی توزیع واکسن در اسرائیل به‌سرعت منجر به ابراز خشمی بین‌المللی شد. بیش از یک‌صد سازمان مردم‌نهاد فلسطینی و گروه حقوق‌بشری با همراه شدن متخصصان درمانی بین‌المللی، یک دسته‌ی قدرت‌مند در میان نمایندگان حزب دموکرات در کنگره‌ی ایالات متحده، سازمان صدای یهودیان برای صلح و حتی گروه لابی‌گری حامی اسرائیل با عنوان جی‌استریت، به اسرائیل یادآوری کردند که هم مطابق با موازین بین‌المللی حقوق بشر و هم بنا بر حقوق بشر دوستانه‌ی بین‌الملل، در مقام قدرت نظامی اشغال‌گر وظایفی دارد: باید حق دسترسی به سلامت را برای جمعیت‌های تحت کنترلش تضمین کند، که شامل دسترسی آنان به داروها و واکسن‌های ضروری برای زنده‌ماندن می‌شود. [۸۱]

اسرائیل مدت‌هاست که این مسئولیت را با اتکا به پیمان اسلو رد کرده و با دورویی، هر بار که مسئله‌ای به «امنیت» مربوط می‌شود اصرار دارد که تمام جنبه‌های زندگی و تحرک فلسطینی‌ها را تحت کنترل بگیرد، اما وقتی مسئله به خدمات سلامت یا دیگر نیازهای اجتماعی مربوط می‌شود، مرجعیت فلسطینی و حماس را مسئول می‌داند. [۸۲]

در فلسطین و اسرائیل هم، همه‌گیری، غیراخلاقی بودن سهمگین و نیز غیرعقلانی بودن عظیم نژادپرستی را عریان می‌کند. صهیونیست‌های اسرائیلی به پندار استثنا‌باوری اخلاقی و سیاسی‌شان چنگ می‌زنند، و نیز به انکار دیدن سرنوشت مشترک و هم‌جواری‌شان با هم‌ساکنین فلسطینی‌شان، آن هم به‌رغم خطرات آشکاری که این کار برای مردم خودشان دارد. این مسئله عمده‌تاً مسئله‌ای از جنس قدرت است، و نه اخلاقیات یا حتی سلامت عمومی. اسرائیلی‌ها هنوز این‌که چه کالاها و داروها و اشخاصی می‌توانند به قلمروهای اشغالی فلسطین وارد و از آن خارج شوند در کنترل خودشان دارند؛ و آن‌ها تنها در مواجهه با محکومیت شدید بین‌المللی قدری دریچه‌ها را گشوده‌اند و پذیرفته‌اند که کارگران فلسطینی خودشان را واکسینه کنند. هم‌چنان که یک ناظر دیده‌بان حقوق بشر بیان کرده، «اقدام به واکسینه کردن فقط آن فلسطینی‌های که با اسرائیلی‌ها در تماس قرار می‌گیرند بار دیگر تأیید می‌کند که نزد مراجع اسرائیلی، حیات فلسطینی تنها تا جایی اهمیت دارد که بر حیات یهودی اثر بگذارد.» [۸۳]

مقاومت صمود ادامه دارد [۸۴]

کسانی که منتقدان صهیونیسم را شماتت می‌کنند — و بی‌تردید این کتاب را نشانه خواهند گرفت — اغلب گله می‌کنند که ما به ناحق انگشت اشاره را «فقط» به سمت اسرائیل گرفته‌ایم. اما کاملاً برعکس است. یکی از اهداف اصلی کتاب **سرزمینی که مردمی دارد** و این مقدمه‌ی تاریخ‌نگارانه بر آن، نشان دادن این است که چطور صهیونیسم با بسیاری از دیگر نمونه‌های نژادپرستی و استعمارگرایی سکونت‌گزین هم‌خوانی دارد. هدف، نشان دادن این است که چطور صهیونیسم را **نمی‌توان** مستثنی و یا شایسته‌ی برائت دانست — و هدف این است که همه‌ی ما، به‌مثابه‌ی یهودیان و فلسطینی‌ها، سوگواری کنیم و مداخله‌ی تعمّدی صهیونیسم در جرائم استعمارگری و آپارتاید را، که اکثر جوامع استعماری سکونت‌گزین و پسا-استعماری را آلوده کرده، محکوم کنیم. آنچه استثنایی است، [نه جرائم اسرائیل، بلکه] چشم‌پوشی فلسطینی‌ها است از تسلیم شدن.

همان‌طور که مرور تاریخ‌نگارانه‌ی پیش، و [نیز] جدول زمانی در پایان کتاب به ما یادآوری می‌کنند، آن جرائم به‌طور مستمر کنش‌های مقاومت را برانگیخته‌اند. این مقاومت در هیچ کجا قدرت‌مندتر از غزه محقق نشد؛ با راه‌پیمایی بزرگ بازگشت، و به رهبری جوانان در طول سال‌های ۲۰۱۸ و ۲۰۱۹، که شجاعانه به محاصره‌ی طولانی‌مدت غزه اعتراض کردند و خواستار عملی شدن حق بازگشت فلسطینی‌ها شدند. رسانه‌های جریان اصلی که به صهیونیسم گرایش دارند، این جنبش مقاومت گسترده و مردمی را به‌دروغ «تروریستی» و تحت کنترل حماس نامیدند، و در همان حال نیروهای اسرائیلی حملات تک‌تیراندازیشان را آغاز کردند؛ [حملاتی] که صدها تظاهرکننده و پزشک که به‌طور مسالمت‌آمیز در جوار حصار مرزی اسرائیل جمع شده بودند را معلول کرده و کشتند. زمانی که معترضان بادبادک‌های آتش‌افروز (اما غیرمرگ‌بار) را به کار می‌گرفتند، اسرائیلی‌ها اقدام به حملات هوایی کردند. براساس گزارش سازمان ملل، در این اعتراض‌ها ۲۱۴ فلسطینی از جمله ۴۶ کودک کشته، و بیش از ۳۶۱۰۰ نفر که نزدیک به یک چهارم آن‌ها کودک بودند، زخمی شدند — اکثر آن‌ها هدف گلوله‌های جنگی قرار گرفته بودند. [۸۵] این رویدادها اعضای JVP (صدای یهودی برای صلح) و بسیاری از یهودیان خارج از JVP را بیش‌تر مصمم کرد؛ ما نمی‌توانستیم «نبینیم» که این جنایات نیز ثمره‌ی تلخ صهیونیسم است.

از زمان راه‌پیمایی بزرگ، با وجود خستگی و ناامیدی، مردم غزه سرسختی و استقامت (صمود) بی‌نظیری نشان داده‌اند. در سال ۲۰۲۰، کنش‌گران جوانی که در راه‌پیمایی شرکت داشتند، به فرم‌های جدید نافرمانی مدنی روی آوردند. تکرار دیگری از جنبش آزادی‌خواهانه‌ی «می‌خواهیم زندگی کنیم» [۸۶]، مردم غزه را

در اعتراض به بی‌کاری و افزایش مالیات و قیمت‌ها به خیابان‌ها کشاند، و سپس باعث اُتکای بیش‌تر آنان به رسانه‌های اجتماعی به‌مثابه‌ی مجرای خشم و اعتراض مدنی گشت. [۸۷] مردم غزه، پیرو سنتی درازمدت در مبارزات فلسطینی‌ها، نیز به ابراز‌گری فرهنگی و هنر روی آورده‌اند. «ما اعداد نیستیم» (We Are Not Numbers یا WANN)، سازمانی مستقر در شهر غزه، پروژه‌ای برای روایت‌گری است که بیش از سیصد جوان فلسطینی را برای نوشتن داستان و مقاله هدایت و آن‌ها را در وبسایتش منتشر کرده است. علاوه بر این، سازمان WANN از ظرفیت آنلاین‌اش برای برگزاری تورهایی از شهرهای غزه برای بازدیدکنندگان، و میزبانی از مجموعه‌ای از گفت‌وگوهای روشن‌فکران و کنش‌گران فلسطینی، و ارائه‌ی خدمات حمایتی در حوزه‌ی سلامت روان برای نویسندگانش استفاده کرده است. [۸۸]

ابراز‌گری فرهنگی از طریق داستان، شعر، هنر، تئاتر و ترانه، فرمی ماندگار از مقاومت در برابر ظلم است؛ و این کتاب نه تنها در پی ارج نهادن به آن، بلکه در پی الگوبرداری از آن است. نمونه‌ی چشم‌گیر دیگری از هنر مقاومت در محله‌ی بطن‌الہوا در سلوان وجود دارد؛ یک شهرک فلسطینی بزرگ و باستانی در اورشلیم شرقی اشغالی، که گرفتار تعرض سکونت‌گزینان و آوارگی شده است. [۸۹] تا زمان نگارش این متن، بیش از یک‌دوجین خانواده‌ی فلسطینی در این منطقه از طریق فرامین اجرا شده از جانب گروه سکونت‌گزین اسرائیلی با نام «عطیرت کوهانیم» [۹۰] بیرون رانده شده بودند، و حدود ۸۴ خانواده‌ی دیگر در حال مبارزه با این اخراج در دادگاه‌های اسرائیل بودند. یک پروژه‌ی هنری شگفت‌انگیز، دیوارنگاره‌هایی از چشمان بسیار درشت، پرندگان و گل‌ها را روی ساختمان‌های دامنه‌های بطن‌الہوا، رو به اورشلیم غربی و شهر کهنه نقاشی کرده است. این اثر هنری با نام «من شاهد سلوان هستم»، نگاه استعماری را به‌سوی فاعلان آن باز می‌گرداند. به این ترتیب، هنر به ابزاری برای استعمارزدایی بصری بدل می‌شود، [و] «آن‌چه را که از نظر پنهان بود نمایان می‌کند و دیگران را قادر و توان‌مند می‌سازد تا در هم‌بستگی با مردم فلسطین، نسبت به خشونت و سلب مالکیت استعماری شهادت دهند.» [۹۱]

مقاومت فلسطین دربردارنده‌ی مخالفت با کلیشه‌های جنسیتی و جنسی‌ای است که عموماً از جانب صهیونیست‌ها و دیگران درباره‌ی فلسطینی‌ها، عرب‌ها و مسلمانان تداوم یافته‌اند. فمینیست‌های فلسطینی [۹۲]، تصاویر دروغین از زنان فلسطینی (و مسلمان)، به‌مثابه‌ی قربانیان ستم جنسیتی که نیاز به ترحم و «نجات دادن» دارند را ویران کرده‌اند و [به عوض]، نسل‌هایی از رهبران زن صریح و سرسخت فلسطینی، در هر دوره‌ی زمانی، از دهه‌ی ۱۹۲۰ به این سو را تکریم می‌کنند. [۹۳] فلسطینی‌ها کوئیر و متحدانشان علیه کارزار «صورتی‌شویی» [۹۴] اسرائیل، سازمان‌دهی شده‌اند — یعنی علیه یک برنامه‌ی

بازاریابی و روابط عمومی که توسط دولت سازمان‌دهی شده تا اسرائیل را دوست‌دار افراد ال.جی.بی.تی.کیو هویت‌سازی کند و نتیجتاً آوازه‌ی آن را به‌مثابه‌ی دولتی مدرن، جهان‌وطن، دموکراتیک و قهرمان حقوق بشر ارتقاء ببخشد. [۹۵]

فلسطینی‌ها ال.جی.بی.تی.کیو و سایر کنش‌گران، تصویری متفاوت و مشخصاً متضاد ترسیم می‌کنند. سازمان مردم‌نهاد فلسطینی «القوس؛ برای تکثر جنسی و جنسیتی در جامعه‌ی فلسطینی» از سال ۲۰۰۷ به‌طور مستقل از پایگاه‌اش در اورشلیم اشغالی فعالیت کرده، تا فرهنگ پرشور و حرارتی بسازد که در آن گوناگونی‌های جنسی، جنسیتی و گرایش‌های جنسی گرامی داشته می‌شوند. تحلیل سیاسی مهم القوس، پروپاگاندا‌ی صهیونیستی را با این افشاگری به چالش می‌کشد که «صورتی شویی» نه‌تنها یک «استراتژی بازاریابی جهانی»، که مهم‌تر از آن، ابزاری است برای تقویت استعمارگری سکونت‌گزین و خشونت استعماری. نیروی اشغال‌گر اسرائیل ممکن است به عضویت افسران علناً هم‌جنس‌گرا ببالد، «اما برای فلسطینی‌ها، سکسوالیته [یا جنسیت یا رنگ پوست] سرباز در یک ایست بازرسی، فرق چندانی نمی‌کند. آن‌ها همه اسلحه‌های یک‌سانی دارند، چکمه‌های یک‌سانی می‌پوشند و رژیم استعماری یک‌سانی را حراست می‌کنند.» [۹۶]

در نهایت، درک این نکته حیاتی است که جنبش آزادی‌بخش فلسطینی، همواره چشم‌اندازی به‌شدت بین‌الملل‌گرا داشته، و با بسیاری از دیگر جنبش‌های آزادی‌بخش در سراسر جهان قسمی هم‌بستگی عینی را ابراز کرده و با آنان هم‌هویت شده است. از همین طریق، [این جنبش] در جنبش‌های هم‌بستگی بین‌المللی علیه استعمارگری، نژادپرستی، آپارتاید و امپریالیسم مشارکت بی‌اندازه‌ای داشته است، و آن‌ها هم متقابلاً به دمیدن امید در مبارزات فلسطینی کمک کرده‌اند. نمونه‌ی [این دست] حمایت‌های متقابل پرقت، فراوان‌اند (مانند: آفریقای جنوبی، پورتوریکو، ایرلند شمالی، الجزایر، کارائیب)، اما اکنون رابطه‌ی پویا میان مبارزات فلسطینی و جنبش آزادی و ضد-نژادپرستی برای سیاه‌پوستان در ایالات متحده، از طنین ویژه‌ای برخوردار است. [۹۷] پیش از دهه‌ی ۱۹۶۰، تمام رهبران آفریقایی-آمریکایی، به استثنای چند نفر، صهیونیسم را نزاعی ضد استعماری و هم‌تبار تلقی می‌کردند و با روایت خروج یهودیان در کتاب مقدس همدلی و هم‌هویتی داشتند. به همین ترتیب، رهبران سیاه‌پوست در اواسط قرن بیستم، از تأسیس دولت اسرائیل به‌مثابه‌ی دستاورد مردمی تحت ستم در مبارزه‌ی تاریخی با برده‌داری، آزارگری و نسل‌کشی حمایت کردند. لازم بود فردی مانند مالکوم ایکس از «منطق صهیونیستی» (عنوان مقاله‌ای که او در

۱۹۶۴ پس از بازدیدش از فلسطینی‌ها در یک کمپ پناهندگان مصری نوشت) بگسلد و صهیونیسم را «فرم جدیدی از استعمارگری» بنامد که «دلارگرایی» آمریکا از آن حمایت می‌کند. [۹۸]

پس از جنگ عرب‌ها و اسرائیل در ۱۹۶۷، مناسبات میان آفریقایی‌ها-آمریکایی‌ها-فلسطینی‌ها به نفع آزادی فلسطین چرخشی ناگهانی پیدا کرد. رادیکال‌های سیاه‌پوست در شیکاگو، رهبران حزب پلنگ سیاه از جمله فرد همپتون و هی نیوتن، کمیته‌ی هماهنگی خشونت‌پرهیز دانش‌جویان (SNCC) و زندانی سیاسی، جورج جکسون، همگی مواضع قدرت‌مندی اتخاذ کردند و دولت اسرائیل را به‌مثابه‌ی ثمره‌ی امپریالیسم ایالات متحده، و صهیونیسم را به‌مثابه‌ی فرمی از استعمارگرایی سکونت‌گزین نژادپرست، محکوم کردند. [۹۹] به‌طور خاص، اعضای حزب پلنگ‌های سیاه رابطه‌ی نزدیکی با جنبش فلسطینی داشتند و در فاصله‌ی سال‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ بیانیه‌های رسمی هم‌بستگی صادر می‌کردند و طی چند مناسبت در سال‌های ۱۹۶۹-۱۹۷۰ در الجزیره با نمایندگان سازمان آزادی‌بخش فلسطین (PLO) ملاقات کردند. [۱۰۰]

شاید پایدارترین و قوی‌ترین ابراز هم‌بستگی سیاه‌پوستان و فلسطینی‌ها را فمینیست‌های سیاه‌پوست و فمینیست‌های فلسطینی، ایجاد کرده باشند. در ۱۹۷۱، زندانیان سیاسی فلسطینی محبوس در زندان‌های اسرائیل، نامه‌ی هم‌بستگی خود را به آنجلا دیویس، که در آن زمان در ایالات متحده زندانی بود، نوشتند. تعهد خدشه‌ناپذیر دیویس به آزادی فلسطین، بخشی جدایی‌ناپذیر از فعالیت‌های جهانی خارق‌العاده‌ی او و اندیشه‌ی انقلابی‌اش در اکثر سال‌های عمرش بوده است. او هم‌چون دوستش جون جردن، شاعر بزرگ فمینیست سیاه‌پوست، تلاش کرده است تا «تلاقی‌گاه سیاه‌پوستان و [جنبش] آزادی فلسطین را تجلی بخشد». [۱۰۱] دیویس در این مسیر به حضورش در یک هیئت تاریخی متشکل از زنان رنگین‌پوست و زنان کنش‌گر بومی در ۲۰۱۱ به رهبری فعال فلسطینی، پروفیسور رباب عبدالهادی در سفری به کرانه‌ی باختری و اورشلیم شرقی اشغالی هم‌چون یک نقطه‌ی اوج اشاره می‌کند.

پیرو پیشگامی آنجلا دیویس، بسیاری از زنان رنگین‌پوست دیگر، گره‌گاه‌های تعیین‌کننده‌ای از سیاست‌های تقاطعی و ائتلاف‌سازی را خلق کردند و با کارزارهایی علیه جنگ، نژادپرستی، خشونت دولتی، استعمارگری و مجموعه‌ی صنعتی زندان به [جنبش] هم‌بستگی فلسطین و حمایت از جنبش بایکوت [اسرائیل] پیوستند. [۱۰۲] در مارس ۲۰۲۱، گروهی از فعالان فمینیست فلسطینی مستقر در ایالات متحده، یک «میثاق جمعی فمینیست‌های فلسطینی» را منتشر کردند و «آزادی فلسطین را به‌مثابه‌ی یک مسئله‌ی فمینیستی حیاتی» و تاریخ طولانی مبارزه‌ی زنان فلسطینی را «برای پایان دادن به اشکال چندگانه‌ی

ستم» به رسمیت شناختند. این میثاق به سرعت صدها امضای فردی و تصدیق سازمانی را در سراسر ایالات متحده و فلسطین و کشورهای سراسر جهان دریافت کرد - چیزی که ماحصل دهه‌ها فعالیت فمینیستی تقاطعی بود. [۱۰۳]

وقوع هم‌زمان دو جنایت هولناک در سال ۲۰۱۴ - قتل پلیسی و وحشیانه‌ی مایکل براون در فرگوسن میزوری، و محاصره و قتل عام غیرنظامیان در غزه به‌دست اسرائیل - به پیوند سیاه‌پوستان و فلسطینی‌ها استحکام بخشید. تظاهرکنندگان در فرگوسن پلاکاردهایی در هم‌بستگی با فلسطین در دست داشتند، و فلسطینی‌ها دستورالعمل‌هایی را درباره‌ی چگونگی محافظت در برابر گاز اشک‌آور برای فعالان فرگوسن ارسال کردند - یعنی محافظت در برابر همان کپسول‌های تولید ایالات متحده که بر سر مردم غزه باریده بود. سال بعد، یک هیئت تاریخ‌ساز دیگر متشکل از سازمان‌دهندگان جوان، روزنامه‌نگاران و هنرمندانی به نمایندگی از جنبش زندگی سیاه‌پوستان مهم است (Black Lives Matter)، سازمان مدافعان رو یا [۱۰۴]، پروژه‌ی جوانان سیاه‌پوست ۱۰۰ [۱۰۵]، و کنش‌گران فرگوسن - که تقریباً همگی توسط زنان رنگین‌پوست کوئیر تأسیس شده بودند و یا رهبری می‌شدند - به فلسطین سفر کردند تا ارتباط‌های سیاسی ایجاد کنند و از مبارزه‌ی فلسطینی‌ها درس بگیرند. در همان سال، حدود ۱۱۰۰ سازمان‌دهنده، کنش‌گر، هنرمند، دانش‌جو، استاد، روحانی، و زندانی سیاسی سیاه‌پوست از ۲۵ کشور، به‌علاوه‌ی ۵۰ سازمان، بیانیه‌ی «سیاه‌پوستان برای فلسطین» را امضا کردند که اعلام می‌کرد «ما در همان حال که برای دستیابی به اهداف خودمان فعالیت می‌کنیم، متعهدیم تا از طریق ابزارهای فرهنگی، اقتصادی و سیاسی برای تضمین آزادی فلسطین [نیز] کوشش کامل خود را به کار ببندیم». [۱۰۶]

هم‌بستگی بین‌المللی برای مقاومت و سرزندگی جنبش فلسطین اجتناب‌ناپذیر است؛ که به‌واقع برای صهیونیسم هم‌چون تهدیدی قاطع تلقی می‌شود. کسانی که در آن [هم‌بستگی] مشارکت می‌کنند، هدف کارزارهای واکنشی و شرورانه‌ی سازمان‌های حامی اسرائیلند؛ [سازمان‌هایی] بسیار بزرگ‌تر، قدرت‌مندتر و دارای منابع غنی‌تر، که اتهامات یهودستیزانه را هم‌چون رگباری از نارنجک‌های کلامی پرتاب می‌کنند. جنبش‌های سیاه‌پوستان توأم با قسمی کین‌توزی ویژه با این خطر مواجهند. زمانی که جنبش «زندگی سیاه‌پوستان مهم است» پلتفرم خود را با عنوان «چشم‌انداز فراگیر برای زندگی سیاهان» در ۲۰۱۶ منتشر کرد، اتهامات گنجانیدن قسمتی را [در این پلتفرم] داشت که ارسال سالانه‌ی میلیاردها دلار پول مالیات‌دهندگان آمریکایی به حکومت اسرائیل، نظامی‌سازی زندگی فلسطینی‌ها، سکونت‌گاه‌های غیرقانونی، آپارتاید، و «نسل‌کشی جاری علیه مردم فلسطین» را محکوم می‌کرد. بلافاصله، این بیانیه و

خصوصاً استفاده‌اش از کلمه‌ی «نسل‌کشی»، هدفِ رگبارِ حملاتِ خشمگینانه‌ی گروه‌های صهیونیستی مانند اتحادیه‌ی ضد-افترا و شورای روابط اجتماعی یهودیان قرار گرفت. [۱۰۷] جنبش هم‌بستگی فلسطین و ضد-صهیونیسم، [برای برچسب‌زنی] به یک «کمونیسم» تازه تبدیل شده است.

ضد صهیونیسم یهودی در زمانه‌ی اکنون

در ۲۰۱۸، صدای یهودی برای صلح (JVP)، در مقام یک سازمان ملی، سندی با عنوان «رویگرد ما به صهیونیسم» تصویب کرد. صدای یهودی برای صلح در گزارشی که بازتاب چندین سال رایزنی‌های موشکافانه و دموکراتیک میان تمامی عناصر محلی و ملی‌اش است، به این نتیجه رسید که «صهیونیسم پاسخی نادرست و شکست‌خورده به این پرسش به‌شدت واقعی بود که بسیاری از گذشتگان ما با آن مواجه بودند؛ این پرسش که چگونه می‌توان از جان یهودیان در برابر یهودستیزی مرگبار در اروپا محافظت کرد». این گزارش با نقل از نویسنده‌ی فمینیست یهودی، ملانی کایه/کاترویتس که حامی «دیاسپوریسم» به‌مثابه‌ی بدیل صهیونیسم بود، تاکید می‌کند: «صهیونیسمی که امروز قوت گرفته و پابرجاست، یک جنبش استعمارگر سکونت‌گزین است که دولت آپارتایدی را مستقر کرده که در آن، یهودیان در قیاس با بقیه از حقوق بیش‌تری برخوردارند ... [ما] بی‌لکنت با صهیونیسم مخالفیم چرا که با آرمان‌های [ما] در تضاد است... آرمان عدالت، برابری و آزادی برای همه‌ی مردم... ما هم‌بستگی را انتخاب می‌کنیم». [۱۰۸]

رویگرد صدای یهودی برای صلح دیگر یک موضع حاشیه‌ای در میان ترقی‌خواهان، و خصوصاً یهودیان ترقی‌خواه در ایالات متحده و بیرون از آن نیست. نظرسنجی‌ها حاکی از شکافی گسترده میان نسل‌های قدیم و جدید یهودیان آمریکایی پیرامون صهیونیسم است. حمایت از اسرائیل و کمیته‌ی پر قدرت روابط عمومی آمریکا-اسرائیل (آپیک) به میزان چشم‌گیری در میان جوانانی کاهش پیدا کرده که حاضر نیستند یک‌سان‌پنداری دروغین صهیونیسم‌ستیزی و یهودستیزی را بپذیرند. جوانان یهودی هر روز بیش از پیش یهودیت‌شان را با جدا کردن سنت و ارزش‌های معنوی‌شان از وفاداری سیاسی به دولت اسرائیل، ابراز می‌کنند. این [رویگرد جوانان یهودی] شامل آگاهی فزاینده‌ای است به واقعه‌ی نکبت و تداوم آن در سیاست‌های معاصر اسرائیل که سایه‌ای زشت و وسیع بر خاستگاه‌های دولت اسرائیل و نیز خود معانی صهیونیسم می‌اندازد. هم‌چنین، این [امر] شامل تغییری چشم‌گیر در زبانی است که برای توصیف واقعیت جاری و واقعیت تاریخی به‌کار گرفته می‌شود، بدین صورت که تعبیری چون «استعمارگری سکونت‌گزین» و «آپارتاید» نه‌تنها در میان کنش‌گران، بلکه در میان روشن‌فکران یهودی لیبرال و سازمان‌های مطالبه‌گر نیز هر روز بیش از پیش رایج می‌شود. در ژانویه‌ی ۲۰۲۱، سازمان حقوق بشر اسرائیلی «بتسیلم» [۱۰۹]

نوعی مانیفست منتشر کرد که در آن اعلام داشت «نظامی که قوانین، کردوکارها و خشونت‌های سازمان‌یافته را در راستای تحکیم برتری یک گروه بر گروهی دیگر به کار می‌گیرد، نظامی آپارتاید است»، و اسرائیل را [در آن مانیفست] «نظام برترپنداری یهودیان از رود اردن تا دریای مدیترانه» و بی‌تردید آپارتایدی نامید. این بیانیه توجه بسیار زیادی در سراسر جهان به خود جلب کرد، هرچند که در آن تصدیق نشده بود که فلسطینی‌ها دهه‌هاست که حرف‌شان همین بوده است. [۱۱۰]

سال‌های ریاست‌جمهوری ترامپ و پیامدهای آن، برای بسیاری از ما تاریک‌ترین دوره‌ای بود که می‌شناختیم. اما با این حال آن‌چه به نظر می‌رسید سرریز بحران‌های جهانی و محلی مرتبط با نژادپرستی سیستماتیک، همه‌گیری کرونا، فاجعه‌ی اقلیمی، مهاجرت، بی‌عدالتی اقتصادی و بسیاری مسائل دیگر باشد، هم‌زمان فرصت‌هایی را برای ائتلاف‌های چند-نژادی پرتکاپو و هم‌سویی‌های استراتژیک گشود. در سازمان صدای یهودی برای صلح، ایستادن در مقام یک یهودی در کنار مسلمانان، مهاجران، رنگین‌پوستان، و تمام کسانی که هدف دستور کار نفرت‌مدار سفیدبرترپنداری هستند، به طور جدایی‌ناپذیری با تعهدمان به عدالت برای فلسطین و پایان دادن به آپارتاید اسرائیل در هم تنیده شد. صدای یهودی برای صلح و شاخه‌ی سیاسی آن، JVP-Action [۱۱۱]، به پنجاه و شش سازمان متحد فلسطینی و مسلمان پیوستند تا تعریف دروغین اتحاد بین‌المللی یادبود هولوکاست (IHRA) از صهیونیسم [ستیزی] به‌مثابه‌ی یهودستیزی، و پذیرش آن توسط پلتفرم‌های رسانه‌های اجتماعی مانند فیس‌بوک را به چالش بکشند. [۱۱۲]

ما به انتخاب نمایندگان مترقی و حامی فلسطین در سطوح کنگره، ایالتی و محلی کمک کردیم و سپس برای ایجاد مقرراتی در راستای کاهش بودجه‌ی نظامی ایالات متحده برای اسرائیل، شکست دادن قوانین ضد بی‌دی‌اس و پایان دادن به آن‌چه اکنون بسیاری آن را «تبادل مرگ‌بار» برنامه‌های پلیسی بین ایالات متحده و اسرائیل می‌خوانند، فعالیت کردیم. [۱۱۳] ما به فعالیت در ائتلاف‌های جماعت‌بنیاد و ائتلاف‌های به‌رهبری زنان رنگین‌پوست برای الغای زندان، انتقال بودجه‌ی عمومی از برنامه‌های پلیسی به مراقبت‌های اجتماعی و ایمنی، و توقف بازداشت مهاجران، ادامه دادیم. هم‌چنین در شراکت با گروه‌های هم‌بستگی مسلمان و فلسطینی، سعی کردیم کارزار پرصدايي در میان نمایندگان ترقی‌خواه کنگره‌ی آمریکا ترتیب دهیم تا برای خاتمه دادن به آپارتاید پزشکی [که ایجاد شده بود] و توزیع واکسن‌های ضد کووید در سراسر کرانه‌ی باختری و غزه، به اسرائیل فشار وارد کنند. به‌عنوان نشانه‌ای از اینکه کار ائتلافی نتیجه‌بخش است، دوازده تن از اعضای دموکرات کنگره نامه‌ای را به آنتونی بلینکن، وزیر امور خارجه، امضا کردند و خواستار تغییر جدی در سیاست ایالات متحده در ارتباط با فلسطین و اسرائیل شدند، به

گونه‌ای که شامل این قبیل موارد بشود: مخالفت با تخریب خانه‌ها، مخالفت با سکونت‌گاه‌های غیرقانونی اسرائیل، و با «هر شکلی از الحاق بالفعل و پیش‌رونده‌ی [سرزمین‌ها] [و] هر شکلی از سکونت‌گزینی استعماری» در کرانه‌ی باختری و اورشلیم شرقی، و در عین حال مطالبه‌ی واکسن برای «تمام فلسطینی‌هایی که تحت اشغال نظامی هستند»، از جمله «در نوار غزه‌ی تحت محاصره». پس از این [نامه]، در آوریل ۲۰۲۱ بتی مک‌کالم، نماینده‌ی کنگره طرحش با عنوان «قانون کودکان و خانواده‌های فلسطینی» را معرفی کرد؛ قانونی که کمک‌های نظامی ایالات متحده به اسرائیل را در صورت وقوع هریک از مصادیق نقض حقوق بشر در یک فهرست بلندبالا، ممنوع می‌کند: تخریب خانه‌ها، کشتار غیرنظامیان فلسطینی، الحاق زمین‌ها، بازداشت نظامی کودکان، و دیگر جنایات. این اگرچه صرفاً آغاز یک مبارزه‌ی طولانی و خلاف جریان در کنگره‌ی ایالات متحده محسوب می‌شود، اما گامی بود تاریخی. [۱۱۴] در همین حال، ژیل یاکوبز خاخام یهودی و مدیر اجرایی ترواه (T'ruah)، یک سازمان حقوق بشری از خاخام‌ها، از گروه‌های یهودی خواست تا شروران راست افراطی یهودی که محلات فلسطینی را هدف وحشت‌آفرینی قرار می‌دهند را هم‌چون «اشخاص بیرونی و در حاشیه» تصویر نکنند. خاخام یاکوبز شبکه‌ی مؤسسات و سازمان‌های صهیونیستی مستقر در آمریکا (مانند صندوق مرکزی اسرائیل) را که میلیون‌ها دلار سرمایه را به جیب گروه‌های راست‌گرا و تروریست اسرائیلی می‌ریزد، هدف انتقاد قرار داد. او هم‌تایان یهودی‌اش را چنین فراخواند: «[ما] باید مُصر باشیم تا نهادهایی که با آن‌ها پیوند داریم، به گروه‌های مروج نسل‌کشی و گروه‌های سازمان‌دهنده‌ی یهودیان برای شرکت در وحشی‌گری‌های خشونت‌آمیز، یاری نرسانند». [۱۱۵] استفاده‌ی بی‌لکنت یک خاخام آمریکایی از کلمه‌ی «نسل‌کشی» در رابطه با نوع رفتار سازمان‌های اسرائیلی و صهیونیستی با فلسطینی‌ها، نشان‌گر یک چرخش بیانی مهم است.

در درون اسرائیل، همواره شهروندان یهودی جسوری وجود داشته‌اند که در برابر نظامی‌گری ضدفلسطینی و سیاست‌های آپارتاید دولت‌شان ایستاده‌اند — و در برخی مصادیق هم‌چون سرپیچی از خدمت اجباری سربازی، متحمل تنبیهات کیفری و حتی زندان شده‌اند. سازمان‌هایی مانند: **میسارووت** (به معنای سرپیچی)، که شبکه‌ای از فعالان حامی سرپیچی سیاسی و نظامی، و [نیز] حامی گشودن بحث‌های انتقادی در میان مردم اسرائیل است؛ **ذاکرات**، که هدفش آموزش عموم یهودیان اسرائیلی درباره‌ی واقعه‌ی نکبت است و تورهایی را در محله‌های روستایی ویران‌شده‌ی فلسطینی اجرا می‌کند و موجب ایجاد نه‌فقط آگاهی، که احساس مسئولیت و پاسخ‌گویی در میان یهودیان می‌شود؛ **کمیته‌ی اسرائیلی علیه ویران‌سازی منازل**، که اقدامات مستقیم مسالمت‌آمیزی علیه ویران‌سازی خانه‌های فلسطینی‌ها انجام می‌دهد و به

طور کلی تر با سکونت‌گاه‌های اسرائیل در سرزمین‌های فلسطین اشغالی مخالفت می‌کند؛ و نهاد **بایکوت از درون**، که از تمامی شهروندان اسرائیل می‌خواهد به جنبش بی‌دی‌اس بپیوندند و از آن حمایت کنند. این سازمان‌ها سال‌هاست در اعتراض به گرایش‌های هرچه راست‌گرایانه‌تر و نژادپرستانه‌تر حکومت‌شان فعالیت کرده‌اند. گروه‌های فمینیستی یهودی، مانند **ائتلاف زنان برای صلح**، که تا پیش از تعطیل شدن اخیرش، مبادله‌های سلاح‌های مرگ‌بار و سرمایه‌گذاری در فناوری نظامی مجموعه‌ی نظامی-صنعتی اسرائیل را مستندسازی می‌کرد؛ و **دیدهبان ماخسوم** (به معنای ایست بازرسی)، گروهی از زنان یهودی اسرائیلی که عملکرد سربازان و پلیس‌های ایست بازرسی در کرانه‌ی باختری اشغالی و هم‌چنین روند دادرسی در دادگاه‌های نظامی اسرائیل را رصد و مستندسازی می‌کنند، بخشی از آن جنبش بین‌المللی هستند که جنگ، نظامی‌گری و اشغال استعمارگرایانه را به‌عنوان مسائل مشخصاً فمینیستی بازمی‌شناسند. [۱۱۶]

یهودیان ترقی‌خواه در اسرائیل نیز در شرایط برآمدن بحران‌های مشخص مانند حمله به غزه، الحاق مناطقی در دره‌ی اردن، یا اخراج پناهجویان، از پس چالش‌های موقعیت برآمده‌اند. در سال ۲۰۱۸، گروهی متشکل از سی و شش نفر از بازماندگان اسرائیلی هولوکاست با امضای نامه‌ای به تلاش دولت برای اخراج حدود ۳۸۰۰۰ پناهجوی آفریقایی اعتراض کردند و تاکید داشتند که چنین اقدام خشونت‌آمیزی، خلاف آن بنیادهای اسرائیل است که قرار بود آشیانه‌ای برای پناهندگان یهودی باشد. [۱۱۷] در سال ۲۰۲۱، کارشناسان بهداشت عمومی اسرائیل از دولت اسرائیل خواستند که واکسن‌هایی را که فلسطینی‌ها در سرزمین‌های اشغالی به آن نیاز فوری داشتند، هم با توجه به بهداشت عمومی و هم با در نظر گرفتن عدالت، فراهم کند تا همه‌گیری [کرونا] پایان یابد و رسیدگی لازم به وضعیت اضطراری «کمرشکن درمانی» در میان فلسطینی‌ها، انجام گردد. و البته، روزنامه‌نگاران و روشن‌فکران منفرد اسرائیلی مانند عمیره هاس، ایلان پایه، شلومو سند، گیدئون لوی، جاناتان اوفیر و دیگران دهه‌هاست که در حمایت از حقوق فلسطینی‌ها و افشای بی‌عدالتی‌های واقعی نکبت و اشغال‌گری، سخن گفته‌اند. این تلاش‌ها، گام‌هایی اگرچه کوچک اما جسورانه، «برای اقدام به ساختن آینده در لحظه‌ی اکنون، و برای زمینه‌چینی یک جامعه‌ی پسا-آپارتاید/پسا-صهیونیستی» هستند. [۱۱۸]

و شاید جهان هم سرانجام دارد شروع به شنیدن می‌کند. در ۳ مارس ۲۰۲۱، دادستان دیوان بین‌المللی کیفری در لاهه اعلام کرد که این دیوان تحقیقاتی رسمی درباره‌ی جنایات جنگی در تمامی سرزمین‌های فلسطین اشغالی، از جمله «جابه‌جایی اجباری» و سکونت‌گزینی غیرقانونی را آغاز خواهد کرد. مرجعیت

فلسطینی از تصمیم دیوان بین‌المللی کیفری استقبال کرد، اما ایالات متحده و اسرائیل آن را محکوم کردند، و نتانیاهو مطابق معمول آن را «یهودستیزانه» خواند. [۱۱۹] سپس، در اواخر آوریل ۲۰۲۱، دیده‌بان حقوق بشر، در مقام برجسته‌ترین سازمان بین‌المللی حقوق بشر در جهان، قوی‌ترین و مقتدرترین گزارش منتشرشده‌اش تا به امروز را صادر کرد و تصریح نمود که وفق تعریف اساسنامه‌ی رم دیوان بین‌المللی کیفری و حقوق عرفی بین‌المللی، سرکوب رسماً-اعلام-شده و نظام‌مند فلسطینی‌ها به دست اسرائیل، مصداق آپارتاید و آزارگری بنا به تعریف حقوقی جنایت علیه بشریت است. این گزارش، از دادستان دیوان بین‌المللی کیفری درخواست دارد تا مقامات اسرائیلی را که در این جنایات متهم شده‌اند بازجویی و محاکمه کند و از تمام کشورها می‌خواهد تا ذیل اصل صلاحیت قضایی جهانی، این مقامات را مشمول تحریم‌ها، منع سفر و دستگیری کنند. [۱۲۰]

گفتنی است که نباید این تحولات را با عدالت اشتباه بگیریم، چراکه [عدالت] مستلزم به رسمیت شناختن کامل حق بازگشت فلسطینی‌ها، استرداد زمین‌ها و اموال قبضه‌شده، برابری و کرامت تام برای همه‌ی فلسطینی‌ها، پایان دادن همیشگی به خشونت نکبت بی‌وقفه، و بسیار اقدامات دیگر است. با این حال، شاید نظاره‌گر آغاز قسمی حساب‌رسی، و شاهد گرگ‌ومیش صهیونیسم هستیم.

در سال ۱۹۴۴ در بحبوحه‌ی جنگ جهانی دوم، هانا آرنت، نظریه‌پرداز سیاسی یهودی، شب‌خی را توصیف کرد که هم‌چنان صهیونیسم و کسانی که در مقابل آن ایستاده‌اند را می‌آزارد — فلسطینی‌ها، یهودیان، استعمارشدگان، و بی‌جاشدگان را:

«مانع واقعی بر سر حل مسئله‌ی پناهندگان و مسئله‌ی بی‌دولتی، در این حقیقت نهفته است: مادامی که مردمان در نظم قدیم دولت-ملت سازمان‌دهی شده باشند، این مسئله مشخصاً قابل حل نیست. در مقابل، آن‌ها که بی‌دولت‌اند روشن‌تر از هر چیز دیگری بحران دولت-ملت را عیان می‌کنند. و ما نباید بکوشیم که با انباشت یک بی‌عدالتی روی یک بی‌عدالتی دیگر بر این بحران مسلط شویم؛ چرا که این رویکرد صرفاً ما را قادر می‌کند تا نظمی را از نو مستقر کنیم که نه با معنای مدرنی از عدالت هم‌خوان است، و نه با شرایط مدرنی که مردمان واقعاً در آن با هم زندگی می‌کنند.» [۱۲۱]

دولت اسرائیل در جهانی که پیرامون «نظم قدیمی دولت-ملت‌ها» سازمان‌دهی شده بود به وجود آمد، نظمی که هسته‌اش مبتنی بر اصل حاکمیت بود — یعنی قدرت تام بر سرزمین، مردم و متعلقات. به چالش

کشیدن صهیونیسم به نام آزادی فلسطین و حق بازگشت، به چالش کشیدن همان اصل [حاکمیت] و هژمونی و نژادپرستی درون ذات دولت-ملت‌هاست. شاید لازم باشد چیزی جدید و تاکنون ناشناخته را در دنیای مدرن متصور شویم: اصالت و [حق] تعیین سرنوشت **مردم‌ها** و امکان «زندگی» واقعی مردم‌ها در کنار هم». [۱۲۲] نویسندگان، شاعران و هنرمندان حاضر در این کتاب، همگی از صدا و خاطراتشان برای مقابله با بی‌عدالتی صهیونیستی و فراروی از آن استفاده کرده‌اند. آن‌ها در کنار هم، از جایگاه‌ها و منظرهای متفاوت، ما را به سوی چشم‌اندازهای جمعی‌تر و فرداهایی آزادشده‌تر سوق می‌دهند.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ی فصلی از کتاب *A Land With A People* نوشته‌ی ESTHER FARMER، ROSALIND PETCHESKY و SARAH SILLS. این کتاب مجموعه‌ای است از روایت‌های شخصی، تاریخ‌نگاری، شعر و هنر که صداهای به‌ندرت شنیده‌شده‌ی فلسطینی و یهودی در مقابله با صهیونیسم را مطرح می‌کند. این کتاب را انتشارات «مانتلی ریویو» در ماه اکتبر سال ۲۰۲۱ منتشر کرده است.

** Rosalind Petchesky استاد یهودی‌تبار باسابقه‌ی علوم سیاسی در کالج هانتز در سیتی یونورسیتی نیویورک است. - مترجمان

یادداشت‌ها:

- [۱]. ادوارد سعید، «صهیونیسم از نظرگاه قربانیان»؛ در *مسئله‌ی فلسطین* (نیویورک: ونتج، ۱۹۹۲).
- [۲]. ژاکلین رز، *مسئله‌ی صهیون* (پرینستون: دانشگاه پرینستون، ۲۰۰۵)، تقدیم‌شده به یاد ادوارد سعید؛ و ایلان پاپه، *پاکسازی قومی فلسطین* (آکسفورد: انتشارات وان‌ورلد، ۲۰۰۶)، ۱۱.
- [۳]. درباره *قانون دولت-ملت یهودی*، به صفحات جلوتر رجوع کنید. در انتخابات بهار ۲۰۲۱ اسرائیل، «قدرت یهودی»، «حزب پیروان خاخام فقید یهودی-فاشیست میئر کاهان»، شش کرسی برای بلوک خود در کنست به دست آورد. حزب قدرت یهودی، هوادار «بیرون‌راندن دشمن» است، یعنی اخراج هرکس (اعم از فلسطینی یا یهودی غیرصهیونیست) که برتری مطلق یهودیان را نمی‌پذیرد. بنگرید به جاناتان اوفیر، «بله، قدرت یهودی یک حزب فاشیستی است، اما اوج‌گیری‌اش ناگزیر بود.» *موندوویس*، ۲۵ مارس ۲۰۲۱. [لینک](#).
- [۴]. settlements. این اصطلاح معمولاً در فضای رسانه‌ای فارسی‌زبان به «شهرک» ترجمه می‌شود، اما ترجمه‌ی آن به سکونت‌گاه یا مستعمره‌نشین، دقیق‌تر به نظر می‌رسد و امکان انسجام تاریخی و واژگانی بیش‌تری را در مطالعات مربوط به اسرائیل و به‌طور کلی پدیده‌ی استعمار سکونت‌گزین، فراهم می‌کند. - مترجمان

[۵]. فیلیپ وایس، «وزیر خارجه‌ی بایدن از دستاوردهای ترامپ درباره‌ی اسرائیل تمجید کرد»، موندو وایس، ۲۱ ژانویه‌ی ۲۰۲۱.

وزیر پیشنهادی امور خارجه، آنتونی بلینکن، در جلسه‌ی استماع رأی اعتمادش در مجلس سنا، از حفظ سفارت ایالات متحده در اورشلیم و به رسمیت شناختن اورشلیم به‌عنوان پایتخت اسرائیل، و نیز عادی‌سازی روابط این کشور با ملل عرب پشتیبانی کرد، بی‌آن‌که کلمه‌ای درباره‌ی سکونت‌گاه‌های وسیعاً گسترش‌یافته [اسرائیلی] یا حقوق فلسطینی‌ها بیان کند. پیوندهای رییس‌جمهور بایدن با اسرائیل چند دهه سابقه دارد. البته دولت جدید بودجه‌ی ۲۳۵ میلیون دلاری UNRWA (اژانس سازمان ملل متحد که در کرانه‌ی باختری و غزه خدمات آموزشی و درمانی حیاتی را به فلسطینی‌ها ارائه می‌کند) را که ترامپ لغو کرده بود، مجدداً برقرار کرد. اما این کار را منحصراً «کمک‌های بشردوستانه» تعریف کرد، که مقدارش هم از مقادیر پیشاترامپ به‌طور چشمگیری کمتر بود. «دولت بایدن ۲۳۵ میلیون دلار کمک به فلسطینی‌ها را مجدداً برقرار کرد.»، میدل‌ایست‌آی، ۲۱ آوریل ۲۰۲۱. [لینک](#).

[۶]. تامارا نصر، «اسرائیل در سال ۲۰۲۰ سیاست تخریب لجام‌گسیخته را در پیش گرفت»، دالکترا نیک اینتیفادا، ۵ ژانویه‌ی ۲۰۲۱. [لینک](#).

[۷]. anti-BDS – برای کسب آگاهی مقدماتی درباره‌ی جنبش مهم بایکوت، خروج سرمایه و تحریم علیه اسرائیل می‌توانید بنگرید به این [لینک](#).

[۸]. Anti-Defamation League – یک نهاد مدنی یهودی که هدف اعلام‌شده‌اش مقابله با یهودستیزی است، و با قاطعیت از اسرائیل و سیاست‌های آن پشتیبانی رسانه‌ای و فرهنگی می‌کند. – مترجمان

[۹]. Neo-Christian evangelical Zionist مسیحیان انجیلی یا اوانجلیکال، شاخه‌ای از مسیحیان پروتستان که اغلب با دستاویزهای مذهبی، به حمایت قاطع از اسرائیل می‌پردازند و به ایده‌ی صهیونیسم باور دارند. اغلب مسیحیان انجیلی حامیان سرسخت جمهوری خواهان در انتخابات ایالات متحده هستند. – مترجمان

[۱۰]. نتانیاهو به این برداشت رسید که مسیحیان انجیلی متحدان قابل‌اعتمادتری‌اند تا یهودیان آمریکایی، چرا که تعداد فزاینده‌ای از یهودیان آمریکایی – به‌خصوص در میان نسل‌های جوان‌تر – صهیونیسم ملی‌گرایانه را رد می‌کردند. داو واکسمن، «هم‌زمان با ۷۰ ساله شدن اسرائیل، بسیاری از یهودیان جوان آمریکایی روی برمی‌گردانند»، دکانورسیشن، ۳ می ۲۰۱۸.

[۱۱]. این تعریف از یهودستیزی، تعریف «اتحاد بین‌المللی یادبود هولوکاست» (IHRA) است. [لینک](#)

صهیونیست‌ها کوشیده‌اند تا این تعریف در میان دولت‌های ملی و ایالتی، نهادهای آکادمیک، رسانه‌های جمعی، و پلت‌فرم‌های شبکه‌های اجتماعی، در سراسر ایالات متحده و اروپا، به‌طور عمده به کار گرفته شود. در نوامبر ۲۰۲۰، ۵۱ عضو از ۵۳ عضو کنفرانس رؤسای سازمان‌های بزرگ یهودی در آمریکا، رأی به اتخاذ تعریف IHRA [درباره‌ی یهودستیزی] دادند. بنگرید پلستاین لیگال، استثنای فلسطین در آزادی بیان: جنبشی زیر حمله.

[۱۲]. بنگرید به شلومو ساند، *اختراع قوم یهود* (نیویورک: ورسو، ۲۰۱۰)؛ گابریل پیتربرگ، *بازگشت‌های صهیونیسم: افسانه‌ها، سیاست و دانش پژوهی در اسرائیل* (نیویورک: ورسو، ۲۰۰۸)؛ و به‌ویژه نادیا ابوالحاج، *واقعیت‌های روی زمین: کردوکارهای باستان‌شناختی و خودهویت‌دهی قلمرومدار در جامعه‌ی اسرائیل* (شیکاگو: دانشگاه شیکاگو، ۲۰۰۱)، که با زحمت فراوان تاریخ‌نویسی، باستان‌شناسی و نقشه‌نگاری ایجاد شده برای خلق کردن یک «مردم یهود» پیوسته و متحد را - که گویی از طریق منشأ مشترک، وعده‌ی الهی و سنت پدرسالارانه از روزگار باستان با یکدیگر تنیده شده‌اند - بازآفرینی می‌کند.

[۱۳]. درباره‌ی «انحصار به‌کارگیری مشروع زور» بنگرید به پیتربرگ، *بازگشت‌های صهیونیسم*، ۳۰؛ و ماکس وبر، «سیاست به‌مثابه حرفه»، مندرج در *از ماکس وبر: جستارهایی در جامعه‌شناسی*، به ویراستاری اچ.اچ. گرت و سی رایت میلز.

[۱۴]. درآمیخته‌شدن و همگون شدن با فرهنگ کشور میزبان را «آسیمیله شدن» می‌نامند. - مترجمان

[۱۵]. پیتربرگ، فصل اول؛ و جان‌اتان اوفیر «یهودی قوی، ضعیف است»، *موندو وایس*، ۱۲ می ۲۰۱۹. [لینک](#).

[۱۶]. national home معنای منبعث از این لفظ، به‌خصوص معنای واژه‌ی خانه، بعدها محل جدال حقوقی از سوی برخی طرفین درگیر قرار گرفته است. - مترجمان

[۱۷]. حاییم وایزمن، رهبر صهیونیست در نامه‌ای به بالفور در سال ۱۹۱۸، از القاب تحقیرآمیز کلیشه‌سازانه برای ارجاع به عرب‌ها استفاده می‌کرد و آن‌ها را ذاتاً «خائن» و فریبکار می‌نامید. در سال ۱۹۲۹، خاخام اصلاح‌جوی برجسته‌ی آمریکایی، یهودا مگنس، «عرب‌های فلسطینی» را به عنوان اشخاصی که «هنوز نیمه وحشی‌اند و رهبران‌شان ... تقریباً همگی خردمردانی بیش نیستند» بی‌مقدار تلقی کرد. بنگرید به *گلاویز شدن با صهیون: پاسخ‌های پیشرو آمریکایی - یهودی به منازعه‌ی اسرائیل-فلسطین*، به ویراستاری تونی کوشنر و آلیسا سالامون (نیویورک: گرو پرس، ۲۰۰۳).

[۱۸]. «۷۰ سال بعد: فلسطینی‌ها اعمال حاکمیت خود بر شرق و غرب اورشلیم را حفظ کرده‌اند». سند گزارش بنیاد الحق، اکتبر ۲۰۱۸. [بنگرید به جداول زمانی در صفحات ۱۸۷ تا ۲۰۲، و واژه‌نامه در صفحات ۲۰۳ تا ۲۱۰، بخش‌هایی که به تعاریف و توالی زمانی مربوط به این وقایع اشاره می‌شود.] [لینک](#).

و نیز بنگرید به رشید خالدی، *قفس آهنین: قصه‌ی مبارزه‌ی فلسطینی‌ها برای دولت* (بوستون: نشر بیکن، ۲۰۰۶)، صص ۳۲ و ۳۳؛ نورا عریقات، *عدالت برای برخی: قانون و مسئله‌ی فلسطین* (استنفورد: دانشگاه استنفورد، ۲۰۱۹)، صص ۳۸ و ۴۱. عریقات می‌نویسد: «با ضرب یک قلم، یک جامعه‌ی بین‌المللی تازه-در-حال-زایش، چارچوب استثناسازی را نهادینه کرد و بدین ترتیب وضعیت قضایی فلسطینیان به‌مثابه یک ملت را از قلم انداخت ... تا بتواند حق تعیین سرنوشت را به یک جمعیت سکونت‌گزین که به جای آنان آمده بودند، اعطا کند.»

[۱۹]. «قرار المعتمر العربی الفلسطینی الاول بارسال وفود الی معتمر الصلاح فی باریس» اولین کنگره‌ی عرب‌های فلسطینی - قطع‌نامه‌ی مربوط به کنفرانس صلح پاریس، ۱۹۱۹، بنگرید به [سند بنیاد هم‌کاری‌های اقتصادی](#).

[۲۰]. زنا طحان، «[بیش از یک قرن بعد: توضیحی بر اعلامیه‌ی بالفور](#)»، *الجزیره*، ۲ نوامبر ۲۰۱۸.

نبی موسی یک جشنواره‌ی سالانه‌ی مسلمانان است که در آن عبادت‌گران تا مقبره‌ی موسی در اریحا پیاده‌روی می‌کنند. شواهد دلال بر آن دارند که ژابوتینسکی و پیروانش در تحریک شورش‌های ۱۹۲۰ نقش‌آفرینی کرده‌اند.

[۲۱]. رباب عبدالهادی، «جنبش خودآیین زنان فلسطینی: پیدایش، تحولات و چالش‌ها»، *جنسیت و جامعه*، جلد ۱۲، شماره‌ی ۶ (دسامبر ۱۹۹۸)، ۶۵۴. اتحادیه‌ی زنان فلسطینی بعدها کنگره‌ی عمومی زنان فلسطینی را در ۱۹۲۹ در اورشلیم تشکیل داد.

[۲۲]. ادوین مونتاگو، تنها عضو یهودی بریتانیایی کابینه، علیه اعلامیه‌ی بالفور موضع‌گیری کرد و گفت که این اعلامیه، ملل یهودستیز را در سلب‌امتیاز از یهودیان گستاخ‌تر می‌کند. بنگرید به مونتاگو «یادداشت رسمی درباره‌ی یهودستیزی دولت کنونی»، تسلیم شده به دولت بریتانیا در ۲۳ آگوست ۱۹۱۷، بنگرید به [کتابخانه‌ی مجازی یهودیان](#).

[۲۳]. بنگرید به تحلیل درخشان گری فیلدز در اثرش با عنوان *حصارکشی: عرصه‌های سرزمینی فلسطینی در آینه‌ای تاریخی* (برکلی: دانشگاه کالیفورنیا، ۲۰۱۷)؛ و جان لاک، *دو رساله در باب دولت*، کتاب دوم، فصل ۵ (کمبریج: انتشارات دانشگاه کمبریج، ۱۹۶۳).

[۲۴]. خالدی، *قفس آهنین*، ۱۰۶. تحلیل موشکافانه‌ی خالدی از قیام‌های فلسطینی در این دوره، دلایل «ناکامی [فلسطینی‌ها] را در دستیابی به حق تعیین سرنوشت و تأسیس یک دولت» تا پیش از واکاوی می‌کند که هم شامل مخالفت سرسختانه‌ی بریتانیایی‌ها و دیگران است، و هم شکاف‌های سیاسی داخلی مرگ‌بار.

[۲۵]. «توده‌های عرب از مهاجرت یهودیان نفرت نداشتند، چرا که این مهاجرت آبادی و ترقی مادی‌ای را در یک دهه برایشان به ارمغان آورده بود که از آن چه آن‌ها در هزار سال دیده بودند هم بیش‌تر بود؛ ... فقط پروپاگاندا و تهدید می‌تواند این جان‌های بی‌نوا را علیه منبع سعادت دنیوی‌شان بشوراند.» چهار ماه بعد در همین نشر، این خاخام «هر نوع برابری میان رفتار مهاجم سفیدپوست در قبال سرخ‌پوست آمریکایی را با رفتار یهودیان در قبال عرب‌ها» رد می‌کند. جالب توجه است که برخی صداهای منتقد، در سال ۱۹۳۶، از این تشبیه بهره می‌بردند.

[۲۶]. پایه، *پاکسازی قومی فلسطین*، ۱۷، صندوق ملی یهود را «ابزار اصلی صهیونیستی برای استعمار فلسطین» می‌نامد. [بنگرید به بخش واژه‌نامه و تعریف صندوق ملی یهود]. هم‌چنین بنگرید به جاناتان کوک، «[پایان بلوف زدن: صندوق ملی یهود کمک‌هایش به سکونت‌گزینان را علنی کرد](#)»، *موندووایس*، ۲۱ مارس ۲۰۲۱.

[۲۷]. پایه، ص ۲۵ و ص ۴۸ و ۴۹. «عرب‌زدایی» اصلاح پایه است.

[۲۸]. شرکت‌کنندگان شامل سه روتشیلد، سه عضو از مجلس لردها، سایمون مارکس (از فروشگاه مارکس و اسپنسر)، حاییم وایزمن و بن‌گوریون بودند.

[۲۹]. آرشیوهای ملی بریتانیای کبیر (TNA)، FO 371/45377، «یادداشت جلسه‌ی برگزار شده در نیوکورت، خیابان سنت سویتین ای. سی. در روز سه‌شنبه ۹ سپتامبر ۱۹۴۱، ساعت ۲:۳۰ بعد از ظهر». در بالای صفحه‌ی ۱ این ورقه، با جوهر قرمز و حروف بزرگ، به‌صورت دست‌نویس نوشته شده است: «به محرمانه‌ترین شکل با این برگه برخورد شود». توماس سوارز، **دولت ترور: چگونه تروریسم، اسرائیل مدرن را ساخت** (نورث‌امپتون، ماساچوستس: نشر آلیو برنچ/اینترلینک، ۲۰۱۷)، صص ۷۲ و ۷۳. باید از سوارز قدردانی کرد که نه تنها این سند و بسیاری منابع اولیه‌ی ارزشمند دیگر درباره‌ی خشونت صهیونیستی را برملا کرد، بلکه تمام گنجینه‌ی منابعش را به‌صورت عمومی در اینترنت در دسترس قرار داد. [لینک](#).

[۳۰]. سوارز، ۷۳.

[۳۱]. بنگرید به آلن سی. براون‌فیلد، «[صهیونیسم در ۱۰۰ سالگی](#): یادى از منتقدان یهودی آن، که اغلب به‌درستی پیش‌گویی کردند»، شورای یهودیان آمریکا، ۱۹۹۷.

[۳۲]. بنگرید به دانیل کتر، **تماماً متفاوت: سوسیالیست‌های بیدیش، کارگران پارچه، و ریشه‌های کارگری چندفرهنگی گرایی** (نیویورک: انتشارات دانشگاه نیویورک، ۲۰۱۱)، ۱۹.

[۳۳]. نمونه‌ی مشخصاً جالب در دوران جنگ سرد مربوط به زمانی است که رییس‌جمهور رونالد ریگان به توافق‌هایی پای نهاد که بنا بود به بیش از یک میلیون یهودی شوروی فشار بیاورند تا آنان به جای آن که به مقصد مرجح‌شان یعنی ایالات متحده مهاجرت کنند، به «وطن» مقدرشان بروند. بنگرید به شلومو ساند، **اختراع سرزمین اسرائیل: از سرزمین مقدس تا وطن** (نیویورک: ورسو، ۲۰۱۲)، صص ۲۰ و ۲۱.

[۳۴]. به‌عنوان نمونه‌هایی از میان منابع پرشمار، بنگرید به پایه، **پاکسازی قومی فلسطین**؛ ولید خالدی (ویراستار)، **هرآنچه که مانده: دهکده‌های فلسطینی اشغال شده و جمعیت‌زدایی شده توسط اسرائیل در سال ۱۹۴۸** (واشینگتن: انستیتوی مطالعات فلسطین، ۱۹۹۲)؛ و «نقشه‌ی دالت، نقشه‌ی اصلی برای تسخیر فلسطین»، **ژورنال مطالعات فلسطین**، جلد ۱۸، شماره‌ی ۱ (پاییز ۱۹۸۸)، صص ۴ تا ۲۰.

[۳۵]. «وهم الحاق: نیشان ترال از آپارتاید اسرائیل می‌گوید»، **لاندن ریویو آو بوکس**، ۲۱ ژانویه‌ی ۲۰۲۱؛ هم‌چنین، متن گزارش بنیاد الحق (۲۰۱۸)، ۷.

[۳۶]. بنگرید به جی سپر، «تاریخ مختصر مقاومت در برابر صهیونیسم»، صص. ۱۹۱ تا ۲۰۲.

[۳۷]. بنگرید به پاره‌هایی از نوشتارها در کوشنر و سلامون، **گلاویز شدن با صهیون**؛ و آدام شاتز (ویراستار)، **رسولان رانده‌شده: یک قرن نوشتارهای دگراندیشان‌های یهودی درباره‌ی صهیونیسم و اسرائیل** (نیویورک: نیشن

بوکس، ۲۰۰۴). هم‌چنین، هانا آرنه، **مکتوبات یهودی**، ژروم کوهن و ران اچ. فلدمن (ویراستاران) (نیویورک: شوکن بوکس، ۲۰۰۷)، ۲۲۰ و ۲۲۱؛ و فصل گران‌قدر نوشته‌ی جویدیت باتلر درباره‌ی آرنه، «آیا یهودیت، صهیونیسم است؟»، در اثر او با عنوان **جدا کردن راه: یهودی بودن و نقد صهیونیسم** (نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۲۰۱۲).

[۳۸]. شاتز، **رسولان رانده‌شده**، ۶۵ تا ۶۷. برای یک روایت دست اول از مشارکت تروریست‌ها و شبه‌نظامیان یهودی در این قتل‌عام‌ها، از جمله در دیر یاسین، بنگرید به مستند تکان‌دهنده‌ی تولید شده توسط احلام محتسب و اندی تریملت، ۱۹۴۸: **پیدایش و فاجعه**.

[۳۹]. الحق، «۷۰ سال بعد»؛ پایه، **پاکسازی قومی**، ۳۱ تا ۳۵؛ و عریقات، **عدالت برای برخی**، ۴۴ تا ۴۷. رهبران عرب تصمیم گرفتند مذاکرات کمیته‌ی ویژه‌ی فلسطین در سازمان ملل و فرایندهای متعاقب آن را تحریم کنند؛ و بدین ترتیب خلأیی باقی ماند که آژانس یهود شتابان در پی پر کردن آن برآمد.

[۴۰]. یک بند الحاقی در سال ۱۹۷۰ این حق را وسعت داد تا بدین ترتیب هرکس که یکی از پدربزرگ‌ها یا مادربزرگ‌هایش یهودی باشد را شامل شود.

[۴۱]. برای مطالعه‌ی مصائب کافکایی یکی از فلسطینی‌های مشمول این قانون، اندونی برمکی، معمار و استاد دانشگاه، بنگرید به سعاد عامری، **گلدای اینجا خوابید** (دهلی نو: ویمن آنلیمیتد، ۲۰۱۴). برمکی پس از اشغال اورشلیم شرقی در ۱۹۶۷ فقط می‌توانست از پشت‌بام ساختمان بنیاد انجمن مسیحی مردان جوان در اورشلیم غربی، که در آن‌جا شاغل بود، به خانه‌ی محبوبی که خودش معمارش بود و خانواده‌اش پیشتر در آن زندگی کرده بود، خیره شود. هم‌چنین بنگرید به احمد اچ. سعدی و لیلا ابولقود، **نکبت: فلسطین، سال ۱۹۴۸ و دعاوی حافظه** (نیویورک: انتشارات دانشگاه کلمبیا، ۲۰۰۷).

[۴۲]. عریقات، **عدالت برای برخی**، صص ۵۸ و ۵۹. آن اقلیتی از فلسطینی‌ها که شرایط احراز شهروندی را دارند (و امروزه حدود ۲۰ درصد اسرائیلیان را بر می‌سازند) آشکارا شهروند درجه دو باقی مانده‌اند که حق رأی و برخی حقوق مدنی را دارند اما حق اقتصادی و اجتماعی‌شان محدود است.

[۴۳]. نادرا شلهوب-کوور کیان، **الهیات امنیت، نظام نظارت و سیاست ترس** (کمبریج: دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۶)، صص ۵۰ تا ۵۴.

[۴۴]. بنگرید به گزارش مرکز منابع مرتبط با سکونت و حقوق پناهندگی فلسطینی‌ها با عنوان «بَدیل»، **قانون دولت‌ملت**:

نقطه‌ی اوج ۷۰ سال آپارتاید و استعمار اسرائیل، اکتبر ۲۰۱۸

و نیز «قانون دولت‌ملت یهودی: پرسش و پاسخ با حسن جابرین از بنیاد عداله»، **موندووایس**، ۱۳ آگوست ۲۰۱۸ و این [لینک](#).

و الحق، برگه‌ی شرح‌دهی با موضوع **دولت‌ملت یهود** (۲۰۱۸)

دولت اسرائیل هنوز قانون اساسی ندارد. قوانین بنیادین آن که اکثر آن‌ها صرفاً با یک اکثریت بزرگ در کنست قابل اصلاح هستند، بناسست اصول بنیادینی باشند که تا زمان تصویب یک قانون اساسی رسمی، حقوق و آزادی‌های بنیادین و ارزش‌های اساسی ملت را بنا می‌نهند.

[۴۵]. جاناتان اوفیر، «[وزیر دادگستری اسرائیل از آپارتاید حمایت می‌کند](#) - دولت یهود، به بهای برابری»، [موندووایس](#)، ۱۳ فوریه ۲۰۱۸؛

و گیدئون لوی، «[وزیر حقیقت اسرائیل](#)»، [وبسایت هآرتص](#)، ۱ سپتامبر ۲۰۱۷؛

[۴۶]. نتائل بندل و جاناتان لیس، «دادگاه عالی ۱۵ تجدیدنظرخواهی علیه قانون جنجال‌برانگیز دولت‌ملت را به صورت پخش زنده [استماع می‌کند](#)»، [وبسایت هآرتص](#)، ۲۰ دسامبر ۲۰۲۰

و اورلی نوی، «[قانون دولت‌ملت اسرائیل روزی را در دادگاه گذراند](#)»، [مجله‌ی ۹۷۲+](#)، ۲۴ دسامبر ۲۰۲۰.

در زمان نگارش این نوشتار، هنوز دادگاه عالی درباره‌ی این تجدیدنظرخواهی‌ها رای صادر نکرده است. آوراهاام برگ، یکی از رؤسای سابق کنست، رهبر حزب کارگر و رییس آژانس یهود، عضویت خود را در «ملیت یهودی» مذمت کرد و گفت «این قانون برسازنده‌ی دگرگونی در تعریف وجودی من است.» (راویل هکت، «یکی از آقازادگان آریستوکراسی صهیونیستی می‌خواهد از خلق یهود خارج شود. آیا اسرائیل به او اجازه خواهد داد؟» [وبسایت هآرتص](#)، ۲ ژانویه ۲۰۲۱.

[۴۷]. اگر تمام قلمرو اسرائیل-فلسطین میان رود و دریا را در نظر بگیریم، امروز تعداد یهودیان و فلسطینی‌ها تقریباً برابر است؛ فقط در اسرائیل، حدود ۲۰ درصد کل جمعیت فلسطینی هستند. به علاوه، فلسطینی‌ها نرخ زاد و ولد بالاتری در قیاس با اسرائیلیان یهودی دارند، به علاوه به نظر می‌رسد نرخ سالانه‌ی مهاجرت از اسرائیل به بیرون از کشور، تقریباً دو برابر نرخ یهودیانی است که از ایالات متحده و جاهای دیگر از «حق بازگشت»شان استفاده می‌کنند. این امر، این احتمال را ایجاد می‌کند که در زمانی بسیار کوتاه، در سرتاسر ناحیه‌ای که اسرائیل کنترلش می‌کند (یا انتظار دارد کنترلش کند) از تعداد یهودیان اسرائیلی بیش‌تر شوند و موقعیتی را ایجاد کنند که به آپارتاید آفریقای جنوبی شبیه است - حکومت یک اقلیت قومیتی بر یک اکثریت قومیتی.

[۴۸]. «مدعاهای «برگزیدگی» و «بازگشت»، تا آن‌جا که در خدمت روایت اسرائیل به‌عنوان یک دولت مشروع و خودمختار قرار می‌گیرند، هم‌زمان خشونت اسرائیلی علیه فلسطینی‌ها را هم همچون یک «ضرورت امنیتی» ترسیم می‌کنند» شلهوب-کوورکیان، [الهیات امنیتی](#)، صص ۵ و ۱۴ و ۱۵.

[۴۹]. الا شوهات، «گسست و بازگشت: گفتمان صهیونیست و مطالعه‌ی یهودیان عرب»، [سوشال تکست](#)، جلد ۲۱، شماره‌ی ۲ (۷۵) (تابستان ۲۰۰۳)، ۶۰-۵۵؛ (لینک). درباره‌ی گروه پلنگ‌های سیاه اسرائیلی، یک جنبش اعتراضی از نسل دوم مهاجران یهودی وارد شده از شمال آفریقا و خاورمیانه، بنگرید به ژاکلین اشلی، «آن‌گاه که پلنگ‌های سیاه اسرائیل، [آرمانی مشترک با فلسطینی‌ها یافتند](#)»، [الکترانیک اینتیفادا](#)، در ۷ مارس ۲۰۱۹.

[۵۰]. برای مطالعه‌ی گواهی‌های شخصی در این باره، بنگرید به [انجمن امرم](#).

هم‌چنین بنگرید به اوفر آدرت و جودی مالتز، «اسرائیل بابت ناپدید شدن کودکان یمنی پس از ۷۰ سال «اظهار اندوه» می‌کند؛ بناست توانی به خانواده‌ها پرداخت شود.»، [وبسایت هآرتص](#)، ۲۲ فوریه‌ی ۲۰۲۱.

مبلغ توانی که در سال ۲۰۲۱ تصویب شد حدود ۵۰ میلیون دلار بود. این کردوکار ربودن نوزادان در میان دیگر رژیم‌های فاشیستی نیز رایج بود، از جمله در شیلی پینوشه و اسپانیای فرانکو. بنگرید به مستند تکان دهنده‌ی آلمودنا کاراسدو و رابرت باهار، با عنوان **سکوت دیگران** (۲۰۱۸).

[۵۱]. فیبی گرین‌وود، «به زنان اتیوپیایی در اسرائیل "بدون رضایت داروی ضدبارداری داده شده بود"»، [گاردین](#)، ۲۸ فوریه‌ی ۲۰۱۳.

و نیز دایان توبر، «اسرائیل به این‌که یهودیان اتیوپیایی را هدف داروی اجباری ضدبارداری قرار داده، [اذعان کرد](#)»، [بایوپولیتیکال تایمز](#)، ۷ فوریه‌ی ۲۰۱۳.

[۵۲]. «اسرائیل برای سرعت بخشیدن به دیپورت پناهندگان "قانون ضدنفوذ" را [تصویب کرد](#)»؛ [موندوویس](#)، ۱۴ دسامبر ۲۰۱۷.

«سخن ترامپ درباره‌ی کشورهای "گه‌دونی" [دیدگاه مسلط در اسرائیل است](#)»، [موندوویس](#)، ۱۶ ژانویه‌ی ۲۰۱۸.

البته این‌ها همان بدگویی‌هایی است که مقامات اسرائیلی به‌طور منظم نثار فلسطینی‌ها می‌کنند. اوفیر به اظهارنظرهایی توسط نخست‌وزیر سابق ایهود باراک، تاریخ‌نگار بنی موریس و وزیر دفاع آویگدور لیبرمن ارجاع می‌دهد. درباره‌ی تظاهرات «حراج برده»، بنگرید به ارن زیف، «پناهندگان بیرون از کنست "حراج برده" برگزار کردند تا به دیپورت شدن اعتراض کنند»، [مجله‌ی ۹۷۲](#)، ۱۷ ژانویه‌ی ۲۰۱۸. [لینک](#)

[۵۳]. عریقات، «عدالت برای برخی»، صص ۶۵-۶۴.

[۵۴]. منشور سازمان ملل اکتساب قلمرو از طریق تهدید یا استفاده از زور را منع می‌کند. بنگرید به روایت درخشان در عریقات، **عدالت برای برخی**، فصل ۲، به‌خصوص صفحات ۶۵ تا ۶۸ و ۸۵، درباره‌ی «دارایی ثبت نشده».

[۵۵]. Palestinian Authority - معمولاً در فارسی به «تشکیلات خودگردان» ترجمه می‌شود، اما این معادل‌گذاری نسبتِ درستی با تعبیر اصلی انگلیسی ندارد و به‌نظر می‌رسد استفاده از آن انگیزه‌های سیاسی داشته باشد. ترجمه‌ی این تعبیر به «مرجعیت فلسطینی» صحیح‌تر است و امکان انسجام‌بخشی بیش‌تری به متن را هم فراهم می‌کند. — مترجمان.

[۵۶]. اسرائیل فقط در ۲۰۲۰ رکورد تقریباً ده‌ساله‌ای را برای تعداد خانه‌های تخریب‌شده‌ی فلسطینی شکست، خانه‌هایی که یا خود اسرائیل تخریب کرد و یا فلسطینی‌ها را مجبور به تخریبشان کرد، و بدین طریق حدود هزار مرد و زن و کودک

فلسطینی را آواره کرد. تامارا نصار، «اسرائیل در سال ۲۰۲۰ فستیوال تخریب به راه انداخت»، [الکترانیک اینترنتی](#)، ۵ ژانویه ۲۰۲۱.

نصار گزارش می‌کند که «اسرائیل در سراسر سال ۲۰۲۰ بیش از ۸۵۰ بنای فلسطینی را تخریب کرد و ۱۰۰۰ نفر را بی‌خانمان ساخت. بیش از نیمی از بی‌خانمان‌شدگان کودک بودند». بیش‌تر تخریب‌ها در اورشلیم شرقی و ناحیه‌ی C رخ دادند.

[۵۷]. به عنوان یک نمونه بنگرید به فرح نجار، «اسرائیل دهکده‌ی بادیه‌نشینان را برای بار صدونوزدهم تخریب کرد»، [الجزیره](#)، ۳ اکتبر ۲۰۱۷

[۵۸]. برای یک نقادی بلیغ و پرشور، بنگرید به ایال وایزمن، «بهترین همه‌ی دیوارهای ممکن»، در کتاب [کمترین تشر ممکن](#) (نیویورک: ورسو، ۲۰۱۱).

[۵۹]. [Settler outpost](#) – بناهایی که به‌صورت خودسر توسط سکونت‌گزینان ساخته می‌شوند، بی‌آن‌که پیش‌تر در قالب پروژه‌ای از سوی دولت اسرائیل عملیاتی یا تأیید شده باشند. – مترجمان.

[۶۰]. یووال آبراهام، «[می‌خواهم بتیر برود به جهنم](#)»: سکونت‌گزینان اسرائیلی به بنای ثبت‌شده‌ی میراث جهانی فلسطینی حمله کردند»، [مجله‌ی ۹۷۲+](#)، ۲۹ ژوئیه ۲۰۲۰.

[۶۱]. «اسرائیل به یهودیان سکونت‌گزین در کرانه‌ی باختری همان حقوقی را می‌دهد که به بقیه‌ی کشور در حوزه‌ی بیمه‌ی سلامت، بیمه‌ی دولتی، حمایت از مصرف‌کننده، مالیات ...، تحصیلات عالی، ورود به اسرائیل، ثبت جمعیتی، گواهی‌نامه‌ی رانندگی و حق رأی اعطا کرده است؛ و بدین‌ترتیب سکونت‌گزینان را ... به تنها شهروندانی بدل کرده که به‌رغم آن‌که محل سکونتشان خارج از قلمرو رسمی دولت است، اجازه‌ی رأی دادن دارند.» «توهم دو رژیم مجزا: نشان ترال از آپارتاید اسرائیل می‌گوید»، [لاندن ریویو آو بوکس](#)، ۲۱ ژانویه ۲۰۲۱. [لینک](#)

[۶۲]. عمیرا هاس، «[خصوصی‌سازی خشونت](#): گردن کلفت‌های دست‌راستی اورشلیم بازوی دولت هستند»، [هآرتص](#)، ۲۱ ژانویه ۲۰۲۱.

و یومنا پاتل، «[دادگاه اسرائیل می‌گوید](#) که ساکنان شیخ‌جراح باید با سکونت‌گزینانی که می‌خواهند آن‌ها را بیرون کنند "به توافق برسند"»، [موندو وایس](#)، ۳ می ۲۰۲۱.

چند نمونه از گروه‌های مذهبی شبه‌نظامی سکونت‌گزین، رگاویم، آمانا، ایلاد، آت‌رت کوهانیم، و گروه شدیداً نژادپرست کاهانیست (دنبال‌کنندگان جنبش غیرقانونی کخ که متعلق به مئیر کاهان بود)، یعنی لهاوا، هستند.

[۶۳]. نیر حاسون، «پس از چند روز آرامش در اورشلیم، [تنش‌ها مجدداً در حال تشدیدند](#)»، [وبسایت هآرتص](#)، ۴ می ۲۰۲۱.

و باز، یومنا پاتل، «دادگاه اسرائیل می‌گوید» که ساکنان شیخ‌جراح باید با سکونت‌گزینانی که می‌خواهند آن‌ها را بیرون کنند «به توافق برسند»، **موندو وایس**، ۳ می ۲۰۲۱.

[۶۴]. بنگرید به گزارش ژوئیه‌ی ۲۰۱۷ انجمن حقوق بشر و حمایت از زندانیان الضمیر، با عنوان «**درباره‌ی حبس مدیریتی**».

فقط در سال ۲۰۲۰، نیروهای اشغال‌گر اسرائیل ۴۶۳۶ فلسطینی، از جمله ۵۴۳ کودک زیر ۱۸ سال و ۱۲۸ زن را دستگیر کردند. تا پایان سال، هنوز ۴۴۰۰ فلسطینی در زندان‌ها و بازداشت‌گاه‌های اسرائیلی نگهداری می‌شدند و ۳۵۰ محبوس مدیریتی بدون تفهیم اتهام در بازداشت بودند.

[۶۵]. درباره‌ی برخورد نظامی با کودکان فلسطینی و حبس آن‌ها، بنگرید به گزارش آوریل ۲۰۱۶ سازمان دفاع بین‌المللی از کودکان در فلسطین (DCIP)، با عنوان «**این، شیوه‌ی رفتار با کودک نیست**».

بنا به آمار سازمان زندان‌های اسرائیل، به‌طور میانگین هر ماه ۲۰۴ کودک فلسطینی بازداشت می‌شوند. اتهامات رایجی که کودکان بابت آن حبس می‌شوند شامل پرتاب سنگ می‌شود که حداکثر مجازات آن بین ۱۰ تا ۲۰ سال زندان است؛ «ایجاد مزاحمت برای کار یک سرباز»؛ عکس گرفتن در خیابان، و دیگر چیزهایی که تهدید به امنیت تلقی می‌شوند نیز در زمره‌ی این اتهامات هستند. کودکان بین ۱۲ تا ۱۸ ساله را می‌شود بین ۴۸ تا ۹۶ ساعت بدون حضور وکیل یا اعضای خانواده، محبوس کرد. احد تمیمی، که خانواده‌اش و روستای او، نبی صالح، دهه‌هاست در برابر اشغال اسرائیل مقاومت کرده‌اند، در زمان بازداشتش بابت مقاومت در برابر یک سرباز، ۱۶ ساله بود؛ او به مدت هشت ماه محبوس شد.

[۶۶]. انجمن حقوق بشر و حمایت زندانیان الضمیر، «دادگاه نظامی اوfer، حکم شش ماه حبس مدیریتی علیه کودکی فلسطینی با یک بیماری نادر را تأیید کرد»، ۲ فوریه‌ی ۲۰۲۱. **لینک**

[۶۷]. بنگرید به ایال وایزمن، **سرزمین تهی: معماری اشغال اسرائیل** (نیویورک: ورسو، ۲۰۰۷)؛ و پژوهش بر اتحاد آمریکا و اسرائیل و صدای یهودیان برای صلح، «**مبادله‌ی مرگ‌بار**: تبعات خطرناک مبادلات نیروهای انتظامی ایالات متحده و اسرائیل»، سپتامبر ۲۰۱۸.

[۶۸]. **کودکی حبس‌شده و سیاست کودکی‌ربایی** (کمبریج: دانشگاه کمبریج، ۲۰۱۹).

[۶۹]. شلهوب-کوور کیان، **الاهیات امنیت**، صص ۳۳-۳۹. یکی از پاسخ‌گویان به وی، یک زن اورشلیمی، چنین گزارش می‌دهد: «سکونت‌گزینان از کنار خانه رد می‌شوند و روی زیراندازهایی که بیرون گذاشته‌ام هوا بخورند، ادرار و مدفوع می‌کنند. چوب‌رختی‌ها را می‌برند و تمام لباس‌های تمیز را به خیابان می‌ریزند... پسر علقه‌اش به مدرسه را از دست داده ... تصمیم گرفتیم با ازدواج و رفتن دختر پانزده‌ساله‌ام موافقت کنم تا از این وضعیت نجات پیدا کند ... ما هرروز در دل این وحشت زندگی می‌کنیم.»

[۷۰]. مصاحبه‌های شخصی [نویسنده] با فلسطینی‌ها ساکن در ناحیه‌ی C، می ۲۰۱۷. ساختن چاه بدون مجوز هم، مانند بنا کردن ساختمانی بدون مجوز، به این معناست که احتمالاً مقامات آن را ویران خواهند کرد.

[۷۱]. [به‌روزرسانی‌های زنده](#)، ۱۰ می ۲۰۲۱، [وبسایت هآرتص](#).

[دموکراسی ناوا](#)، وعده‌ی روزانه، ۱۱ می ۲۰۲۱.

[۷۲]. نادرا شلهوب-کوورکیان، ارتباط شخصی [با نویسنده]؛ هاس، «[خصوصی‌سازی خشونت](#)»؛ [وبسایت هآرتص](#).

دانیل نرنبرگ، info@justvision.org (۴ می ۲۰۲۱)؛ ژیل جیکوبز، «یهودیان آمریکایی! [تأمین مالی تروریسم یهودی را متوقف کنید](#)». [وبسایت هآرتص](#). و سامی ابوشهاده، «[مرگ بر عرب‌ها](#)»، فلسطینی‌ها در برابر لات‌های نژادپرست یهودی به محافظت بین‌المللی احتیاج دارند»، [هآرتص](#)، ۲۶ آوریل ۲۰۲۱.

[۷۳]. یاسیر کی. پوآر، [حق علیل کردن: ناتوانی، قابلیت و معلولیت](#) (دورهام: دانشگاه دوک، ۲۰۱۷)، ۱۴۴.

[۷۴]. «یک سرهنگ می‌گوید رایین دستور شکستن استخوان‌های فلسطینی‌ها را داده»، [آرشیوهای لس‌آنجلس تایمز](#)، ۲۲ ژوئن ۱۹۹۰. [لینک](#) و «[دو سال بعد: کسانی که در «راه‌پیمایی بزرگ بازگشت» مجروح یا دچار تروما شدند](#)، هنوز با دشواری مواجه‌اند»، سازمان ملل، ۶ آوریل ۲۰۲۰.

[۷۵]. وایزمن، [کمترین شرم ممکن](#)، ۸۵.

[۷۶]. نورمن جی. فینکلشتاین، [غزه: کندوکاوی در شهادتش](#) (برکلی: دانشگاه کالیفرنیا، ۲۰۱۸)، که احتمالاً جامع‌ترین تحلیل انتقادی موارد نقض حقوق بشر توسط اسرائیل در نوار غزه است. هم‌چنین بنگرید به پوآر، [حق علیل کردن](#)؛ وایزمن، [کمترین شرم ممکن](#)؛ و سارا ری، [نوار غزه: اقتصاد سیاسی توسعه‌زدایی](#) (واشنگتن دی. سی.: انستیتوی مطالعات فلسطین، ۲۰۱۶). برای داده‌های متأخرتر، بنگرید به [الجزیره دات کام](#)، «[غزه: تکلیف دلهره‌آور بازسازی](#)، پس از ۱۱ روز بمباران اسرائیل»، ۲۲ می ۲۰۲۱.

[۷۷]. فینکلشتاین، صص ۱۱۷-۱۶۶، با استناد به گزارش‌های بتسيلم، سازمان حقوق بشری اسرائیلی، در سال ۲۰۱۴، و نیز گزارش‌های آژانس امدادسانی و فعالیت‌گری سازمان ملل (UNRWA - آنروا) در ۲۰۱۶. آنروا بیان می‌کند که «جوانان دارای تحصیلات برجسته» در غزه اسیر فقر هستند و «گزینه‌ای برای سفر کردن و جستجوی تحصیل در خارج از غزه، یا یافتن کار در جایی دیگر، ندارند.» مصر هم در ساختن این زندان نقش داشته و اغلب در گذرگاه رفح مصر دسترسی به اشخاص و کالاها را منع کرده است.

[۷۸]. وایزمن، [کمترین شرم ممکن](#)، ۹۶.

[۷۹]. شبکه‌ی مستقل سیاست‌گذاری فلسطینی، شبکه، هشدار داد که غزه، در میان اشغال، شکاف‌های سیاسی و کووید ۱۹، «با فروپاشی کامل مواجه است». علی عبدالوهاب، «غزه در میان اشغال، شکاف و کووید ۱۹: مواجهه با فروپاشی کامل»، ۱۴ ژانویه ۲۰۲۱.

[۸۰]. هاگار شزاف، «اسرائیل بیش از ۵۰۰۰۰ فلسطینی دارای مجوز اشغال اسرائیلی را علیه کووید واکسینه کرد»، وبسایت هآرتص، ۱۶ مارس ۲۰۲۱. و جک خوری و هاگار شزاف، «شصت هزار واکسن کووید، برای رفتن به فلسطین، وارد اسرائیل شد»، وبسایت هآرتص، ۱۷ مارس ۲۰۲۱. هم‌چون نمکی بر زخم، دولت نتانیاها در مقطعی اعلام کرد که قصد دارد هزاران دوز واکسن را برخی کشورهای خارجی منتخب اهدا کند، در حالی که میلیون‌ها فلسطینی تحت اشغالش را [برای تخصیص واکسن] نادیده می‌گرفت. (کشورهای مورد بحث، کشورهایایی بودند که سفارت‌خانه‌های یا دفاتر دیپلماتیکشان را به اورشلیم، به‌عنوان پایتخت ادعایی اسرائیل، منتقل کرده بودند یا وعده داده بودند که چنین خواهند کرد.) اما بعدتر، باز هم تحت فشار، این دولت از این دیپلماسی واکسن‌مدار جنجالی، عقب‌نشینی کرد. بنگرید به «واکسن‌های کووید برای فلسطینی‌ها»، سردبیری هآرتص، ۲۴ فوریه ۲۰۲۱.

[۸۱]. «نژادپرستی و تبعیض نهادینه در توزیع واکسن کووید ۱۹»، بیانیه‌ی شبکه‌ی سازمان‌های مردم‌نهاد فلسطینی، ۱۴ ژانویه ۲۰۲۱

بن ساموئلز، «قانون‌گذاران دموکرات بابت واکسینه نکردن فلسطینی‌ها در کرانه‌ی باختری اشغالی، اسرائیل را سرزنش کردند»، وبسایت هآرتص، ۲۴ ژانویه ۲۰۲۱؛ «واکسن کووید ۱۹ برای فلسطینی‌ها»، نامه‌ای از جانب اتحاد سلامت فلسطینی‌ها، لنست، ۲۸ ژانویه ۲۰۲۱؛ و بیانیه‌ی شورای مشورتی سلامت در بنیاد صدای یهودی برای صلح، ۱۹ فوریه ۲۰۲۱.

[۸۲]. آدام رسگون، «پس از انتقادات شدید، اسرائیل می‌گوید که فلسطینی‌ها دارای مجوز اشغال را واکسینه خواهد کرد»، نیویورک تایمز، ۲۸ فوریه ۲۰۲۱.

(ده‌هزار فلسطینی که بدون مجوز رسمی در اسرائیل کار می‌کنند، شامل این تغییر سیاست نشدند)؛ و احمد ابوعمار، «غزه با وجود ورودی اندک حرکتش به سمت واکسیناسیون را آغاز می‌کند»، المانیتور، ۲۸ فوریه ۲۰۲۱.

تا میانه‌ی ماه مارس ۲۰۲۱، مرجعیت فلسطینی توانسته بود حدود ۲۰ هزار دوز واکسن روسی اسپوتنیک وی را از طریق امارات، و ۶۰ هزار دوز دیگر را از طریق ابتکار کوواکس سازمان بهداشت جهانی، به دست بیاورد تا آن‌ها را به کرانه‌ی باختری و غزه بفرستد. با این حال، با در نظر داشتن این‌که برای میلیون‌ها بزرگسال فلسطینی واجد شرایط سنی دو دوز واکسن لازم بود، این مقدار به‌شدت ناکافی بود. از این مهم‌تر، این اقدامات به‌تمامی برخلاف تعهدات بین‌المللی اسرائیل به‌عنوان یک قدرت اشغال‌گر است.

[۸۳]. مائورین کلر مرفی، «واکسینه کردن فلسطینی‌ها، تنها زمانی که به‌کار اسرائیل می‌آید»، الکترونیک اینتیفادا، نقل قول از عمر شکیر، یکی از مدیران طرح در دیده‌بان حقوق بشر، ۱۲ مارس ۲۰۲۱.

[۸۴]. Sumud به معنای مقاومت (یا دقیق‌تر استقامت) است، که عموماً به استقامت فلسطینی‌ها در برابر مصادره و تصرف سرزمین‌های فلسطین و سکونت‌گزینی‌های اسرائیل، اطلاق می‌شود. دقیق‌ترین معادل برای آن در انگلیسی Steadfastness است. برای آشنایی بیشتر درباره‌ی Sumud-Resistance (عربی: صمود المقاومة) می‌توانید رجوع کنید به [این لینک](#) - مترجمان.

[۸۵]. گزارش «دو سال بعد» سازمان ملل متحد، ۶ آوریل ۲۰۲۰. به‌گفته‌ی سازمان «یاری درمانی برای فلسطینی‌ها» (<http://map-uk.org>) ده‌ها نفر از آنانی که در راه‌پیمایی بزرگ بازگشت با شلیک اسرائیلی‌ها مجروح شدند، به قطع عضو یا فلج دائماً ناتوان‌کننده یا عفونت‌های استخوانی دچار گشتند. بنگرید به [این لینک](#).

[۸۶]. بدنا نعیش؛ از شعارهای مترقی جنبش مقاومت. - مترجمان

[۸۷]. عبدالوهاب، «غزه در میانه‌ی اشغال، تفکیک و کووید-۱۹».

[۸۸]. بنگرید به [این لینک](#). آلیس روتشیلد، عضو صدای یهودی برای صلح، نیروی داوطلب راهبر و هماهنگ‌کننده در WANN است، و یک روایت از یکی از نویسندگان و اعضای WANN، یعنی محمد رفیق، بخشی از کتاب حاضر است.

[۸۹]. بنگرید به بعدالتحریر رزالنید پچسکی در روایت خودش در این کتاب، در صفحه‌ی ۱۴۵ کتاب حاضر.

[۹۰]. Ateret Cohanim - گروهی وابسته به سکونت‌گزینان صهیونیستی در اورشلیم. - مترجمان

[۹۱]. سوزان گرینی، «[من شاهد سلوان هستم](#): چه کسی چه کسی را تماشا می‌کند؟»، *انستیتوی مطالعات فلسطین*، شماره‌ی ۸۲، (تابستان ۲۰۲۰). گرینی مدیر گروهی در ایالات متحده با عنوان «[نیروهای هنر](#)» است که با هم‌کاری مرکز خلاقیت مدی در سلوان در اجرای این طراحی هنری هم‌کاری کردند. دیوارنگاری‌های آتی بناست پرتره‌هایی از هنرمندان و فیلسوفان، از جمله ادوارد سعید را، به همراه پرندگان، نقش بزنند.

[۹۲]. از جمله: لیلا ابولغد، استاد آمریکایی - فلسطینی انسان‌شناسی و مطالعات زنان و جنسیت دانشگاه کلمبیا، و رباب المهدی، استاد دانشگاه در دانشگاه آمریکایی قاهره؛ که نویسنده در قسمت منابع به آن‌ها ارجاع داده است. - مترجمان

[۹۳]. لیلا ابولغد، *آیا زنان مسلمان به نجات داده شدن محتاجند؟* (کمبریج: دانشگاه هاروارد، ۲۰۱۳)؛ رباب عبدالهادی «جنبش خودآیین زنان فلسطینی: برآمدن، سیر تحول و چالش‌ها»، در *جنسیت و جامعه*، جلد ۱۲، شماره‌ی ۶ (دسامبر ۱۹۹۸)؛ و *فمینیسم‌های عربی و عربی-آمریکایی: جنسیت، خشونت و تعلق*، به دبیری اولین السلطانی و نادین نادر، (سیراکیوز: انتشارات دانشگاه سیراکیوز، ۲۰۱۱).

[۹۴]. Pinkwashing - در زمینه‌ی حقوق کوئیرها، به استفاده از حقوق آن‌ها برای منحرف کردن اذهان از پایمال شدن حقوق گروهی دیگر، صورتی شویی می‌گویند. برای مطالعه‌ی بیشتر بنگرید به [این لینک](#). - مترجمان.

[۹۵]. پوآر، **حق علیه کردن**، فصل ۳؛ سارا شولمن، **اسرائیل/فلسطین و بین‌الملل کوئیر** (دورهام: دانشگاه دوک، ۲۰۱۲)؛ و القوس **«فراسوی پروپاگاندا: صورتی شویی به‌مثابه خشونت استعماری»**، ۱۸ اکتبر ۲۰۲۰.

[۹۶]. بنگرید به این گزارش تاریخی: القوس، «فراسوی پروپاگاندا»؛ هم‌چنین باید قدردان رهبران القوس حنین میکی و محمد ابورمیله بود که ارائه‌هایی الهام‌بخش را برای JVP-NYC و سازمان «شاهدان عینی فلسطین» عرضه کردند.

[۹۷]. اطلاعات استفاده شده در این قسمت، از منابع مفید پرشماری تأمین شده‌اند، از جمله: **ژورنال مطالعات فلسطین**، جلد ۴۸، شماره ۴ (تابستان ۲۰۱۹)؛ رابین دی.جی. کلی، «بله، گفتم «آزادسازی ملی»»، از **نامه‌هایی به فلسطین، نویسندگان به جنگ و اشغال‌گری پاسخ می‌دهند**، تدوین‌شده‌ی ویجی پراشاد (نیویورک: ورسو، ۲۰۱۵)؛ **میزگردی** در باب سیاه‌ستیزی و هم‌بستگی میان سیاه‌پوستان و فلسطینی‌ها، با اداره‌ی نورا عربقات، **جدلیه**، ۳ ژوئن ۲۰۱۶؛ **گرگ توماس**، «**حزب پلنگ‌های سیا- برای فلسطین**»، صامدون/اخبار هم‌بستگی بین‌المللی زندانیان، ۳۰ سپتامبر ۲۰۱۶؛ و «زندگی سیاهان مهم است، فلسطین، و آینده‌ی رادیکالیسم سیاه‌پوستان»، **مصاحبه‌ی** گایه ترزا جانسون و الکس لوبین با آنجلا دیویس، **لیترری هاب**، ۱ سپتامبر ۲۰۱۷) که ابتدا در کتاب آن دو با عنوان **آینده‌های رادیکالیسم سیاه‌پوستان** (نیویورک: ورسو، ۲۰۱۷) منتشر شد.

[۹۸]. **«منطق صهیونیستی - مالکوم ایکس از صهیونیسم می‌گوید»**، خبرگزاری نیویورک آمستردام، ۱۲ آوریل ۲۰۱۱. (برگرفته از **گزت مصری**، ۱۷ سپتامبر ۱۹۶۴).

[۹۹]. پس از قتل جکسون در زندان سن کوئنتین در سال ۱۹۷۱، نگهبانان کتابی شعری از شاعر فلسطینی، سمیح القاسم، با نام **دشمن خورشید**، را در سلول جکسون یافتند. اعضای سابق SNCC این مجلد را در سال ۱۹۷۰ منتشر کرده بودند. جکسون شعرهای «دشمن خورشید» و «سرمی‌پیچم» را بر تکه کاغذی نوشته بود و برخی اعضای پلنگ‌های سیاه به‌خط این اشعار را به او منتسب کردند. بنگرید به اظهارات چه گوست در میزگرد در باب سیاه‌ستیزی، **جدلیه**، ۲۰۱۵؛ و توماس، «حزب پلنگ‌های سیاه- برای فلسطین».

[۱۰۰]. توماس، «حزب پلنگ‌های سیاه - برای فلسطین».

[۱۰۱]. **مصاحبه‌ی** جانسون و لوبین با آنجلا دیویس، **لیترری هاب**.

[۱۰۲]. این گروه‌ها شامل گروه «اینسایت!» (INCITE!)، مرکز منابع زنان رنگین‌پوست، انجمن هم‌بستگی زنان عرب، فراکسیون‌های زنان در کنفرانس جهانی علیه نژادپرستی در دوربان، مبارزات متعدد در دانشکده‌ها علیه نژادپرستی و استعمارگری و اسلام‌هراسی، و قطع‌نامه‌هایی در حمایت از بی‌دی‌اس در مجامع آکادمیکی چون انجمن ملی مطالعات زنان که رهبری آن با زنان رنگین‌پوست است، می‌شود. بنگرید به اظهارات ندین نابو و رباب عبدالهادی در میزگردی در باب سیاه‌ستیزی (۲۰۱۵).

[۱۰۳]. [میثاق جمعی فمینیست‌های فلسطینی](#)، ۲۰۲۱ و نادیا الیا، «[فمینیسم چه کسی؟ فمینیسم فلسطین](#)»، *موندووایس*، ۱۹ مارس ۲۰۲۱.

[۱۰۴]. Dream Defenders سازمانی که در آوریل ۲۰۱۲ و برای مقابله با خشونت پلیس و الغای زندان، به‌ویژه زندان خصوصی، تشکیل شد و به خصوص حامی حقوق مردمان رنگین‌پوست است. - مترجمان

[۱۰۵]. Black Youth Project 100 سازمانی متشکل از کنش‌گران جوان سیاه‌پوست که هدفش تأمین عدالت و آزادی برای سیاه‌پوستان است. - مترجمان

[۱۰۶]. کریستیان دیویس بیلی، «[مدافعان رؤیا](#)، زندگی سیاهان مهم است و نمایندگان فرگوسن در سفری تاریخی به فلسطین رفته‌اند.»، *وبسایت ebony.com* ۹ ژانویه ۲۰۱۵؛ و «[سیاه‌پوستان برای فلسطین](#)». علاوه بر بیلی (روزنامه‌نگار و مدیر ارتباطات گروه مطالبه‌گری پلستاین لیگال)، این هیأت شامل این اشخاص نیز می‌شد: پاتریس کالرز مؤسس زندگی سیاهان مهم است، شارلین کاروترز مدیر ملی پروژه‌ی سیاه‌پوستان جوان، مارک لیمونت هیل روزنامه‌نگار، احمد ابوزنید مدیر سیاست‌گذاری مدافعان رؤیا و آیا مونه، شاعر.

[۱۰۷]. بنگرید به «[چشم‌انداز برای زندگی سیاهان](#)» منتشر شده توسط M4BL؛ و میزان سیداحمد، «منتقدان پلتفرم زندگی سیاهان مهم است را که در آن اسرائیل به «نسل‌کشی» متهم شده است، [محکوم کردند](#)». *گاردین*، ۱۱ اگوست ۲۰۱۶.

[۱۰۸]. بنگرید به «*رویگرد JVP در قبال صهیونیسم*»؛ در پیوست این کتاب، صفحات ۱۸۴ تا ۱۸۶.

[۱۰۹]. B'tselem سازمانی غیردولتی در اسرائیل که خود را «مرکز اطلاع‌رسانی درباره‌ی حقوق بشر در اراضی اشغال شده» معرفی می‌کند. - مترجمان

[۱۱۰]. «[این آپارتاید است](#)» ۱۲ ژانویه ۲۰۲۱.

بیانیه‌ی بتسلیم، در عین اهمیتی که داشت، باز هم در تصدیق این امر که اسرائیل یک دولت استعماری سکونت‌گزین است و آپارتایدش مستقیماً ریشه در بنیان‌گذاری‌اش در ۱۹۴۸ دارد، کوتاهی کرد. هم‌چنین بنگرید به پیتربینارت، «چیزی به نام حق به دولت وجود ندارد»، *جویش کارتنس*، ۲۷ ژانویه ۲۰۲۱. بینارت استدلال می‌کند که حق تعیین سرنوشت ملی به معنای حق اعمال حاکمیت انحصاری بر یک دولت واحد نیست، آن هم زمانی که چنین حقی به معنای سلب حق مردمی دیگر به تعیین سرنوشتشان باشد؛ این استدلال را نویسندگان فلسطینی مکرراً اقامه کرده‌اند. برای نمونه بنگرید به علی ابونعمه، *نبرد برای عدالت در فلسطین* (شبکاگو: هی‌مارکت، ۲۰۱۴). بینارت نیز همچون بتسلیم، خود را به اندیشه‌ی فلسطینی‌ها و یهودیان پیشرو با دهه‌ها سابقه نزدیک می‌کند.

[۱۱۱]. JVP Action جنبشی چندنژادی و میان‌نسلی، از یهودیان و متحدان آن‌ها که برای تغییر سیاست ایالات متحده در جهت تأمین عدالت و برابری میان فلسطینی‌ها و اسرائیلی‌ها فعالیت می‌کند. - مترجمان

[۱۱۲]. بنگرید به «[فیس‌بوک، باید صحبت کنیم](#)». گروه‌های دیگری که حامیان مشترک این کارزار بوده‌اند شامل موارد زیرند: MPower for Change، صداهای مستقل یهودی کانادا، شاهدان عینی فلسطین، صدای یهودیان برای صلح، پروژه‌ی عدالت‌خواهی «عداله»، پلستاین لیگال، کمیته‌ی ملی بی‌دی‌اس، گروه مسلمانان آمریکا برای فلسطین.

[۱۱۳]. بنگرید به RAIA / پژوهش درباره‌ی اتحاد میان آمریکا و اسرائیل و صدای یهودی برای صلح، [تبادل مرگ‌بار: تبعات خطرآفرین تبادلات نیروی انتظامی ایالات متحده و اسرائیل](#) (سپتامبر ۲۰۱۸).

[۱۱۴]. بن ساموئلز، «۱۲ قانون‌گذار ایالات متحده از بایدن خواسته‌اند تا رویکرد در قبال اسرائیل و فلسطینی‌ها را تغییر دهد»، و «بیش از ۳۰۰ قانون‌گذار در ایالات متحده خواهان آن شدند که کمک‌های ایالات متحده، بدون پیش‌شرط تداوم یابد»، [وبسایت هآرتص](#)، ۲۲ آوریل ۲۰۲۱. [لینک](#).

آن ۳۳۰ قانون‌گذار حامی کمک بی‌قیدوشرط هم شامل جمهوری خواهان و هم شامل دموکرات‌ها می‌شدند؛ در حالی که حامیان مشترک طرح مک‌کالم در کنگره تا زمان نوشته شدن این متن، صرفاً ۱۸ نفر بودند.

[۱۱۵]. یاکوبز، «یهودیان آمریکایی! پشتیبانی مالی از تروریسم یهودی را بس کنید»، [وبسایت هآرتص](#)، ۲ می ۲۰۲۱.

[۱۱۶]. [میسارووت](#) (توییت): [ذاکرات؛ کمیته‌ی اسرائیلی علیه ویران‌سازی منازل؛ بایکوت از درون؛ ائتلاف زنان برای صلح؛ دیده‌بان ماخسوم](#).

[۱۱۷]. ایزابل کرشنر، «[اسرائیل قصد دارد آفریقایی‌ها را اخراج کند](#)، منتقدان می‌گویند این کار مبتنی بر یهودیت نیست». «[نیویورک تایمز](#)، ۳ فوریه‌ی ۲۰۱۸؛ و «[بازماندگان اسرائیلی هولوکاست](#) در پرونده‌ی مهاجران آفریقایی اعتراض خود را اعلام کرده‌اند»، گاردین، ۲۶ ژانویه‌ی ۲۰۱۸.

[۱۱۸]. ندف داویدوویچ و یوزف بروخ، «[اسرائیلی‌ها خواستار آن شدند که فلسطینی‌ها هم واکسینه شوند](#)، در غیر این صورت همه‌گیری تمام نمی‌شود». ۲ مارس ۲۰۲۱. [لینک](#)
و نوشتار رایین دی. جی. کلی در [نامه‌هایی به فلسطین](#).

[۱۱۹]. جک خوری و جودی مالتس، «[دادستان دیوان بین‌المللی کیفری می‌گوید که تحقیقات رسمی درباره‌ی جنایت‌های جنگی صورت گرفته در قلمروهای فلسطینی را آغاز خواهد کرد](#)»، [وبسایت هآرتص](#)، ۳ مارس ۲۰۲۱.

[۱۲۰]. دیدبان حقوق بشر، [گذر از یک آستانه: مراجع اسرائیلی و جرائم آپارتاید و آزارگری](#)، ۲۷ آوریل ۲۰۲۱.
[۱۲۱]. هانا آرن، [نوشتارهای یهودی](#)، ۲۳۵.

[۱۲۲]. بنگرید به عریقات، که در کتاب [عدالت برای برخی](#) این تمایزگذاری مهم را به دانش‌مند بومی، تایایاکه آلفرد، نسبت می‌دهد، در قسمت نتیجه‌گیری (به‌ویژه در ۱۰۹، ۳۱۰). عریقات خردمندانه از این‌که باور خود به آینده‌ای

رهایی‌بخش را در «راه‌حل یک‌کشور» یا «راه‌حل دو‌کشور» قرار دهد، اجتناب می‌کند. او می‌نویسد: «هیچ راه‌حلی نیست که از مسیر تقابلی مستقیم با اصرار اسرائیل بر حفظ حاکمیت یهودی و آن چارچوب استثنا‌آور که چنین حاکمیتی.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-40P>



جنگ بی پایان غزه

۲۷ آوریل ۲۰۲۳

نوشته‌ی: سارا ری

ترجمه‌ی: س. ر. جوزی

مقدمه‌ی مترجم: سارا ری استاد مرکز مطالعات خاورمیانه‌ی دانشگاه هاروارد و متخصص اقتصاد فلسطین، اسلام‌گرایی در فلسطین و نزاع اسرائیل- فلسطین است. او پژوهش خود را درباره‌ی فلسطین با تمرکز بر توسعه‌ی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی باریکه‌ی غزه، از سال ۱۹۸۵ با حضور در این منطقه آغاز کرد. ری از آن زمان تا کنون نوشته‌هایی پرشمار، از جمله چندین کتاب، درباره‌ی فلسطین منتشر کرده است که از این میان می‌توان به دو کتاب «باریکه‌ی غزه: اقتصادسیاسی توسعه‌زدایی» به سال ۱۹۹۵ و «صلح شکننده: غزه و نزاع فلسطینیان و اسرائیلی‌ها» به سال ۲۰۰۷ اشاره کرد. متن پیش رو، به اعتراف نویسنده، برگرفته از یافته‌هایی است که او به‌ویژه در این دو کتاب پرورانده.

نوشته‌ی حاضر متنی است که رُی به تاریخ ۱۹ دسامبر ۲۰۲۳ (دو ماه پس از آغاز جنگ در غزه) در مجله‌ی **نقد کتاب نیویورک** منتشر کرده و در آن به سه نکته‌ی اساسی می‌پردازد: نخست، تاریخ و وضعیت استثنائی غزه، یعنی غزه هم به‌مثابه‌ی «مرکز تاریخی مقاومت» و نیز هم‌چون «آزمایشگاه سرکوبی» که گویی تمام‌نمایی است از سرنوشت همه‌ی ما؛ دوم، برنامه‌ی دیرپای اسرائیل برای تبدیل وضعیت «اشغال‌گری» به وضعیت «جنگ»؛ و سوم، این واقعیت که اسرائیل تهدید به فاجعه را به شکلی از حکمرانی و رنج را به ابزاری برای کنترل تبدیل کرده است. در این میان، روایت مردم‌نگارانه‌ی رُی تصویری از زندگی در غزه پیش از جنگ در مقابلمان قرار می‌دهد تا مختصات رنج را پیش از نسل‌کشی بهتر دریابیم.

غزه به تاراج می‌رود و ما به نظاره نشستیم. اسرائیل به‌صراحت می‌گوید هدفش از حمله‌ای که تا کنون بیش از ۱۹,۴۰۰ انسان را کشته [۱]، «نابودی حماس» و به انتقام حمله‌ی ماه اکتبر است؛ حمله‌ای که قتل ۱,۲۰۰ نفر را در جنوب اسرائیل به همراه داشت. اما شماری از منتقدان، کسانی چون سفیر فلسطین به انگلستان، حسام زملط، با بیانی مستدل می‌گویند اسرائیل بیش از آن که بخواهد حماس را در هم بکوبد – که به هر روی ناممکن است – می‌خواهد فلسطینیان را از غزه اخراج کند، بی‌آن‌که با محکومیت بین‌المللی روبه‌رو شود. [۲]

برای چنین ادعایی کوهی از شواهد دارند. در میانه‌ی اکتبر، وزارت اطلاعات اسرائیل طرحی «مفهومی» آماده کرد که پیشنهاد می‌داد ۲/۳ میلیون ساکن غزه را به زور و برای همیشه به شبه‌جزیره‌ی سینا انتقال دهند. میزان نفوذ وزارت اطلاعات کم‌تر از چیزی است که از نامش برمی‌آید، اما با این همه اندیشه‌های سیاسی آن در دولت و نیروهای امنیتی ترویج می‌شود. در ماه نوامبر مسئولی از آژانس توسعه‌ی جهانی ایالات متحده (USAID) با یکی از همکارانم تماس گرفت و پرس‌وجو کرد که آیا امکان دارد در سینا کمپ اسکان موقت بسازیم و سپس تمهیداتی برای اسکان دائم در بخش‌های شمالی شبه‌جزیره فراهم کنیم؟ اواخر همان ماه بود که روزنامه‌ی **اسرائیل هیوم** فاش کرد نخست‌وزیر بنیامین نتانیاهو می‌خواهد «شمار فلسطینیان ساکن در نوار غزه را به حداقل ممکن کاهش دهد».

تجاوز اخیر به غزه آخرین مرحله از فرایندی است که با گذشت زمان همواره خشن‌تر شده. [۳] اسرائیل در پنجاه‌وشش سال گذشته، پس از اشغال نوار غزه در ۱۹۶۷، آن را از سرزمینی که از چشم‌انداز سیاسی و اقتصادی با اسرائیل و کرانه‌ی باختری درهم‌تنیده بود به سرزمینی محصور و جداافتاده، از اقتصادی کارآمد به اقتصادی ازهم‌گسیخته و از جامعه‌ای مولد به جامعه‌ای فقرزده تبدیل کرده است. هم‌چنین اسرائیل ساکنان

غزه را از ساحت سیاسی حذف و آنان را از مردمی با ادعایی ملی‌گرایانه به جمعیتی تبدیل کرده که بیش‌ترشان برای گذران امور، نیازمند کمک‌های بشردوستانه هستند.

بر خلاف وضع امروز، خشونت در غزه صرفاً، یا حتی در درجه‌ی نخست، ماهیت نظامی نداشته است. مسئله بر سر کنش‌های روزمره و عادی است: مبارزه برای دسترسی به آب و برق، تهیه‌ی غذای کودکان، یافتن شغل، سالم رسیدن به مدرسه، دسترسی به بیمارستان و حتی دفن عزیزان است. دهه‌هاست که فلسطینیان در غزه در اختناقی سهمگین و بی‌امان گرفتار شده‌اند. آسیب این اختناق – عواملی چون سطوح بالای بی‌کاری و فقر، نابودی گسترده‌ی زیرساخت‌ها و محیط‌زیست، به‌ویژه آلودگی آب و خاک – به شرایطی دائمی بدل گشته است.

نخستین بار که در ۱۹۸۵ راهی غزه شدم دانشجوی تحصیلات تکمیلی بودم. از آغاز در دام عشق مردمانی گرفتار شدم که من یهودی، آمریکایی و زن را در آغوش خود پذیرفته بودند. در آن روزهای نخست پرسش همیشگی از من این بود که «آیا مسیحی هستی؟» هنگامی که مردم درمی‌یافتند یهودی‌ام نخست شگفت‌زده و سردرگم و سپس کنج‌کاو می‌شدند. پس از آن که شرح می‌دادم که آمده‌ام درباره‌ی جامعه و اقتصادشان بیاموزم و دریابم که اشغال چگونه بر زندگی‌شان تاثیر گذاشته، اعتمادشان را به دست می‌آوردم. در واقع، یهودی بودنم به دارایی من بدل می‌شد: مردمی که آشنایی اندکی با من داشتند، مرا به خانه‌ها و مغازه‌هایشان دعوت می‌کردند. در طول انتفاضه‌ی نخست که در ۱۹۸۷ آغاز شد، در غزه زندگی می‌کردم و بسیاری از همین مردمان در گردآوری داده‌ها کمک کردند. [۴]

باید بسیاری چیزها می‌آموختم، اما از آغاز آشکار بود که غزه مرکز تاریخی مقاومت در برابر اشغال است و این مایه‌ی غرور کسانی بود که در کار و زندگی‌ام شریک بودند. هم‌چنین سال‌هاست که غزه مرکز خاطره‌ی تاریخی فلسطینیان شده. بیش‌تر ساکنان از خانواده‌هایی هستند که در ۱۹۴۸ از مکان‌هایی چون اِسدود، المجدل و الفالوجه پاک‌سازی نسلی شدند. برخی از نخستین خاطراتم از غزه از کودکان پناهجویی است که با جزئیات بسیار خانه‌ها و روستاهایی را توصیف می‌کردند که مکان زندگی اجدادشان بود و آنان هرگز ندیده‌اند. شگفت آن که با خانه‌های اجدادی‌شان صمیمانه آشنا بودند. به یاد دارم که به قوه‌ی توصیف خود می‌بالیدند و بدان غرور داشتند.

اسرائیل هرگز دریافت که با این قطعه‌ی کوچک زمین چه کند. از آغاز اشغال، رهبران اسرائیل می‌دانستند که برای جلوگیری از آفرینش دولت فلسطینی – هدف اصلی – و کاستن از مقاومت فلسطینیان در برابر انضمام کرانه‌ی باختری، نخست باید غزه را خاموش کنند. در دو دهه‌ی نخست اشغال، از جنگ شش

روزه‌ی ۱۹۶۷ تا آغاز انتفاضه‌ی نخست، راهکار مرجح آنان کنترل اقتصادی غزه بود. بیش از ۱۰۰ هزار فلسطینی از غزه و کرانه‌ی باختری در اسرائیل کار می‌کردند. این دو سرزمین در مجموع، پس از ایالات متحده، بزرگ‌ترین بازار صادرات اسرائیل را تشکیل می‌دادند و در مقابل برای کار و تجارت وابستگی عمیقی به اسرائیل داشتند. نتیجه ترکیبی بود از شکوفایی شخصی — بهبود کیفیت زندگی — و رکود اجتماعی. در بخش‌های مولد غزه — از جمله بخش تولید و کشاورزی — سرمایه‌گذاری زیادی نشد و بدین ترتیب از توسعه بازماند.

انتفاضه‌ی نخست آشکار کرد که این راه‌برد برای خاموش کردن غزه شکست خورده. بهبود کیفیت زندگی دیگر نمی‌توانست فقدان آزادی را جبران کند. با پیمان ۱۹۹۳ در اسلو که نقطه‌ی پایان انتفاضه‌ی نخست بود، سیاست اسرائیل به تدریج تغییر کرد؛ اسرائیل کوشید با منع دادوستدهای متعارف و جلوگیری از حرکت کارگران میان غزه و بازارهای اصلی کار در اسرائیل و کرانه‌ی باختری، از سیاست تنظیمی برای اقتصاد غزه به سیاست تضعیف و سپس فلج کردن آن گذار کند. آغاز این راه‌برد را غالباً ۲۰۰۷ می‌دانند، همان سالی که حماس، پس از شکست فتح در انتخابات مجلس ۲۰۰۶، کنترل غزه را به دست گرفت. اسرائیل در آن سال محاصره‌ای به غزه تحمیل کرد که هم تجارت و هم ورود برخی محصولات غذایی به این باریکه را شدیداً محدود می‌کرد. اما این محاصره — که اکنون به سال هفدهم خود رسیده — تنها اندکی از اقدامات پیشین شدیدتر بود.

از ابتدای ۱۹۹۱ — پیش از آن که حماس موشک‌پرانی را آغاز و بمب‌گذاری‌های انتحاری را هدایت کند — اسرائیل ورود و خروج کارگران و هم‌چنین تجارت را، که اقتصاد کوچک غزه وابستگی بی‌تناسبی بدان دارد، محدود و گاه ممنوع می‌کرد. در آغاز هدف این بود که ناآرامی‌ها مهار و سرکوب شود. اما چنان‌چه روزنامه‌نگاری اسرائیلی، امیرا هاس می‌نویسد، «به‌سرعت به چیزی بسیار گسترده‌تر تبدیل شد.» [۵] در ژانویه‌ی ۱۹۹۱، اسرائیل مجوز خروج عمومی را باطل کرد؛ پیش از آن فلسطینیان می‌توانستند با این مجوز آزادانه درون اسرائیل، کرانه‌ی باختری و غزه تردد کنند. از آن پس فلسطینیان ملزم شدند برای خروج از غزه یا کرانه‌ی باختری، حتی برای سفر از یکی به دیگری، مجوزهای اختصاصی دریافت کنند. با گذشت زمان، محدودیت‌های سیاسی و معیارهای امنیتی برای دریافت مجوزها دشوارتر شد. هاس می‌نویسد:

«جنگ خلیج تردد آزادانه برای اکثریت و ممنوعیت تردد برای اقلیت را وارونه کرد. از آن پس، این حق به کلی از همه‌ی فلسطینیان سلب و برای گروه‌های خاص — از جمله کارگران، تاجران، کسانی که به مراقبت‌های پزشکی نیاز دارند، هم‌دستان و شخصیت‌های مهم فلسطینی — استثنایی در نظر گرفته شد.»

لغو مجوز خروج عمومی نشانه‌ی آغاز سیاست محاصره‌ی اسرائیل است. بنا بر ادعای [هموکید](#)، یک سمن حقوق بشری مستقر در اسرائیل که به فلسطینیان کمک می‌کند، پس از سلسله حمله‌هایی درون اسرائیل در ۱۹۹۳، «فرمانده‌ی ارتش دستور دیگری برای لغو مجوزهای شخصی تردد صادر کرد. این دستور که همواره تمدید شده است، تا به امروز و در عمل منجر به «محاصره‌ی عمومی» سرزمین‌های فلسطینی شده.» گروه حقوق بشری دیگری به نام [بتسیلم](#) که بر غزه و کرانه‌ی باختری متمرکز است، می‌نویسد «انزوای غزه از باقی جهان و نیز جداکردن آن از کرانه‌ی باختری، بخشی از سیاست دیرپای اسرائیل است.»

سیاست جداسازی و مهار پس از معاهده‌ی اسلو صراحت بیش‌تری یافت. در ۱۹۹۴ اسرائیل دور غزه نرده‌ای کشید که نخستین گام محاصره بود. هنگامی که در سال ۲۰۰۰ انتفاضه‌ی دوم آغاز شد، ساکنان غزه تحت محدودیت‌های تردد قرار گرفتند و از جمله دانشجویان از ادامه‌ی تحصیلات عالی در کرانه‌ی باختری منع شدند. بتسیلم می‌نویسد: «ورود ساکنان غزه به اسرائیل برای بازدید از اعضای خانواده یا همسر ممنوع شد.» «بازدید شهروندان فلسطینی از اسرائیل و ساکنان اورشلیم شرقی از آشنایان در غزه به حداقل کاهش یافت. هم‌چنین، اسرائیل امکان مسافرت جمعیت غزه به خارج را بسیار محدود کرد و بسیاری نیز اساساً از چنین کاری منع شدند. واردات و صادرات محدود و اغلب متوقف شد. افزون بر این، اسرائیل بیش‌تر ساکنان غزه را از کار در اسرائیل منع کرد و بدین ترتیب منبع درآمد ده‌ها هزار نفر را از میان برد.»

اسرائیل در سال ۲۰۰۵ از باریکه «عقب‌نشینی» کرد و همه‌ی شهرک‌ها و نیروهای نظامی خود را برچید. مسئولان اسرائیلی از آن زمان بارها استدلال کرده‌اند که بدین ترتیب رسماً اشغال غزه پایان یافت. اما بر اساس قوانین بین‌الملل، اسرائیل [هم‌چنان نیروی اشغال‌گر است](#)، زیرا «عملاً کنترل» مرزهای غزه، دسترسی به دریا، راه‌های هوایی و ثبت احوال را در دست دارد. [۶] با گذشت زمان نه سیاست‌گذاران می‌توانستند توافقی سیاسی را تصور کنند که نوار غزه و کرانه‌ی باختری را موجودیتی تکین بداند، و نه فلسطینیان می‌توانستند آینده‌ای مشترک برای خود متصور شوند.

یکی دیگر نتایج مهم سیاست طرف اسرائیلی — که پس از به‌قدرت‌رسیدن حماس در ۲۰۰۷ مشهودتر شده است — این بود که مسئله‌ی اشغال را به مناقشه‌ای بر سر مرزها تبدیل کند؛ اشغال مسئله‌ای سیاسی و حقوقی است که مشروعیت بین‌المللی اسرائیل را تهدید می‌کند، اما بر مناقشه بر سر مرزها قوانین نزاع مسلحانه حاکم است. در نتیجه، چنان‌چه از حمله‌های پر شمار و مرگ‌بار اسرائیل در هفده سال گذشته در سرزمین غزه — از جمله عملیات باران تابستانی (۲۰۰۶)، عملیات تابستان گرم (۲۰۰۸)، عملیات غلاف سربی (۲۰۰۸-۹)، عملیات ستون دفاعی (۲۰۱۲)، عملیات لبه‌ی حفاظتی (۲۰۱۴)، عملیات مدافعان دیوارها (۲۰۲۱)،

عملیات سپیده‌دم (۲۰۲۲) و عملیات سپر و پیکان (۲۰۲۳) – نیز مشهود است، اسرائیل رابطه‌ی خود با غزه را از رابطه‌ی اشغالی به رابطه‌ی جنگ تغییر داد. متحدان بین‌المللی اسرائیل به سرعت این چرخش را پذیرفتند: غزه را با حماس یک‌سان قلمداد و با آن هم‌چون موجودیتی متخاصم و بیگانه رفتار کردند.

اسرائیل با رویکرد تازه‌اش اساساً این اندیشه را باطل کرد که غزه می‌تواند اقتصادی مبتنی بر بازار داشته باشد. در نوامبر ۲۰۰۸ کارمندان ایالات متحده [از تل‌آویو نوشتند](#) که «مسئولان اسرائیلی در چندین موقعیت تایید کرده‌اند که بخشی از برنامه‌ی تحریمی علیه غزه این است که اقتصاد غزه در شرف فروپاشی بماند، بی‌آن که کاملاً فروپاشد.» دقیق‌تر آن که هدف آنان چنین بود که غزه را «در پایین‌ترین سطح ممکن نگاه دارند، چنان که صرفاً از بروز بحران انسانی اجتناب شود.» [۷] هدف هرگز این نبود که مردم در سطح استاندارد بشر دوستانه زندگی کنند؛ هدف این بود که اطمینان حاصل کنند مردم در سطح این استاندارد یا حتی پایین‌تر از آن باقی می‌مانند.

از ۲۰۱۰ بدین سو، اسرائیل هر از گاهی محدودیت‌ها را کاهش داده، با این همه محاصره تقریباً سراسر اقتصاد غزه را نابود کرده است. پیش از نزاع کنونی، [بی‌کاری](#) ۴۶/۴ درصد بود. (در سال ۲۰۰۰، پیش از محاصره، این رقم ۱۸/۹ درصد بود.) نزدیک به ۶۵ درصد از جمعیت دچار ناامنی غذایی بودند، یعنی تضمینی نبود که به غذای کافی و مناسب برای رفع نیازهای خوراکی خود دسترسی داشته باشند؛ هم‌چنین ۸۰ درصد برای تامین غذای خانواده‌های خود، [نیازمند](#) شکلی از کمک‌های بین‌المللی بودند.

شاید یکی از زنده‌ترین نتایج سیاست اسرائیل این بود که فلسطینیان غزه را از جامعه‌ای با حقوق ملی، سیاسی و اقتصادی به مسئله‌ای بشردوستانه تبدیل کرد. نیازهای بیش از دو میلیون نفر از مردم به گونی‌های آرد، برنج و شکر فروکاسته شد و مسئولیت کامل تهیه‌ی آن بر عهده‌ی جامعه‌ی جهانی گذاشته شد و هنوز نیز چنین است. غزه تنها می‌توانست مسکن بگیرد، پیشرفتی در کار نبود. از آن زمان، بشردوستی به شیوه‌ی اصلی تعامل نهادهای بین‌المللی با فلسطینیان غزه تبدیل شد؛ این تعامل در نتیجه ابزاری در دست ارتش اسرائیل بود تا از آن برای مدیریت جمعیتی نامطلوب استفاده کند و هیچ آینده‌ای جز مدیریت پیش‌تر پیش روی نبود. طبق [گزارش سال ۲۰۰۸ بانک جهانی](#) «اکنون پیوند میان کرانه‌ی باختری و غزه تقریباً به‌طور کامل از هم گسیخته و غزه به‌سرعت از دروازه‌ی بالقوه‌ای برای مبادلات تجاری به مرکزی محصور برای دریافت کمک‌های بشردوستانه تبدیل شده.»

به بیان دیگر، اسرائیل برای مدیریت مسئله‌ای سیاسی، مسئله‌ای بشردوستانه خلق کرد. اسرائیل راهی جز مداخله‌ی بشردوستانه باقی نگذاشت، اما از هر منظر زندگی معمولی را به جنگ تبدیل کرد؛ اسرائیل تهدید به فاجعه را شکلی از حکمرانی و رنج را به ابزاری برای کنترل تبدیل کرد.

اکنون این هدف جای خود را به هدفی دیگر داده است. در ده هفته‌ی گذشته، جز «توقف یک هفته‌ای کمک‌های بشردوستانه»، غزه در محاصره‌ی کامل نظامی بوده است؛ سوای دیگر ملزومات حیاتی، اسرائیل عملاً ورود سوخت را متوقف و ورود غذا را محدود کرده است. فلسطینی‌هایی که پس از هشدارهای ارتش اسرائیل در اوایل حمله، از نقل مکان به بخش‌های جنوبی باریکه سر باز زدند، [تهدید شده‌اند](#) که «ممکن است به عنوان هم‌دست سازمانی تروریستی قلمداد شوند.» اکنون معیار از قحطی به مرگ تغییر کرده است. «هنوز زنده‌ام» معیار زندگی دوستانم در غزه است.

در غزه، جایی که اکثریت بزرگی از جمعیت در باریکه‌ی کوچکی از زمین حبس شده‌اند و اجازه‌ی ترکش را ندارند، اشغال‌گران از شکل‌گیری هر نوع محیط اجتماعی عادی جلوگیری می‌کنند. جوانانی که بیش از نیمی از جمعیت را تشکیل می‌دهند هیچ تصویری از جهان آن سوی باریکه ندارند. هیچ نمی‌دانند معنای سوار هواپیما یا کشتی یا قطار شدن چیست. [در آخرین سفرم به غزه در سال ۲۰۱۶](#)، دوست و همکارم به من گفت:

«مردم از وارد شدن به جهان هراس دارند یا با حالت دفاعی و سلاح به دست وارد جهان می‌شوند. آغوش ما به روی جهان دارد بسته می‌شود و مردم بیش‌تر و بیش‌تر از ترک غزه می‌ترسند، چون نمی‌دانند چگونه جهان بیرون را تحمل کنند، مثل یک زندانی که پس از سال‌ها حبس از زندان آزاد شده.»

زندگی روزمره در غزه مستلزم باریکی فضا و باریکی اطمینان فرد به این فضا به مثابه‌ی مکانی برای زیستن است، زندگی روزمره در غزه مستلزم باریکی میل، انتظارات و خیال است. پس از سفرم در ۲۰۱۶ به غزه، برای مجله‌ی *نقد کتاب لندن* (*London Review of Books*) نوشتم «با وجود دشواری‌های شدید زندگی روزمره، نیازهای پیش‌پاافتاده — غذای کافی، لباس، برق — برای بسیاری تنها هم‌چون آرزویی است.» اکنون حتی پیش‌پاافتاده نیز دور از دسترس است.

چایم وایزمن، نخستین رئیس‌جمهور اسرائیل، در ۱۹۴۶ درباره‌ی امکان‌پذیری پروژه‌ی صهیونیسم صحبت کرد. او گفت:

«ظرفیت جذب اقتصادی یک کشور به همان مقداری است که مردم آن کشور برایش تولید می‌کنند. شرایط طبیعی، باروری زمین و آب‌وهوا نیز تاثیر خود را خواهند گذاشت ... اما این‌ها به تنهایی هیچ شاخصی برای شمار ساکنانی نیستند که کشور توان تامین معیشت‌شان را دارد. نتایج نهایی به این وابسته است که آیا مردم آموزش‌دیده و باهوش هستند یا نه ... آیا نظام اجتماعی گسترش تلاش‌های اقتصادی را تشویق می‌کند یا

نه؛ آیا از منابع به شیوه‌ای هوش‌مندانه استفاده می‌شود یا نه؛ و نهایتاً — و به درجات بسیار بالایی — به این بستگی دارد که آیا دولت خودش را بر ظرفیت جذب کشور تحمیل می‌کند یا نسبت به آن بی‌تفاوت است.» [۸]

دقیقاً همین مولفه‌هاست — مردمانی آموزش‌دیده، اقتصاد و جامعه‌ای سالم و قدرت‌مند، استفاده‌ی کارآمد از منابع طبیعی و کنترل مردم محلی بر ظرفیت جذب زمین — که اسرائیل از فلسطینیان دریغ کرده. از ابتدای اشغال گفته می‌شد که این دریغ گذراست و قطعی نیست؛ تحمیل چنین شرایطی به فلسطینیان با وعده‌ی روزگاری بهتر در افق آینده همراه بود. هرگز فراموش نخواهم کرد که دوستی عزیز، دکتر حاتم ابو غزاله، در سفر نخستم به غزه در سال ۱۹۸۵ به من گفت: «هیچ چیز دائمی‌تر از موقتی نیست.»

* متن حاضر ترجمه‌ای است از مقاله‌ی *The Long War on Gaza* نوشته‌ی Sara Roy که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[۱]. در هنگام ترجمه، دو ماه پس از تاریخ انتشار این نوشته، مدتی است که شمار کشتگان از ۳۰ هزار نفر گذشته است —

[۲]. نیز نگاه کنید به:

Adam Johnson, “The ‘Hunt for Hamas’ Narrative is Obscuring Israel’s Real Plans for Gaza,” [The Nation](#), December 7, 2023; Yuval Abraham, “‘A mass assassination factory’: Inside Israel’s calculated bombing of Gaza,” +972 Magazine, November 30, 2023.

[۳]. این فرایند را به درازا در کتاب‌های *باریکه‌ی غزه: اقتصاد سیاسی توسعه‌زدایی و غزه‌ی خاموش‌نشده*: *بازاندیشی مقاومت* شرح داده‌ام و بخش‌هایی از این جستار را از این دو کتاب آورده‌ام.

Gaza Strip: The Political Economy of De-development (Institute for Palestine Studies, 1995; Third edition 2016); *Unsilencing Gaza: Reflections on Resistance* (London: Pluto Books, 2021)

[۴]. شرح جزئیات روزهای آغازین سکونت در غزه در مقدمه‌ی کتاب *صلح شکننده* آمده است:

Failing Peace: Gaza and the Palestinian-Israeli Conflict (London: Pluto Press, 2007).

[5]. Amira Hass, “Israel’s Closure Policy: An Ineffective Strategy of Containment and Repression,” *Journal of Palestine Studies*, Vol. 31, No. 3 (Spring 2002).

اسرائیل از ابتدای انتفاضه در ۱۹۸۸ سیاست خود را درباره‌ی محدودیت رفت‌وآمد تغییر داد. مثلاً ساکنان غزه مجبور شدند برای سفر به اسرائیل نوعی کارت مغناطیسی بگیرند.

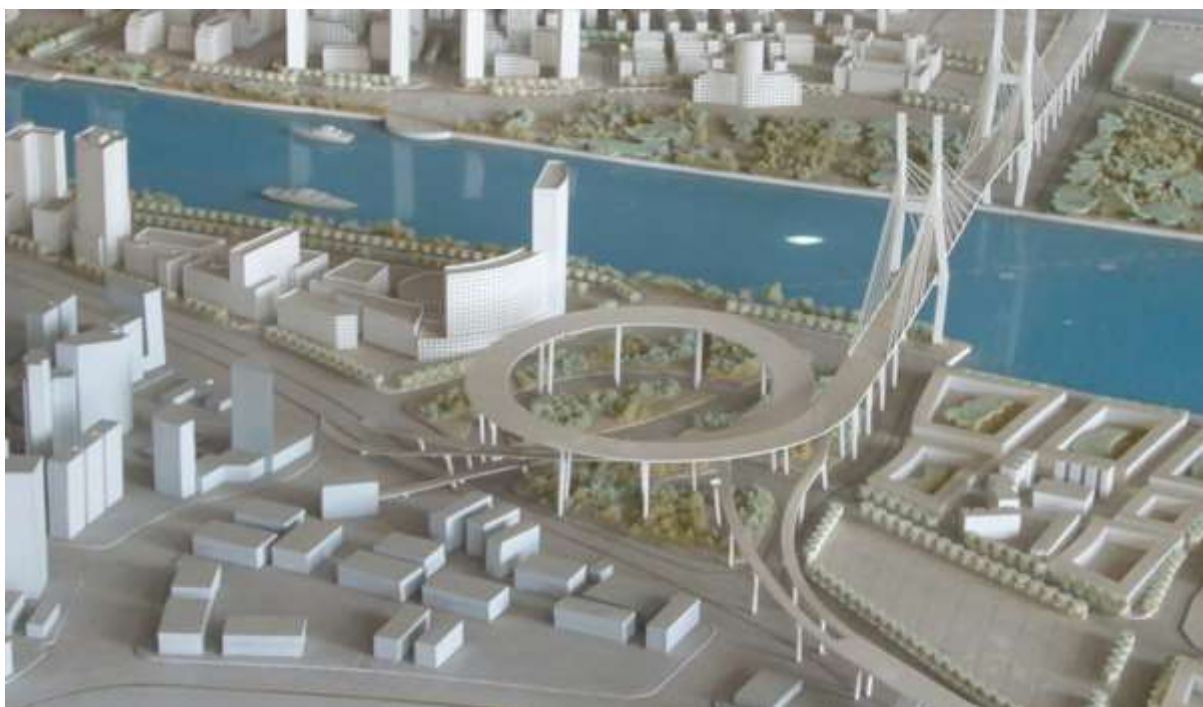
[۶]. با این که مصر کنترل گذرگاه مرزی رفح را بر عهده دارد، اسرائیل بر همه‌ی تحرکات نظارت می‌کند. اسرائیل از ۷ اکتبر همه‌ی کمک‌های بشردوستانه را که از رفح به غزه وارد می‌شود، کاملاً بازرسی می‌کند.

[۷]. این مکالمه به لطف ویکی‌لیکس منتشر شد.

[۸]. به نقل از:

Cited in George T. Abed, "The Economic Viability of a Palestinian State,"
Journal of Palestine Studies, No. 2, Vol. 19 (1989/1990).

<https://wp.me/p9vUft-41F> لینک مقاله در سایت «نقد»:



مارکسیسم و برنامه‌ریزی فضایی

۱۷ آوریل ۲۰۲۴

نوشته‌ی: استله هلگشِن

ترجمه‌ی: امیر مصباحی

مقدمه‌ی مترجم: استله هلگشِن مدرس ارشدِ جغرافیای انسانی در دانشگاه اُبرو در سوئد است که در کلکتیو زتکین نیز عضویت دارد. این کلکتیو گروهی است متشکل از پژوهش‌گران و کنش‌گران اکوسوسیالیست که اکولوژی‌های سیاسیِ راستِ افراطی را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. هلگشِن که پژوهش‌گری است فعال در عرصه‌ی مطالعات شهری، به‌تازگی کتابی به نام **علیه بحران** نوشته است که در سال جاری از سوی انتشارات ورسو منتشر خواهد شد. جستاری که در ادامه مطالعه می‌کنید، در تارنمای **جامعه‌شناسی مارکسیستی** منتشر شده است. هلگشِن در این جستار می‌کوشد تا با مروری اجمالی بر سرگذشتِ مارکسیسم در نظریه‌ی برنامه‌ریزی، امکانی را برای بازگشتِ دوباره‌ی آن به بطن نظریه‌پردازیِ برنامه‌ریزی فراهم کند.

از نقطه نظری چپ‌گرایانه، بحران‌های سرمایه‌دارانه کنونی را باید از طریق بی‌مقدار کردن چشم‌اندازهای سرمایه‌دارانه و فسیلی قدیمی حل کرد، و ضروری است که چشم‌اندازها و فضاهای جدیدی برای مسکن، فراغت، کار، حمل‌ونقل، تولید و کشاورزی ایجاد شوند. با در نظر گرفتن این که شهرها، کشورها و زیرساخت‌های جهانی کنونی مان تا چه میزانی به انباشت سرمایه و سوخت‌های فسیلی وابسته‌اند، ناگفته پیدا است که با چالش بزرگی روبه‌رو هستیم و به برنامه‌ریزان نیاز داریم. اما درست در لحظه کنونی که بیش از هر زمانی به نظریه‌ای مارکسیستی برنامه‌ریزی نیازمندیم، چنین گفتگویی را در هیچ دانش‌رشته‌ی دانشگاهی به نام نظریه‌ی برنامه‌ریزی نمی‌توان یافت.

گرایش مجدد به مارکسیسم در علوم اجتماعی و انسانی که پس از بحران اقتصادی ۲۰۰۸ رخ داد، هنوز همتای خود را در برنامه‌ریزی فضایی نیافته است. من در مقاله‌ای تازه در نشریه‌ی **آنتی‌پود** (Antipode) رابطه‌ی بین مارکسیسم و برنامه‌ریزی فضایی را از ۳ چشم‌انداز به دقت موشکافی کردم: نخست، گفتگان پرشور و پویای مارکسیستی در باب برنامه‌ریزی که به‌واقع در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ وجود داشت؛ دوم، تاریخ اخیر نظریه‌ی برنامه‌ریزی (از دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد) و رابطه‌ی آن با اقتصاد سیاسی این دوره؛ و سوم، بستر اقتصاد سیاسی کنونی (که به‌ویژه با بحران‌های توأمان اقتصادی و بوم‌شناختی شناخته می‌شود).

فراز و فرود نظریه‌ی مارکسیستی برنامه‌ریزی؟

هنگامی که نقدهای مارکسیستی اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ از (نظریه‌ی) برنامه‌ریزی را مطالعه می‌کنیم، از این که آن‌ها تا چه حد مرتبط باقی مانده‌اند، شگفت‌زده می‌شویم. برای نمونه، شُکری روپس در ۱۹۸۱ بیان می‌کند که برنامه‌ریزان فاقد «نقشه‌ی واقعیت اجتماعی» ای هستند که بتوانند خودشان و کردارشان را در آن قرار دهند. بدون چنین نقشه‌ای، مسلماً برای برنامه‌ریزان دشوار است که بگویند به کجا باید برویم و نه این که، به بیان روپس، صرفاً «بین آرمان شهرگرایی و پراگماتیسم فنی در نوسان» باشند. به‌زعم او، اگرچه آرمان شهرگرایی «کارآیی بالقوه را از کردار آن‌ها می‌گیرد و نظریه‌شان را از اهمیت عملی‌اش محروم می‌کند، اما پراگماتیسم فنی «کردار را به مدیریت بی‌هدف تنگناهای روزمره تقلیل می‌دهد و نظریه را به ابزاری فنی برای حل کوتاه‌بینانه‌ی مسائل فرومی‌کاهد.» بدون تردید، این صورت‌بندی هنوز هم کاملاً درست و دقیق است.

امروز، از آن جایی که مسلماً خود را در سمت مخالف نئولیبرالیسم می‌یابیم، قطعاً باید ادبیاتِ اواخرِ دهه‌ی ۷۰ و اوایلِ دهه‌ی ۸۰ در باب برنامه‌ریزی و رابطه‌ی آن با گردش سرمایه (لامارش)، مصرفِ جمعی (کاستلز)، و نحوه‌ی استفاده از محیط مصنوع به‌مثابه‌ی ابزار تولید (هاروی و پرتسیل) را بازخوانی کنیم. افزون بر این‌ها، باید سوبه‌ی سیاستی فرآیندهای برنامه‌ریزی را اعم از این‌که برنامه‌ریزی شهری در نظام سرمایه‌داری را به مسئله‌ی کنترل جمعی نسبت می‌دهند (دیر، اسکات، روئیس و کاک‌پرن) و یا به این می‌پردازند چگونه ساختارهای درونی دولت محدودیت‌هایی را بر برنامه‌ریزی و سرمایه‌تحمیل می‌کند (فوگل‌سانگ، بیورگارد، کرک)، مورد مطالعه قرار دهیم. نویسندگانی که در این‌جا به آن‌ها اشاره کردم، این شایستگی را دارند که به صورتی گسترده‌تر خوانده شوند، هم به سبب کیفیتِ آثارشان و هم به خاطر این‌که بخش زیادی از این آثار هم‌چنان مرتبط‌اند.

شوربختانه، نظریه‌ی برنامه‌ریزی مارکسیستی از میانه‌ی دهه‌ی ۱۹۸۰ به بعد از نظرها محو شد. درست در زمانی که تعارض‌های اجتماعی جهان را از کنترل خارج می‌کرد، چنان‌که سرمایه‌شیره‌ی نیروی کار را در سراسر جهان می‌مکید و تفاوت قدرت بین توسعه‌دهندگان و طبقه‌ی کارگر ساکن در محلات شتاب چشمگیری می‌گرفت، و وقتی سرمایه قدرت فزاینده‌ای را بر توسعه‌ی شهری و برنامه‌ریزی فضایی به چنگ می‌آورد، نظریه‌ی برنامه‌ریزی «به‌درون» چرخید (بنگرید به بیورگارد).

هنگامی که جهان آکنده از تضادها بود، نظریه‌ی برنامه‌ریزی غربی یک «چرخش ارتباطی» را به خود دید. نظریه‌پردازان برنامه‌ریزی در مقام نقدِ برنامه‌ریزی مدرنیستی مفرط از «بالا» که دهه‌های پس از جنگ را زیر سلطه‌ی خود گرفته بود و با الهام از «عقلانیت ارتباطی» یورگن هابرماس، فکر و ذکرشان را بر این گذاشتند که چگونه هم‌کاری و ارتباط میان بازیگران وجود داشت، چیزی بود که این جهت‌گیری نظری هیچ‌گاه نتوانست با آن کنار بیاید. برنامه‌ریزی ارتباطی، در واقعیت، غالباً به معنای اعطای قدرت بیش‌تر به قدرتمندان پیشین بود. مطمئناً «چرخش ارتباطی» رشته را برای سیاست‌گذارانی که نیازمند توجیهات نظری برای توسعه‌های نئولیبرالی بودند مرتبط ساخت، اما در عوض برای تحلیل انتقادی هیچ کاربردی نداشت.

اگر به بحران‌های کنونی سرمایه‌داری از طریق آرمان‌های لیبرالی برنامه‌ریزی ارتباطی یا مدیریت عمومی نوین [۱]، یعنی اداره‌ی خدمات به شیوه‌ی «تجاری» تر رسیدگی شود که برنامه‌ریزی در آن یک خدمت مشاوره‌ای است، این امر از منظر طبقه‌ی کارگر و محیط‌زیست ویرانگر خواهد بود. اما خوش‌بختانه، آرمان‌های ارتباطی دیگر آن جایگاه هژمونیک را در رشته ندارند که این امر تا حدی به‌خاطر دهه‌ها نقد روی کرده‌های ارتباطی است.

از آن جایی که در حال حاضر با بحران‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و بوم‌شناختی در پیرامون‌مان روبه‌رویم و به تحقیق در یک فترت گرامشایی (Gramscian interregnum) زندگی می‌کنیم که در آن کهنه در حال مرگ است و نو قادر به زاده شدن نیست، پس مطمئناً در آینده‌ای نزدیک تغییرهایی در **چگونگی و چیزی** که برنامه‌ریزی می‌کنیم، نیز رخ خواهد داد. در این شرایط، برنامه‌ریزی به کجا باید برود؟

برنامه‌ریزی فضایی دوران بحران‌ها

اگرچه آرمان‌های لیبرالی در چارچوب نظریه‌ی برنامه‌ریزی دیگر آن قدرت چند سال پیش‌شان را ندارند، اما خصلت طبقاتی سرمایه‌دارانه‌ای که برنامه‌ریزی را ذیل نئولیبرالیسم شکل داده، تاکنون تغییر معناداری نکرده است. هم برای محیط‌زیست و هم برای طبقه‌ی کارگر فاجعه‌بار خواهد بود اگر بحران‌های کنونی را هم‌چنان با آن اراده‌ی طبقاتی مدیریت کنیم که اینک برنامه‌ریزی را تحت تسلط خود گرفته است: با سرمایه (و غالباً سرمایه‌ی مالی و فسیلی) که کلید پرسش‌های چه چیزی، کجا، برای چه کسی، به دست/با چه کسی، و چگونه را در برنامه‌ریزی در اختیار دارد.

ما نیازمند این هستیم که مارکسیسم را به نظریه‌ی برنامه‌ریزی بازگردانیم، اما به دلایلی چند نمی‌توانیم این کار را با رونوشت نعل‌به‌نعل متونی از دهه‌ی ۷۰ و ابتدای دهه‌ی ۸۰ انجام دهیم. یک دلیل‌اش این است که روی‌کردهای مارکسیستی پیشین (اغلب منحصرأ) بر پرسش برنامه‌ریزی چیست، به جای برنامه‌ریزی **چه باید باشد**، تأکید می‌کردند.

با بحران‌های سرمایه‌دارانه، اعم از اقتصادی، بوم‌شناختی، بهداشتی، سیاسی، اجتماعی و جز این‌ها، که ما را احاطه کرده‌اند، هیچ چاره‌ای نداریم جز آن که هم‌زمان بر سر این که [برنامه‌ریزی] چیست و **چه باید باشد** بحث کنیم.

روی‌کرد مارکسیستی به چند دلیل ارزشمند است. یکی به خاطر آن که طبقه را به کانون تحلیل خود می‌آورد. سیاست‌هایی را که به نفع طبقه‌ی حاکم‌اند، می‌توان در سایه‌ی ایدئولوژی‌ها و نظریه‌های بسیار متنوعی (مثل روی‌کردهای ارتباطی) هدایت کرد، اما یک برنامه‌ریزی فضایی که به سود طبقه‌ی گسترده‌ی کارگر (شامل تهی‌دستان رنگین‌پوست شهری، کشاورزان کوچک، بی‌خانمان‌ها، کارگران گیگ و بسیاری دیگر) باشد، بدون وارد کردن طبقه به قلب بحث امکان‌پذیر نیست. منظورم این است که نه‌تنها بفهمیم که چگونه برنامه‌ریزی پیامدهای متفاوتی را برای گروه‌های مختلف به دنبال دارد، بلکه دریابیم که چه‌طور مالکیت مستغلات، دفترهای معماری و برنامه‌ریزی، شرکت‌های ساخت‌وساز، سرمایه‌گذاران و جز این‌ها خصلت طبقاتی خاصی را برای برنامه‌ریزی در نظام سرمایه‌داری به بار می‌آورند. برای فهم این مسئله لازم

است که تحلیل‌های مهم مارکسیستی پیرامون رابطه‌ی دولت و طبقه‌ی سرمایه‌دار را نیز بازگردانیم؛ چیزی که از ابتدای دهه‌ی ۸۰ در نظریه‌ی برنامه‌ریزی حضور نداشته است.

امروزه، فهم بحران‌های اقتصادی و بوم‌شناختی بسیار حیاتی است. رویکردی مارکسیستی، در این‌جا، مطلوب است چرا که علت‌نهایی این بحران‌ها را در نیاز [سرمایه] به سود و انباشت بی‌پایان می‌داند؛ یعنی چیزی که رشد اقتصادی (تعیین‌کننده‌ی بحران‌های بوم‌شناختی) و تناقض‌های موجود در انباشت سرمایه (مانند بحران‌های اقتصادی) را پدید می‌آورد. افزون بر این، مارکسیسم عزیمت‌گاه جذابی برای اندیشیدن به چگونگی حل این بحران‌ها، از طریق فرآیندهای تخریب‌خلاق است که از سرمایه‌گذاری‌های ضدادواری کینزی [۲] فراروی می‌کند. با این حال، مطمئناً تلاش‌های بسیار بیش‌تری از سوی مارکسیست‌ها در هر بخشی از این تحلیل نیاز است.

به‌سوی برنامه‌ریزی اکوسوسیالیستی

اگر برنامه‌ریزی فضایی را، به پیروی از نگرش نیکوس پولانتزاس به دولت، به‌مثابه‌ی **تراکم‌یافتگی مادی روابط اجتماعی** مفهوم‌پردازی کنیم، نتیجتاً باید بر چگونگی ایفای نقش برنامه‌ریزی در مبارزات اجتماعی تمرکز گسترده‌تری داشته باشیم. تأملات من در **آنتی‌پود** عمدتاً بر طبقه متمرکز است اما وقتی بحث بر سر این است که برنامه‌ریزی اکوسوسیالیستی در عمل چگونه می‌تواند باشد، مسلماً لازم است که آن را با نظریه‌ها و کردارهای فمینیستی و ضدنژادپرستی ترکیب کنیم.

در این‌جا مجالی برای تشریح دقیق ملزومات عملی بدیل‌های مارکسیستی و اکوسوسیالیستی نیست. مطمئناً به تلاش‌های بیش‌تری نیاز داریم — و این در حقیقت همان چیزی است که مقاله‌ی **آنتی‌پود** خواستار آن است. من صرفاً با اشاره به یک جهت‌گیری مشخص و با ارزیابی دوباره‌ی ۵ پرسش یادشده‌ی مرتبط با برنامه‌ریزی، از چشم‌اندازی مارکسیستی، این جستار را در این‌جا به پایان می‌برم.

از نظر این‌که **چه چیزی** را باید برنامه‌ریزی کرد، لازم است که به‌جای ارزش مبادله، بر مبنای ارزش مصرفی برنامه‌ریزی کنیم. راجع به این‌که برنامه‌ریزی به‌دست **چه کسی** انجام شود، برنامه‌ریزی را باید اجتماعات، شهرداری‌ها و ایالت‌ها هدایت کنند، نه سرمایه یا مشاوران‌اش. در خصوص پرسش **برای چه کسی**، وظیفه‌ی اصلی برنامه‌ریزی بهبود زندگی طبقه‌ی کارگر (با تعریف گسترده‌ی آن) در چارچوب محدودیت‌های سیاره‌ای است. درمورد پرسش **کجا**، تولید را باید در جایی مکان‌یابی کرد که بیش‌ترین سودمندی (یا کم‌ترین آسیب) را برای محیط‌زیست و طبقه‌ی کارگر به‌همراه داشته باشد. به همین صورت، حمل‌ونقل، زیرساخت‌ها و حتی مصرف را نیز باید بر اساس اصولی مشابه سازمان داد.

و سرانجام این پرسش مطرح می‌شود: **چگونه؟** بدون برنامه‌ریزی گسترده‌ی دولتی به صورتی که به لحاظ اجتماعی پذیرفتنی باشد، هیچ راهی برای اجتناب از یک بحران بی‌سابقه‌ی اقلیمی وجود ندارد. به تأسی از روپس باید هم از پراگماتیسم فنی فراروی کنیم و هم از آرمان‌شهرگرایی. ما نه نیازی به مدیریت هر روزه‌ی نظام‌های دیروزی داریم و نه ایده‌هایی که از ناکجاآبادی در آینده‌ای نامعلوم انتخاب شده‌اند. این دوگانگی بین پراگماتیسم فنی و آرمان‌شهرگرایی را می‌توان با تمایز بین برنامه‌ی حداقل و برنامه‌ی حداکثر که در نظریه‌ی سوسیالیستی یافت می‌شود، مقایسه کرد. یک نمونه‌ی جالب توجه در این جا، **دبی بوکچین** و جنبش شهر نترس (Fearless City movement) او است که **صراحتاً خواستار ترکیبی** از برنامه‌های حداقلی و حداکثری شده است. من بر این باورم که این دقیقاً همان چیزی است که به آن نیازی نداریم: بوکچین در خصوص این که چگونه از پراگماتیسم روزانه به دنیایی خیالی برویم که در آن همه چیز کامل است، هیچ حرفی برای گفتن ندارد. آنچه ما بدان نیازمندیم برنامه‌هایی **انتقالی** (transitional programs) است که مبارزه‌های کنونی را با بینش‌های سوسیالیستی پیوند دهد.

ما به جای برنامه‌های حداقلی که در منجلاب پراگماتیسم فنی گرفتارند، و به جای برنامه‌های حداکثری که با آرمان‌شهرگرایی محض شان محدود شده‌اند، به یک نظریه‌ی برنامه‌ریزی مارکسیستی نیاز داریم که بتواند ما را در تبیین صریح - و انجام - اصلاحات سوسیالیستی یاری کند؛ اصلاحاتی که می‌کوشند نظام سرمایه‌داری را به چالش بکشند.

پی‌نوشت

مقاله‌ای که من در آن خواهان بازگشت (نظریه‌ی) برنامه‌ریزی مارکسیستی شده بودم، در **آنتی‌پود**، یک نشریه‌ی برجسته‌ی جغرافیایی، منتشر شد. [۳] شاید با خودتان فکر کنید که بهتر بود این مقاله در یک نشریه‌ی برنامه‌ریزی به چاپ می‌رساندم، چرا که احتمالاً در آن جا بیش‌ترین دخالت مستقیم را می‌داشت. خب، صادقانه بگویم که تلاشم را کردم.

در نشریه‌ی **نظریه‌ی برنامه‌ریزی**، یکی از داوران به من گفت که به «شکست تاریخی مارکسیسم» که شامل «کشتار/نسل‌کشی میلیون‌ها شهروند از جمله نسل‌کشی نژادی، صرف نظر از گولاگ‌ها، گرسنگی‌ها و جابه‌جایی‌های دسته‌جمعی» و هم‌چنین چین، ویتنام و کره‌شمالی می‌شد، توجه کنم.

در نشریه‌ی **نظریه و عمل برنامه‌ریزی**، سردبیران (پس از گذشت بیش از ۵ ماه) تصمیم گرفتند که مقاله را حتی برای داوری نیز نفرستند چرا که «بسیار جانب‌دارانه» نوشته شده بود. من نخستین کسی هستم که اذعان می‌کند این مقاله مطمئناً در طول زمان تکمیل و اصلاح شده است، و علت رد شدن آن

در نشریه‌های برنامه‌ریزی می‌تواند دلایل متعددی داشته باشد. اما هم‌چنین گمان می‌کنم که این قضیه چیزی را در مورد وضعیت این دانش‌رشته به ما می‌گوید.

* این مقاله ترجمه‌ای است از *Spatial Planning and Marxism* [نوشته‌ی](#) Ståle Holgersen که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها:

[۱]. New Public Management: رویکرد در مدیریت عمومی که می‌کوشد با بهره‌گیری از الگوهای تجاری بخش خصوصی در مدیریت، به مدیریت بخش عمومی جنبه‌ای «تجاری‌تر» ببخشد. این رویکرد در دهه‌ی ۱۹۸۰ با روی کار آمدن دولت تاچر در بریتانیا در دستورکار قرار گرفت.

[۲]. Keynesian countercyclical investments: نوعی سرمایه‌گذاری اقتصادی برای کاهش رکود در اقتصاد و افزایش رشد اقتصادی.

[3]. Ståle Holgersen, “[On Spatial Planning and Marxism](#): Looking Back, Going Forward,” *Antipode*, 52(3): 800–824 (2020).

<https://wp.me/p9vUft-42m>: لینک مقاله در سایت «نقد»:



غزه: نظامی کردن افراطی یک جنگ طبقاتی

۲۱ آوریل ۲۰۲۴

گفت‌وگو با امیلیو میناسیان

ترجمه‌ی: پرویز قاسمی

توضیح: متنی که می‌خوانید مصاحبه‌ی بلاگ سرپنتس دو لا مر (Serpents de la mer) با امیلیو میناسیان (Emilio Minassian) است که ۳۰ اکتبر ۲۰۲۳ در مجله‌ی [Brooklyn Rail](#) منتشر شده است.

شما مدت مدیدی به مسئله‌ی فلسطین علاقه‌مند بوده‌اید، بدون این که کنش‌گر فعال طرفدار فلسطین باشید. نقد انقلابی درباره‌ی آن چه در آن جا اتفاق می‌افتد چه می‌گوید؟ می‌توانم بگویم اولین چیزی که باید در نظر گرفت این است که دو اردوگاه وجود ندارد — یکی فلسطینی و دیگری اسرائیلی. این مردم در یک نظام واحد دولتی و اقتصادی زندگی می‌کنند که کاملاً به اسرائیل وابسته

است. طبقات اجتماعی در درون این کلیت اسرائیلی-فلسطینی نه تنها بر حسب تعلق قومی-مذهبی‌شان تعیین می‌شوند، بلکه «منطقه‌بندی» نیز شده‌اند. نوار غزه به مرور زمان به یک «بازداشت‌گاه عمومی» تبدیل شده است که در آن دو میلیون پرولتر در حاشیه‌ی پایتخت اسرائیل گیر افتاده‌اند. اما در پایان، این دومی است که ارباب آن‌ها باقی می‌ماند. مردم غزه از پول اسرائیل استفاده می‌کنند، کالاهای اسرائیلی مصرف می‌کنند و کارت شناسایی صادرشده توسط اسرائیل را در اختیار دارند. «جنگ» کنونی در واقع نظامی‌سازی افراطی جنگ طبقاتی است.

تحلیل «یک سرزمین، دو ملت» از این وضعیت بی‌معنی است. در هیچ کجای دنیا مردم [یعنی پرولتاریا] زمین را در مالکیت خود ندارد. زمین در یک نظام طبقاتی متعلق به طبقه‌ی حاکم [یعنی بورژوازی] است. این ممکن است بسیار تئوریک به نظر آید، اما واقعیت روابط اجتماعی مستقر نشان می‌دهد که ایده‌ی دو اردوگاه متعلق به چه کسانی است، یعنی طبقه‌ی حاکم [بورژوازی].

اردوگاه‌های پناهندگان در کرانه‌ی باختری، که ممکن است آن‌ها را به عنوان قلب تپنده‌ی «فلسطین» بدانیم، درواقع فقط حومه‌ی تل‌آویو هستند. من شب‌های بسیاری را با شنیدن صحبت‌های کارگران روزمزد یکی از این اردوگاه‌ها سپری کرده‌ام که صحبت از این می‌کردند که چگونه در مجتمع‌های ساختمانی پایتخت اسرائیل نیروی کار را بر اساس قومیت تقسیم کرده‌اند: مقاطعه‌کاران از یهودیان اشکنازی، دلال‌هایی از فلسطینی‌های ۱۹۴۸ که به کار انتقال نیروی کار از مناطق اشغالی اشتغال دارند، و سرکارگران یهودی سفاردی که عرب‌زبان هستند. علاوه بر کارگران فلسطینی، کارگران وارداتی دیگری مثل تایلندی‌ها، چینی‌ها و آفریقایی‌ها نیز وجود دارند که همه‌ی آن‌ها فاقد مدرک هستند و درواقع این گروه از کارگران در بدترین وضعیت قرار دارند. هیچ یک از این گروه‌ها نمی‌توانند با هم ترکیب شوند، زیرا هر کدام جایگاه و مرتبه ویژه‌ی خود را در روابط تولیدی دارند. این جهان‌ها رخنه‌پذیر نیستند و در جعبه‌های خود محبوسند، هرچند یک‌دیگر را می‌بینند و از حضور یک‌دیگر اطلاع دارند.

ده‌ها کارگر کشاورزی تایلندی که در حاشیه‌ی نوار غزه مورد استثمار قرار می‌گرفتند توسط حماس کشته و ربوده شدند. اکنون، کارفرمایان اسرائیلی دستمزد کارگران را از آن‌ها دریغ می‌کنند تا آن‌ها را مجبور به کار کردن در منطقه‌ی جنگی کنند. هر نقد اجتماعی، اگر ارزش نامش را داشته باشد، وقتی که از اتفاقات سرزمین اسرائیل-فلسطین صحبت به میان می‌آورد، می‌باید کارگران تایلندی را نیز در دیدگاه خود تلفیق کند. این کشور همان قدر که به پرولتاریای فلسطینی تعلق دارد، متعلق به پرولتاریای تایلندی نیز هست.

آیا این گونه تحلیل تاحدودی تلاش برای اجتناب از طرح «مسئله‌ی ملی» در اسرائیل-فلسطین نیست؟

اسرائیل توانسته است وضعیتی را ایجاد کند که در هیچ کجای دنیا دیده نشده است: ادغام پرولتاریای یک قوم — «یهودی» — در دولت، بر علیه بخش «عربی» پرولتاریا، تحت عنوان یک قوم. دولت اسرائیل در مدت زمان بی سابقه‌ای یک سرمایه‌ی «ملی» انباشت کرده و یک پرولتاریای «ملی» را وارد کرده و خود را به عنوان نگهبان و ضامن بقا و بازتولید آن قرار داده، بر اساس این تصور که موجودیت آن مورد تهدید جناح دیگر پرولتاریاست، یعنی پرولتاریای فلسطینی. اما اگر به زیر منشور خیال‌انگیز پر نقش و نگار «دولت تضمین کننده‌ی امنیت و بقا مردم» نگاه کنیم، آسان‌تر می‌توان فهمید که پرولتاریای اسرائیلی یهودی چیزی شبیه به غنیمت جنگی در دستان دولت است.

این در مورد پرولتاریای فلسطینی که مبارزه‌اش از یک استقلال ویژه برخوردار است، صدق نمی‌کند. مبارزه‌ی طبقاتی پرولتاریای فلسطینی به شیوه‌ای پیچیده با منطقی ابزاری با مدیریت ناسیونالیستی سیاسی آن‌ها گره خورده است.

هرچند ممکن است غیرمنطقی به نظر آید، ولی من فکر می‌کنم حماس را باید مقاطعه‌کار فرعی اسرائیل برای مدیریت پرولتاریای غزه دید. همان‌طور که گفتم، غزه، در نهایت، وابسته به سرمایه‌ی ملی اسرائیل است. و تا زمانی که سرمایه‌ی اسرائیلی اجازه‌ی توسعه‌ی یک نهاد سرمایه‌داری «فلسطینی» را در کنار خود نداده است، پرولتاریای غزه، حتی در محاصره، توسط سازوکارهای اقتصادی سرمایه‌داری اسرائیلی مدیریت می‌شود. با این حال، چنین وضعیتی بدون یک فرماسیون اجتماعی در محیط عمل که مسئول مدیریت زندانیان است نمی‌تواند متحقق شود — هیچ زندانی بدون نگهبان وجود ندارد.

آن‌چه در حال وقوع است جنگی میان امپریالیست‌ها نیست. این اساساً یک «امر داخلی» است که نبردهای «ملی» هم‌چون پرده‌های دود روی آن را پوشانده است. در رویدادهای اخیر مبارزه‌ی پرولتاریایی وجود ندارد. نظامی‌سازی خصومت‌های تولید شده توسط حماس و طبقه‌ی حاکم اسرائیل، «مقاومتی» ایجاد کرده است که از هیچ منطق مبارزه‌ی مستقل پرولتاریایی، حتی در مرحله جنینی‌اش، برخوردار نیست.

این یک جنگ نیست، بلکه کنترل جمعیت مازاد پرولتاریا با ابزار نظامی در یک جنگ تمام عیار، توسط یک دولت دموکراتیک و متمدن متعلق به بلوک مرکزی سرمایه‌داری است. به نظر من هزاران مرده در غزه تصویر وحشتناکی از آینده — از بحران‌های سرمایه‌داری در آینده — ترسیم می‌کنند.

حذف جمعیت مازاد پرولتاریا از طریق بمباران با پوشش کامل، به نظر من با مشروعیتی که دولت‌های مرکزی جهان سرمایه‌داری به آن داده است، نشان از یک حمله‌ی بین‌المللی دارد. این خصلت بین‌المللی به‌ویژه در فرانسه برجسته است: ما در مرحله‌ای هستیم که حتی شعارهای سیاسی که به زبان اومانیستی بیان می‌شوند، به محض این‌که با یک بسیج خیابانی طبقات به اصطلاح خطرناک مواجه شوند، سرکوب می‌شوند. هیچ

درگیری «وارداتی» وجود ندارد. این یک تهاجم جهانی است. به این معنا، مبارزه برای ما در فرانسه درست در این جا اتفاق می‌افتد، در برابر فرانسه.

از چنین وضعیتی، حماس چه بهره‌ای می‌برد؟

قبل از ۷ اکتبر، من وضعیت را این‌گونه می‌دیدم: از یک سو، تهاجم شهرک‌نشینان راست افراطی برای تصاحب کرانه‌ی باختری و به دست گرفتن مستقیم کنترل اهرم‌های قدرت در دست خود و از سوی دیگر، دو دستگاه دولتی فلسطینی که منحصراً با رانت زندگی می‌کنند و تنها هدفشان این است که خودشان را بازتولید کنند و فکر می‌کردم که این قدرت‌های فلسطینی در حالت تدافعی هستند و مقدم بر هر چیز خود را برای مقابله با از دست‌دادن کنترل جمعیت‌شان در غزه و کرانه‌ی باختری آماده می‌کنند.

چند ماه پیش، همه‌ی کسانی که در کرانه‌ی باختری با آن‌ها صحبت کردم، چه دانشگاهیان چپ و چه لومپن‌پرولتاریا، همه یک چیز می‌گفتند: «حماس از مقاومت در میدان حمایت نمی‌کند. فقط به فکر منافع خود است.»

و در واقع در ۷ اکتبر حماس بر اساس منطق یک مبارزه‌ی سازمان‌یافته عمل نکرد، بلکه مانند یک ساختار نظامی، یک دولت، عمل کرد. در عین حال این عملیات ویژگی خاصی داشت که لزوماً واکنش تند اسرائیل را به آن قابل‌پیش‌بینی می‌نمود، در حالی که حماس در مقایسه با قدرت نظامی اسرائیل در موقعیتی بسیار فرودست قرار داشت. حماس همانند یک دولت بدون داشتن ابزار دولتی رفتار کرد. بخش‌هایی از منافع یک سازمان و پایگاه اجتماعی‌اش در غزه را قربانی کرد، به امید آن‌که در آینده چیزهای بیش‌تری به‌دست آورد. تعدادی از رهبران حماس نیز در این ماجرا جان خود را از دست خواهند داد.

عملیات ۷ اکتبر اقدامی حیرت‌انگیز از سوی یک طبقه‌ی حاکم بود، اما به نظر من، بیش از همه می‌توان آن را با تضادهای درونی خود حماس مرتبط دانست. این فقط یک فرضیه است، اما غیرقابل تصور نیست که ۷ اکتبر توسط شاخه‌ی مسلح حماس بدون مشورت زیادی با رهبری سیاسی آن انجام گرفته باشد. (هم‌چنین این امکان وجود دارد که گستردگی آن حتی کسانی را که تصور حمله را در مخیله خود داشتند، غافل‌گیر کرد. کسانی که احتمالاً به دنبال چیزی بیش‌تر شبیه یک عملیات انتحاری بودند، بدون این‌که انتظار چنین فروپاشی نظامی اسرائیل را داشته باشند، که سپس در را به روی قتل‌عام در مقیاس عظیم باز کرد.)

عملیات حماس به‌هیچ‌وجه ثمره‌ی یک توهم متعصبانه و معتقد به تحول هزاره‌ای نبود. بلکه قماری مخاطره‌آمیز بود، اما قماری که می‌توانست نتیجه بدهد. اسرائیلی‌ها گزینه‌های کمی دارند: یا مذاکره یا جنگ

منطقه‌ای و چیز زیادی بین این دو انتخاب وجود ندارد. اما این در حد یک قمار باقی می‌ماند، زیرا مشخص نیست که سرمایه یا دولت اسرائیل ثبات را انتخاب کنند.

در هر صورت، «قتل‌عام» از طریق بمباران وسیع عملاً اجتناب‌ناپذیر بود. اما این یک سوال دیگر است، زیرا به‌وضوح برای طبقات حاکم مشکلی ایجاد نمی‌کند.

شما اشاره می‌کنید که حماس مانند یک دولت رفتار می‌کند، اما بدون ابزار یک دولت. شما هم‌چنین گفتید که اگر برخی منافع خود را قربانی کند، بعداً بیش‌تر به دست خواهد آورد. آیا می‌توانید در این مورد بیش‌تر توضیح دهید؟

خیلی ساده برای این‌که به عنوان بخشی از مذاکرات به رسمیت شناخته شود. احتمالاً نه با دیدگاهی برای رسیدن به توافق صلح، ما هنوز به آن‌جا نرسیده‌ایم و من واقعاً فکر نمی‌کنم که حماس یا اسرائیل به یک توافق جهانی علاقه‌مند باشند. اما ریشه کن کردن حماس، آن‌طور که اسرائیل تصور می‌کند، به‌طور جدی تصورناپذیر است. حماس با نشان دادن قدرت نظامی‌اش امیدوار است خود را به عنوان یک عامل معتبر در ارتباط با توازن قدرت در منطقه تثبیت کند.

شکست ایران و آمریکا در از سرگیری مذاکرات در چند سال اخیر ثابت می‌کند که اکنون زمان «راه حل» نیست. در رابطه با حماس، همه موافقند که این حمله برای جلوگیری از راه‌حل آمریکا برای توافق عربستان و اسرائیل بوده است. در این‌جا چیزی که حماس در پی آن است، اولاً تحمیل خود به عنوان یک طرف گفت‌وگو با کشورهای عربی منطقه است، و دوم، ادامه به حاشیه راندن PLO (سازمان آزادی‌بخش فلسطین، که فتح بخشی از آن است، و هم‌چنین PFLP: جبهه‌ی خلق برای آزادی فلسطین) در کرانه‌ی باختری و لبنان. یعنی تسخیر حوزه‌های عمل کوچک نمایندگی فلسطین به زیان رقیب خود، سازمان آزادی‌بخش فلسطین.

آیا واقعاً منافع تا این اندازه در معرض خطر است؟

من واقعاً نمی‌دانم چگونه به این سؤال پاسخ دهم. البته، این عملیات نظامی و به دنبال آن جنگی را که به راه انداخته شد نیز باید در بستر جهانی دید که در آن کانال‌های تنظیم‌های سرمایه‌داری در حال فروپاشی است.

فکر می‌کنم جنگ همیشه تلاشی برای حل بحران در نظام ارزشی سرمایه‌داری است. اما این بیان‌گر برهم خوردن توازن قدرت حاکم بر رابطه‌ی بین دولت و سرمایه نیز است. لحظه‌ای است از بحران که در آن کنترل سرمایه، سرمایه جهانی، بر دولت سست می‌شود، در نتیجه امکان تصاحب دولت توسط بخش‌های خاصی از

سرمایه‌داری و حتی دارودسته‌هایی از سیاست‌مداران را فراهم می‌کند. جنگ بین سرمایه‌داران فقط جنگ بین امپریالیست‌ها نیست. چندین بازی‌گر را در برابر یک‌دیگر قرار می‌دهد که در غیاب سازوکارهای نظارتی بین‌المللی، گاهی اوقات قمارهای خطرناکی انجام می‌دهند، با یک کارت سعی می‌کنند از درهم‌ریختگی در توازن قوای فعلی استفاده کنند. این همان زنجیره‌ای است از حوادث که ما از زمان جنگ در اوکراین شاهد آن هستیم. جبهه‌های به خواب رفته بیدار می‌شوند: ما ناگورنو-قره باغ را داشتیم و اکنون غزه.

هنگامی که ستاد فرماندهی نظامی پا به جلو می‌گذارد، برنامه‌ها را آزمایش می‌کند، مقاومت‌ها را می‌سنجد و در جنگ غوطه‌ور می‌شود. این کاری است که آن‌ها همیشه به‌طور خودبه‌خودی انجام می‌دهند. چیزی که در خصوص دو سال گذشته شگفت‌آور بوده این است که به نظر می‌رسد تا چه حد سازوکارهای حفاظتی بازدارنده‌ی آن‌ها درهم شکسته است.

ماهیت سلطه‌ی حماس بر مردم غزه چیست؟ چگونه قدرت خود را سرپا نگاه می‌دارد؟ رهبران آن چه مزایایی به دست می‌آورند؟ چه پیوندهایی (صریح یا غیر صریح) با اسرائیل دارد؟

حماس از اخوان‌المسلمین بیرون آمد. مانند بسیاری از نقاط جهان عرب، در دهه‌ی ۱۹۸۰ در میان خرده‌بورژوازی فلسطین، چه در سرزمین‌های اشغالی و چه در دیاسپورا، توسعه یافت. از زمان ورودش به مبارزه علیه اسرائیل در پی انتفاضه اول، پیش از آن که سلطه و نظامی‌سازی منطقه غزه ماهیت آن را عمیقاً تغییر دهد، پایگاه اجتماعی‌اش توسعه یافت و بخش‌های پرولتری بیش‌تری را در بر گرفت. همان‌طور که گفته شد، حماس خود را در موقعیت یک دستگاه دولتی یافت که ملزم به ادغام وظایف بسیار متنوع و متناقض و بندبازی میان این وظایف بود. در عین حال، از آن‌جایی که غزه یک دولت واقعی نیست، حماس نیز مانند حزب‌الله لبنان به یک حزب شبه‌نظامی تبدیل شد.

این تکامل مضاعف ابعاد متناقضی را به همراه دارد. به نظر من، جنگ کنونی به نوعی نشان‌دهنده‌ی غلبه‌ی خصلت دوم — یعنی ماهیت یک حزب شبه‌نظامی — بر ماهیت دولتی آن است. جناح مسلح بر دستگاه دولتی غلبه کرد. جریان رانت نظامی (از سوی ایران) بر جریان رانت مدنی (از سوی قطر) غلبه کرد.

حماس یک جنبش بین طبقاتی است، چیزی که رفتار متناقض آن را توضیح می‌دهد. بورژوازی تجاری در کرانه‌ی باختری در اواسط دهه‌ی ۲۰۰۰ به‌طور گسترده‌ای با آن هم‌ذات‌پنداری داشت: این جنبش به عنوان یک حزب نظم [اشاره به حزب محافظه‌کار-موناکیست فرانسه با نام حزب نظم در ۱۸۴۸] در انتخابات مجلس قانون‌گذاری سال ۲۰۰۶ پیروز شد و وعده داد که به هرج‌ومرج امنیتی پایان دهد، جلوی کاربرد

بی‌رویه‌ی سلاح را بگیرد، با فساد مبارزه کند، و یک دستگاه دولتی درست کار را توسعه دهد با تضمین نظم اجتماعی و یک برنامه‌ی توزیع اجتماعی مجدد از طریق کمک‌های خیریه‌ای. اما بعد به‌طور تناقض‌آمیزی به‌عنوان یک حزب ضدانتفاضه ظاهر شد که اکثریت افراد برجسته از دو مرکز اقتصادی کرانه‌ی باختری در آن زمان — نابلس و الخلیل — در حالی که هم‌چنان با منافع اقتصادی اردنی‌ها مرتبط بودند، در کنار حماس قرار داشتند. حماس در همان انتخابات قانون‌گذاری در غزه نیز پیروز شد، اما با طرح شعارهای اولویت دادن به مقاومت و سربازگیری از میان لومپن‌پرولتاریا در اردوگاه‌های پناهندگان. این سیاست بخشی از یک استراتژی برای قیام یا جنبش‌های اجتماعی نبود، بلکه موضوع خدمات نظامی بود. بر خلاف کرانه‌ی باختری، غزه بورژوازی تجاری و شهری ندارد.

ماهیت بین‌طبقه‌ی حماس از آن زمان تاکنون تغییر چندانی نکرده است. هم‌چنان از استراتژی بسیج مخالفان استفاده می‌کند. فرماندهی شاخه‌ی مسلح آن، محمد ضیف، نوعی نماد اسطوره‌ای است که از چندین سوءقصد جان سالم به در برده است. او نوعی شخصیت جیمزباندی است که برای سربازگیری از میان جوانان اردوگاه‌های پناهندگان مفید است. در همین حال، رهبران با کت و شلوار در هتل‌های پنج‌ستاره‌ی قطر با وزرا و سرمایه‌داران جهان عرب و ترک نشست‌وبرخاست دارند و انواع غذاهای خوب می‌خورند. و اگر این جناح محمد ضیف است که حمله‌ای مانند حمله‌ی ۷ اکتبر را آغاز کرده است، پس شاخه‌ی کت و شلوارپوش است که به آن اجازه این کار را داده، برای این که مخفیانه امیدوار است در راهروهای دیپلماتیک میوه‌اش را بچیند. من از این نظر نسبت به آن چه بورژوازی کمپرادور شهر غزه فکر می‌کند، محتاط‌ترم، زیرا ویلاهای آن‌ها با بمب ویران شده است.

ویژگی‌های استثمار پرولتاریا در غزه چیست؟

من زمان زیادی را در کرانه‌ی باختری گذرانده‌ام، اما نوار غزه را مستقیماً نمی‌شناسم. با توجه به موقعیت سیاسی و جغرافیایی غزه که در فضای انباشت شدید سرمایه‌داری گیر کرده است، می‌توان گفت که غزه «سطل آشغال» عظیم اسرائیل است. اما حتی در سطل‌های آشغال سرمایه‌داران نیز شکاف‌های اجتماعی وجود دارند.

پس آیا غزه یک گتو است؟ دقیق‌تر، آیا پرولتاریای غزه، کار (رسمی یا غیررسمی) دارند یا عمدتاً یک جمعیت مازاد هستند؟

«مازاد»: به این معنا که تقریباً در هیچ کجای غزه، کار امکان انباشت سرمایه را به وجود نمی‌آورد. سرمایه‌ای که در غزه در گردش است اساساً از رانت است (و این رانت‌ها بسیار ناچیز هستند)، یعنی از کمک‌های خارجی (ایران و قطر) و از فعالیت‌های تحت مالکیت‌های انحصاری (مثل تونل‌ها) به دست می‌آید. سود به‌دست‌آمده

حاصل از استثمار سرمایه‌دارانه نیروی کار نیست. به عبارت دیگر، بازتولید پرولتاریا و ارزش‌افزایی سرمایه دو فرآیند مجزا هستند. کارفرماها تقریباً منحصرأ در مقیاس کوچک هستند و دولت سامان‌دهنده چیزی نیست. غزه مانند بسیاری دیگر از مناطق پیرامونی جهان، محدوده‌ای است که کاملاً از چرخه‌ی بازتولید سرمایه‌داری جدا شده است. «بورژوازی ملی» وجود ندارد، زیرا سرمایه‌ی غزه‌ای وجود ندارد. همین‌طور «بورژوازی سنتی» هم مانند کرانه‌ی باختری یا اورشلیم وجود ندارد یعنی آن خانواده‌های قدیمی متکی به سرمایه‌های غبارآلود تجاری یا زمین که هنوز هم در محدوده‌ی روابط اجتماعی محلی مؤثرند. از سوی دیگر، در غزه نوعی بورژوازی «کمپرادور» جدید متکی به رانت حاصل از دلالتی وجود دارد. این یک طبقه به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه یک فرماسیون اجتماعی است که درآمدهای هنگفت خود را از موقعیت واسطه‌خویش در مبادلات با سرمایه‌داران خارجی به دست می‌آورد (برخلاف بورژوازی که منافعش در توسعه‌ی اقتصاد ملی است).

بخشی از این بورژوازی تشکیل‌دهنده دستگاه سیاسی حماس است، زیرا سرمایه‌های در گردش عمدتاً از نوعی رانت ژئوپلیتیکی از کشورهایمانند قطر یا ایران می‌آید. اما رانت‌های دیگری نیز وجود دارد، برای مثال آن‌هایی که با سرمایه در حال گردش در مرز با مصر مرتبط هستند. ثروت‌هایی که در اطراف تونل‌های قاچاق بین غزه و مصر ساخته شده‌اند، و در این مورد ما با نوعی فتودالیسم جهانی شده مواجه‌ایم: نوعی رابطه‌ی ارباب-رعیتی. در سال ۲۰۰۷، درگیری‌های مسلحانه شدیدی بین گروه‌های طایفه‌ای و دستگاه سیاسی-نظامی حماس در رفح، در جنوب نوار غزه، بر سر مالیات بر تجارت کالا رخ داد.

حماس، بر خلاف تشکیلات خودگردان فلسطین (PA)، مسئول خدمات عمومی نیست، آن‌ها دستمزد نمی‌پردازند، هنوز این تشکیلات خودگردان است که دستمزدها را پرداخت می‌کند. همان‌طور که بارها اتفاق افتاده، این وسیله‌ایست برای سوءاستفاده دائمی: تشکیلات خودگردان به‌طور مرتب دستمزد کارکنان دولت غزه را کاهش می‌دهد تا حماس را تضعیف کند.

تردید نیست که تا حدودی در نتیجه این اوضاع، به‌طور مرتب اعتراض‌های «اجتماعی» برای حقوق و کرامت انسانی، به ویژه برای دسترسی به آب، برق و دستمزد رخ می‌دهد. حماس اعتراض‌ها را کم‌وبیش با خشونت سرکوب می‌کند، اما با اندکی ملاحظه که به نظر می‌آید در ریختن نفت روی آتش محتاط هست. تهاجم نظامی کنونی در پی یکی از همین نوع رخدادها در تابستان بود. تصور وجود نوعی رابطه منطقی میان این دو رویداد زیاد سخت نیست.

پیکار علیه جناح سیاسی-اداری حماس و حمایت از جناح جنگ‌جو اصلاً تناقضی با یک‌دیگر ندارد. اولی به حیثیت شما حمله می‌کند، دومی انتقام آن را می‌گیرد. بدون شک جناح سیاسی-اداری بدون شاخه‌ی نظامی حماس با ضدیت‌های بسیار بیش‌تری در غزه روبه‌رو می‌شد.

شما اشاره می‌کنید که کرانه‌ی باختری را بهتر از غزه می‌شناسید. آیا بین این دو قلمرو، تفاوت‌های مهمی وجود دارد یا برعکس، ما فقط با دو گونه از یک پدیده‌ی واحد مواجه‌ایم؟

نوار غزه برای مدت طولانی «سطل آشغال» جمعیت اضافی بود که قبلاً به آن اشاره کردم: سرزمین کوچکی که جریانی از پناهندگان در سال‌های ۱۹۴۸-۱۹۴۷ به آن رانده شدند و جمعیت محلی، اساساً دهقانی، آن را در خود غرق کردند. هیچ امکاناتی در آن جا وجود ندارد. شکل‌گیری طبقات در کرانه‌ی باختری متفاوت است: شهرها و طبقات اجتماعی وجود دارند. منابع کشاورزی و آبی وجود دارد که اسرائیل آن‌ها را کنترل می‌کند. دستمزدها دو برابر بیش‌تر است و برخی صنایع بر اساس ادغام نسبی طبقه‌ی کمپرادور تشکیلات خودگردان در سرمایه‌ی اسرائیلی وجود دارد. فتح که بر شهرها حکومت می‌کند، حزبی بدون انسجام اجتماعی است. فتح انتخابات سال ۲۰۰۶ را به حماس باخت. در سال ۲۰۰۷، با حمایت اسرائیل و ایالات متحده، اهرم‌های قدرت عمومی در شهرهای کرانه‌ی باختری را به زور در دستان خود نگه داشت و غزه را به دست حماس «رها» کرد. از آن زمان تاکنون هیچ مشروعیتی بر اساس هیچ نوع رویه‌ی دموکراتیک ندارد. قدرت آن بر هم‌کاری با اسرائیل استوار است که به گفتمان ملی‌گرایانه‌اش رنگی فریب‌کارانه می‌دهد. این کشور مناطقی را اداره می‌کند که جدا از یک‌دیگرند و به‌طور فزاینده‌ای توسط شهرک‌های اسرائیلی محاصره شده‌اند و ارتش اسرائیل مرتباً به داخل آن‌ها نفوذ می‌کند. پرولتاریای کرانه‌ی باختری بسیار بیش‌تر از همتای غزه خود با سرمایه‌ی اسرائیلی ادغام شده است. بسیاری از کارگران فلسطینی در کرانه‌ی باختری، به صورت قانونی و غیرقانونی، چه در خاک اسرائیل و چه در مستعمرات کار می‌کنند. آن‌ها با فلسطینی‌های ۱۹۴۸ که شهروند اسرائیل‌اند و اغلب به زبان عبری صحبت می‌کنند، پیوندهای اقتصادی دارند.

در حال حاضر در کرانه‌ی باختری چه می‌گذرد؟ فتح چه می‌کند؟ آیا نیروهای اجتماعی یا سیاسی وجود دارند که شخصیت کم‌وبیش پرولتاریایی داشته باشند که ممکن است در این لحظه‌ی بحرانی تقویت شوند؟

به نظر من نوار غزه در حال حاضر از نقطه‌نظر فعالیت پرولتری تباه شده است. اما در شهرهای کرانه‌ی باختری، جایی که مبارزه در میان فلسطینی‌ها برای کسب قدرت سیاسی سال‌هاست مسیر خود را با جلوه‌های مبارزه خودانگیخته‌ی طبقاتی در جریان است، وضعیت فرق می‌کند. کنترل اجتماعی هم توسط دستگاه امنیتی بورژوازی کمپرادور وابسته به اسرائیل و هم ثروت‌مندان شهری مرتبط با اردن تضمین می‌شود.

انسجام این طبقه هم‌چنان در حال از هم پاشیدن است، فتح دیگر چیزی در کنترل خود ندارد و هرکسی در تلاش است تا به زیان دیگران، حاکمیت خود را برقرار سازد. اتفاق مورد انتظاری که احتمالاً می‌توانست تکلیف همه‌ی این‌ها را روشن کند، مرگ احتمالی دایناسور پارانوئید محمود عباس می‌توانست باشد. اما اکنون همه چیز به‌طور قطع سرعت خواهد گرفت.

پانزده سال است که حماس در کرانه‌ی باختری در خواب است، بدون هیچ‌گونه فعالیت مستقیم در مسائل عمومی یا نظامی. آن‌ها وفاداری محتاطانه خود را حفظ می‌کنند، اما گروه‌های مسلحی که در شمال — در نابلس، جنین، تولکرم — دوباره ظاهر شده‌اند، با حماس مرتبط نیستند. این انفعال این تصور را ایجاد کرده است که حماس وضعیت آن‌جا را پذیرفته و نمی‌خواهد تغییری در وضع بدهد. این امر برداشت بدی را در میان گروه‌های مسلح در اردوگاه‌های آوارگان پدید آورده و حماس را چیزی مشابه فتح می‌دانند: «همه‌ی آن‌ها حرف‌های توخالی می‌زنند، فقط منافع سیاسی خودشان را در نظر دارند، نه منافع مردم.» اما اکنون، این عملیات به وضوح این استنباط از حماس را تغییر داده است. چه خوشمان بیاید و چه نیاید، وجهه‌ی آن به‌طور جدی اعاده می‌شود. ما هم اکنون تعداد زیادی پرچم حماس را در تظاهرات می‌بینیم که حتی یک ماه پیش غیرقابل تصور بود. آیا حماس مستقیماً با تشکیلات خودگردان در کرانه‌ی باختری بر سر قدرت وارد رقابت خواهد شد؟ بعید است، زیرا فعالیت‌های آن نه تنها توسط تشکیلات خودگردان، بلکه توسط اسرائیل نیز به شدت رصد می‌شود، و مناطق تحت کنترل فلسطین در کرانه‌ی باختری یک سرزمین یک‌پارچه را تشکیل نمی‌دهند: آن‌ها را نمی‌توان بدون مذاکره با ارتش اسرائیل از نظر نظامی کنترل کرد. اما می‌تواند استراتژی خود را تغییر دهد و با روش‌های گوناگون از فعالیت‌های گروه‌های مسلح حمایت کند. هر اتفاقی بیفتد، همه چیز ناگزیر تغییر خواهد کرد. تشکیلات خودگردان در حفظ کنترل امنیتی خود با مشکل مواجه خواهد شد. انسجام سیاسی-امنیتی به شدت به چالش گرفته خواهد شد.

ارتش و شهرک‌نشینان هم‌زمان با حمله به غزه، مجموعه‌ای از حملات را به کرانه‌ی باختری آغاز کرده‌اند. این تهاجم هم‌راه با قتل‌عام‌ها، هرچند محدودتر از غزه، اما بدون شک با خودسازمان‌دهی شهرک‌نشینان تشدید خواهد یافت.

با این حال، می‌توانم هیجان خاص ناشی از فکر کنار گذاشتن تابوی تحمیل شده توسط تشکیلات خودگردان برای پانزده تا بیست سال گذشته نسبت به سرکوب و بی‌حرکتی را حس کنم و این که درهم پاشیدن پلیس ممکن است انفجار اجتماعی را ممکن سازد که سال‌ها آرزوی آن را می‌کردیم. روابط طبقاتی در کرانه‌ی باختری به شدت خشونت‌آمیز است. بورژوازی در کرانه‌ی باختری مدت‌هاست که از هم‌کاری با اسرائیل سود می‌برد. تا خرخره خورده است. بد نیست کمی هم احساس ترس کند.

مدتی است که در اسرائیل منازعات اجتماعی علیه نتانیاهو و به‌ویژه اصلاحات قضایی او وجود داشته است. این مبارزات چه تأثیر احتمالی بر وضعیت فعلی دارد؟ اعتراضات «مدنی» مردم اسرائیل (مثلاً اعتراضات علیه اصلاحات قضایی) تا چه حد بیان‌گر چنین هدف‌هایی است؟

به نظر من این جنگ نشانه‌ای است در از بین رفتن انسجام درونی طبقه‌ی سرمایه‌دار اسرائیل، هرچند وحدت نظامی این عدم‌انسجام را پنهان می‌کند. فروپاشی ارتش اسرائیل در ۷ اکتبر ناشی از نزاع درونی طبقه‌ی سرمایه‌دار بود که برای اولین بار به نهاد نظامی رسید. این نزاع در چند ماهه‌ی اخیر تشدید شده و به خیابان‌ها کشیده شده بود. اسرائیل قدیم اشکنازی، بورژوا-سکولار و نظامی در تل‌آویو با انباشت عمودی سرمایه (انباشت نوکیسه‌های متکی به بازار جهانی، فناوری‌های بزرگ و غیره) درگیر شده بود با سفاردی‌ها، مدعیان سرزمین موعود، راست‌های افراطی در قدرت با انباشت افقی سرمایه از طریق شهرک‌سازی و گسترش سرزمینی در تپه‌های کرانه‌ی باختری. اما از این تظاهرات هیچ وقت هیچ چیز پرولتاریایی بیرون نیامد. و از آن بدتر، هیچ چیز دموکراتیک، به معنای «مدنی» مورد اشاره‌ی شما. پرولتاریای اسرائیل، به‌رغم این که از سطح بالایی از استثمار رنج می‌برد، به دلیل آن که هستی‌اش با ارتش اسرائیل گره خورده صدایی ندارد.

اتحاد ملی در جنگ، موقتاً این مبارزه در میان طبقه‌ی حاکم را در پرده قرار می‌دهد: همه موافقند که غزه باید بمباران شود. همه قبول دارند که امنیت باید با مشت آهنین برقرار شود. از زمان بسیج عمومی، شکار دشمن در داخل ادامه دارد. فقط تعداد انگشت‌شماری از چپ‌ها هستند و به ویژه پرولتاریای مسلمان (فلسطینیان ۱۹۴۸)، که هنوز بیرون از این جریان هستند، اما تلاش‌های هم‌بستگی آن‌ها، حتی کوچک‌ترین تلاش آن‌ها، برای قربانیان بمباران‌های بی‌رویه خفه شده است. در چند ماه آینده چه اتفاقی خواهد افتاد؟ آیا جنگ منجر به هم‌سویی طبقه‌ی حاکم حول حزب شهرک‌نشینان خواهد شد؟ اگرچه اکثریت بورژوازی این حزب را به دلیل عقب‌ماندگی مذهبی‌اش تحقیر می‌کند، اما این حزب هم‌چنان به کار بسیج برای شکار اعراب متمرکز است که بعید است به این زودی متوقف شود.

آیا فکر می‌کنید که تحلیل صرفاً مبتنی بر رابطه‌ی استعماری، روابط بین پرولتاریای اسرائیل و فلسطین را مشخص می‌کند؟

بله و خیر، البته.

قضیه در این جا کم‌تر مربوط به استثمار نیروی کار بومی است تا مدیریت یک جمعیت مازاد پرولتاریا، که در واقع در میان مراکز انباشت سرمایه در جهان سرمایه‌داری نسبتاً منحصربه‌فرد است. به ازای هر کارگری که

قرارداد کار در اسرائیل دارد، کارگران محروم دیگری در یکی از حومه‌های محصور و بزرگ، که مراکز جمعیتی تحت صلاحیت قضایی فلسطین را تشکیل می‌دهند، وجود دارند: در نوار غزه و شهرهای کرانه‌ی باختری. این حدود پنج میلیون پرولتاریای نامرئی است که در چند کیلومتری تل‌آویو مقیم هستند و با فروش نیروی کار خود روز به روز زندگی می‌کنند و تحت پاس‌داری سربازان هستند تا نتوانند قفس خود را بی‌اجازه ترک کنند.

این حصار عظیم، این جدایی بین پرولتاریای مفید و پرولتاریای مازاد بر اساس اختلافات قومی-مذهبی، هم‌زمان با روند صلح آغاز شد، که در حقیقت فرآیند بیرونی کردن کنترل اجتماعی جمعیت مازاد بود. پیش از آن، در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، فلسطینی‌ها به تعداد زیادی توسط سرمایه‌داران اسرائیلی استخدام می‌شدند.

در این معنا، اصطلاح «استعماری» کاملاً با روابط اجتماعی که از آغاز دهه‌ی ۱۹۹۰ در اسرائیل-فلسطین برقرار شده، مناسب نیست. در عین حال این نقطه ضعف را نیز دارد که ایده تقابل میان دو فرماسیون مجزای ملی را القا می‌کند که در واقعیت امر تولید و بازتولید واحدی دارند. پرولترهای فلسطینی و اسرائیلی بخش‌هایی از یک کل هستند. آن‌چه در ۷ اکتبر اتفاق افتاده را باید به عنوان یک مذاکره از طریق خشونت بین مقاطعه‌کار فرعی غزه - حماس - و کارفرمای اسرائیلی آن تلقی شود. این را باید به وضوح از مبارزات پرولتاریای فلسطین که عمدتاً متوجه مقاطعه‌کاران فرعی یعنی حماس و تشکیلات خودگردان است، متمایز کرد. این مبارزه هرگز متوقف نشده است، اما سربازگیری ملی‌گرایان ضربه‌ی سنگینی به آن دست‌کم در غزه وارد خواهد کرد.

فراتر از هرگونه ملاحظات اخلاقی، اصطلاح «مقاومت» که مفهوم استعماری را تداعی می‌کند، به نظر من برای توصیف عملیات نظامی ۷ اکتبر مناسب نیست: منافع حماس متعلق به پرولتاریا نیست - با استفاده از واژگان کنونی - منافع «مردم فلسطین» نیست. نتیجه‌ی این مذاکرات هر چه باشد، پرولتاریای غزه به‌طور گسترده قربانی خواهد شد - آن‌ها قبلاً هم قربانی بوده‌اند. هم اکنون نیز اگر اسرائیل از خلاص شدن از شر مقاطعه‌کار فرعی خود حماس اطمینان پیدا کند، این به معنای خلاص شدن از شر پرولتاریای مازاد غزه است. یکی بدون دیگری نمی‌تواند باشد.

اما از سوی دیگر، فکر نمی‌کنم که بتوانیم از تحلیل مبتنی بر استعمار اجتناب کنیم. اسرائیل همان منطق اروپایی را به ارث برده است که عبارت است از «حیوان‌سازی» نیروی کار بر اساس معیارهای نژادی، ایجاد سدی میان دنیای متمدن و دنیای غیرمتمدن. این پارادایم در اسرائیل آشکارا و قاطعانه عمل می‌کند. در حال حاضر، آن‌ها اهالی غزه را بر اساس چنین منطقی قتل‌عام می‌کنند: آن‌ها در زیر سیلی از بمباران

غرق می‌شوند بدون این که هدف دیگری جز «آرام کردن شان» باشد، تا سلسله‌مراتبی را که گروه‌های انسانی را در این بخش از جهان از هم جدا می‌کند، به آن‌ها یادآوری شود. سگی گاز می‌گیرد، گله نابود می‌شود.

باید به خاطر داشت که این مرزهای میان به اصطلاح متمدن و حیوان سیال است. این مرزها در میان خود شهروندان اسرائیلی یهودی وجود دارند و با قدرت عمل می‌کنند. یهودیان عرب (میزراهی) یا اتیوپیایی‌ها (فلاش مورا) برای مدت طولانی در سمت اشتباه حصار بودند و به عنوان نوعی کمک بومی برای آرام کردن سایر بومیان عمل می‌کردند.

میراث باقیمانده از دوران استعمار انواعی از محرکه‌های اقتصادی حول یک فرهنگ استعماری ایجاد می‌کند. آن چه در «زندان غزه» اتفاق می‌افتد تنها تصویر برجسته و آشکاری از فرهنگ حاصل از انباشت سرمایه در کشورهای مرکزی سرمایه‌داری است. ما آن را همین‌جا در فرانسه با طرح «جنگ تمدن‌ها» می‌بینیم.

عدم امکان و ناتوانی در اقدام جمعی برای تغییر در روابط اجتماعی از یک طرف منجر به جست‌وجوی هویت می‌شود و از طرف دیگر حس انتقام را تقویت می‌کند. از آن جایی که سیاست‌مداران حماس هیچ طبقه‌ی بورژوازی ندارند که بر آن تکیه کنند و هیچ پرولتاریایی برای استثمار ندارند، این تأثیرات را به خدمت می‌گیرند و تجسم و مظهر این حس تحقیرشدگی می‌شوند.

برگردیم به اسرائیل. اگر در نظر بگیریم که انباشت سرمایه در اسرائیل اساساً متکی به یک «اقتصاد جنگی» دائمی، متکی بر تصاحب زمین، و بر استثمار کم و بیش رسمی پرولتاریای فلسطینی است، آیا باید فرض کنیم که هر راه حلی - مثلاً راه حل دو دولت - غیر ممکن است؟

از دهه‌ی ۱۹۹۰، زمانی که اسرائیل می‌خواست خود را از شر مدیریت نیروی کار فلسطینی در منطقه خلاص کند، آن را به یک مقاطعه‌کار فرعی، یعنی تشکیلات خودگردان فلسطین سپرد. اما اسرائیل به قراردادی که قرار بود نوعی حاکمیت نمادین ایجاد کند، احترام نگذاشت. با مقاطعه‌کار فرعی خود بد رفتاری کرد. در نتیجه مقاطعه‌کار فرعی شورش کرد: این انتفاضه دوم [۲۸ سپتامبر سال ۲۰۰۰] بود، که در آن مبارزه‌ی تشکیلات خودگردان علیه کارفرمای خود با یک مبارزه‌ی تمام عیار پرولتاریایی درهم آمیخته شد، مبارزه‌ای هم علیه اسرائیل و هم علیه تشکیلات خودگردان. اما مبارزه‌ی پرولتاریا نادیده گرفته شد. پس از این سکانس تاریخی، قرارداد با تشکیلات خودگردان تقسیم شد. پس از آن اسرائیل دارای یک مقاطعه‌کار فرعی مورد تحقیر اما مطیع در کرانه‌ی باختری شده است، و دیگری، که به همان اندازه مورد بد رفتاری قرار گرفته اما تحریک شده و خشمگین در غزه است. اسرائیل می‌تواند با حماس به عنوان دشمن هر چه می‌خواهد رفتار کند، اما واقعیت این است که بدون داشتن یک مقاطعه‌کار فرعی در آن‌جا نمی‌تواند کار کند.

بیاید نگاه سریعی به این روند و شکست آن بیاندازیم. چرا سرمایه‌داران، «صلح» را که شامل حمایت از یک «فرایند ملی» فلسطینی در غزه و کرانه‌ی باختری بود، انتخاب نکردند؟ آن چه در آن زمان به آن‌ها ارائه شد، گشایش بازارهای منطقه‌ای با کشورهای اطراف و امکان سرمایه‌گذاری در کشورهایی بود که نیروی کار ارزان بود. کافی بود که تشکیلات خودگردان را با خصوصیات یک دولت نابسامان رها می‌کردند که توسط کمک‌های خارجی تامین مالی می‌شد، در حالی که هم‌چنان به عنوان یک بازار وابسته باقی می‌ماند. برای من، پاسخ به این سوال قطعی نیست. من دو فرضیه دارم. اولین مورد، وزن سرمایه‌ی «نظامی» است که توسط رانت نظامی آمریکا به اسرائیل سرازیر می‌شود. این سرمایه‌داری نظامی که ارتباط تنگاتنگی با بخش فناوری پیشرفته دارد، بین‌المللی است و فراتر از بازارهای منطقه‌ای و مسلط بر آن است. در فرضیه‌ی دوم شکست روند صلح را بر زمینه‌ی فاجعه‌ی بزرگ تلاش آمریکا برای تغییر شکل خاورمیانه در دهه‌ی ۲۰۰۰ می‌دانم. اسرائیل می‌پنداشت که در انتظار تسهیل روند گردش سرمایه‌ی نظامی در منطقه می‌تواند وضعیت موجود را حفظ کند و کنترل منابع فلسطینی را از طریق مقاطعه‌کاران هم‌چنان در اختیار داشته باشد، بدون این که نیازی به واگذاری چیزی به مقامات محلی باشد. این وضعیت نزدیک به بیست سال ادامه داشت. حتی امکان باز کردن بازارهای جدید در جهان عرب (با به‌اصطلاح توافق‌نامه ابراهیم و معاهده‌ی صلح عربستان و اسرائیل که توسط آمریکا زمینه‌سازی شد) را ایجاد کرد. این همان چیزی است که بدون تردید به تازگی درهم شکسته شده. آن چه ۷ اکتبر نشان داد این بود که اسرائیل نمی‌تواند برای مدت طولانی از وضعیت موجود متمتع شود: اسرائیل ناگزیر است با زندان‌بانان فلسطینی خود برای مهار گتوهای فلسطینی ساخته شده در خاک فلسطین معامله کند. در غیر این صورت، فقط می‌تواند خود را از وجود این منابع انسانی خلاص کند، که مطمئناً صفحه‌ی جدیدی را در تاریخ خون‌بار سرمایه‌داری در بلوک مرکزی انباشت سرمایه باز خواهد کرد. این غیرممکن نیست، اما وحشتناک است.

فرای شکاف‌های اجتماعی، آیا مفهوم «خلق فلسطین» هم‌چنان معتبر نیست، از جمله در میان طبقات ستم‌دیده؟

به نظر من، نقد اجتماعی در درجه اول طرح مقولاتی است که امکان اندیشیدن به تعارض‌های مبتنی بر تضادهای اجتماعی را فراهم می‌کند. در زمینه‌ای مانند اسرائیل-فلسطین، بر اساس تأثیراتی که جنگ ایجاد می‌کند، آن چه که هویت تلقی می‌شود، به نظر می‌رسد می‌تواند مقوله‌های ذهنی را جابه‌جا کند.

ایده‌ی «خلق فلسطین» در مخالفت با «اسرائیل» آشکارا از طرق مختلف عمل می‌کند: در اسناد هویتی، و هم‌چنین در غالب اذهان، به عنوان شیوه‌ای برای مشروعیت بخشیدن به مبارزات پرولتری.

اما قومی شدن روابط اجتماعی تاریخچه‌ای دارد که اساساً مربوط به طبقات حاکم است: این مربوط به تاریخ شکل‌گیری بورژوازی سرمایه‌دار یهودی است در فرایند ریشه‌کن کردن بورژوازی فئودال-تجاری عرب و در این فرایند ادغام این بورژوازی در یک دولت نظامی و غیره. پرولتاریا خود را در این خصومت‌های قومی طبقات حاکم گرفتار می‌بیند. ما هرگز نباید از این واقعیت غافل شویم که «مبارزه‌ی فلسطین»، از جمله مبارزاتی که تحت پرچم حماس انجام می‌شود، باید در درجه‌ی اول به عنوان مبارزه‌ای دیده شود که توسط طبقات حاکم عرب — و کسانی که وابسته به آن‌ها هستند — برای ادغام در سرمایه‌ی اسرائیلی رهبری می‌شود. منافع پرولتاریا، حتی در مواقعی که خود را زیر پرچم مبارزه ملی می‌بیند، در نهایت در تضاد است با منافع بورژوازی آن‌ها.

من فکر می‌کنم نباید هم‌بستگی با «مقاومت فلسطینی» به تنهایی نشان داده شود، بلکه با مبارزاتی که پرولتاریا علیه شرایط زندگی خود می‌جنگند باید هم‌بستگی نشان داد. هرچند، پرولتاریا پرچمی را در دست خواهد گرفت که در دست‌رس‌اش هست.

ما نباید به پرچم، بلکه به خود مبارزه نگاه کنیم. یک پرچم فلسطینی، حتی یک پرچم حماس یا فتح، ممکن است نشانه‌ی مبارزاتی باشد که بسته به شرایط، از کنترل مدیران سیاسی آن خارج شده باشد. و لازم نیست به حماس به دلیل آن که اسلام‌گرا هست بد و بیراه بگوییم، بلکه به این دلیل که آن‌ها دستگاهی برای کنترل پرولتاریا هستند، دولتی در حال شکل‌گیری.

با این حال، نقد اجتماعی می‌تواند گاهی بسیار سرد و دور از مبارزه‌ای که در جریان است به نظر آید، چرا که از مفاهیم دیگری استفاده می‌کند. شیوه‌ی خون‌سردانه‌ای که من درباره‌ی ماتریالیسم دیالکتیکی صحبت می‌کنم، با نحوه‌ی صحبت من درباره‌ی آن چه در برابر چشمانم اتفاق می‌افتد، با خشونت‌هایش، مبارزاتش و ذهنیت‌هایش، متفاوت است.

در شرایطی که انباشته از هویت‌هاست، آیا نقد ماتریالیستی این خطر را ندارد که بیش از حد تئوریک و منفک به نظر برسد؟

احساس من این است که در این رابطه، مسئله چندان ربطی به داشتن موضع ندارد، بلکه مسئله یک دیدگاه، یک روش است. یک دیدگاه انقلابی قبل از هر چیز نباید اجازه دهد توسط برداشت‌های خودبه‌خودی از مقوله‌های اخلاقی که توسط بعضی چپ‌ها به اهتزاز درمی‌آید کور شود. در حال حاضر، در گفت‌وگوها، دو رویکرد است که به‌طور مداوم تفکر دیالکتیکی را تهدید می‌کند. رویکرد اول ابراز تاسف می‌کند از این که «پرولتاریا آن‌طور که ما انتظار داریم نیست»: احتمالاً منظور پرولتاریای مسلمان یهودستیز یا پرولتاریای

نژادپرست یهودی و غیره است. علی‌رغم این که این طرز تفکر ظاهراً از موضع روشن‌فکرانه پرولتاریایی مطرح می‌شود، در ذات خود بورژوایی است.

آن‌چه در حال حاضر در حال وقوع است سربازگیری پرولتاریا از یک سو و کشتار مستقیم جمعیت مازاد پرولتاریا از سوی دیگر است. برخی از مردم ممکن است دلشان برای روزهای خوش گذشته که تشکل‌های سیاسی فلسطین (و طبعاً فکر می‌کنیم، در نتیجه خود مردم فلسطین) در سمت چپ بودند، تنگ شود. این به نظر من احمقانه است. اگر این واقعیت را در نظر بگیریم که این گروه‌ها در درجه‌ی اول مبارزه می‌کنند تا رهبران‌شان بتوانند خود را به عنوان یک طبقه‌ی حاکم جدید تولید و بازتولید کنند، ایدئولوژی گروه‌های سیاسی در درجه‌ی دوم اهمیت قرار می‌گیرد. وقتی صحبت از تاکتیک‌ها می‌شود، به یاد داشته باشید، برای مثال، این یک یگان کماندویی DFLP (جبهه‌ی دموکراتیک برای آزادی فلسطین)، یک گروه فلسطینی چپ افراطی ایدئولوژیک (در ارتباط با بخشی از چپ افراطی اسرائیل، مثل ماتزپن Matzpen) بود که در سال ۱۹۷۴ بیست‌ودو کودک را در مدرسه‌ای در معالوت قتل عام کرد.

رویکرد مشکل‌ساز دوم، متافیزیک را وارد تحلیل خود می‌کند، از طریق انجماد ذهنی در ایده‌ی تکرار. این رویکرد متمرکز است بر مواردی مثل «قتل عام یهودیان» و هم‌چنین «تراژدی فلسطین». حتی زمانی که این ایده‌ها بطور خودبه‌خودی بر اعماق روان تاثیر می‌گذارند، در واقع محصول یک روش تفکر بورژوایی است که روابط اجتماعی را به حوزه‌ی آسمانی ایده‌ها منتقل می‌کند.

بیاید داستان‌های مسخره و تراژیک را فراموش کنیم: تاریخ خود را تکرار نمی‌کند. خصومت‌های عریان همیشه و قبل از هر چیز، خصومت‌های در حال وقوع هستند.

<https://wp.me/p9vUft-42H>: لینک مقاله در سایت «نقد»



ضیافت هم‌خوان‌ها

به سوی تکرار تفوقی سرمایه‌دارانه - مرکزگرا

۵ می ۲۰۲۴

نوشته‌ی: علی ذکایی و حمید احسانی

مقدمه

یادداشت‌ها و مقالات اخیر محمدرضا نیکفر را باید شکل منجسمی از پروژه‌ی فکری طولانی‌مدت او دانست که حالا وجوه انضمامی و استراتژیک خود را پیدا کرده و سعی می‌کند آن را با وضعیت‌هایی که پس از قیام ژینا تولید شده، پیوند زند و بازخوانی کند.

ما هم به بهانه‌ی یادداشت آخر او و قرائت آن در نشست با نام «هم‌گامی برای جمهوری سکولار دموکرات در ایران» که به گفته‌ی خودشان ائتلافی است از احزاب و افراد جمهوری‌خواه (متشکل از چپ و راست) و انتشار مبانی این ائتلاف، تصمیم گرفتیم به کلیت این جریان و معنی حضور سیاسی-جنبشی محمدرضا نیکفر در این ائتلاف بپردازیم.

در این متن سعی نمی‌شود که به تمام زاویه‌های پروژه‌ی نیکفر و هم‌فکرانش نگریسته شود، بلکه تلاش می‌کنیم بخش مهمی از مفاهیم و پروژه‌ی او را بازخوانی و نقد کنیم. به بیان دیگر به پروژه‌اش نوری انتقادی بتابانیم و با زاویه‌هایی از آن وارد گفت‌وگو شویم.

تقدم «توان» بر حق صوری

ما در آغازگاه خیزش‌ها همواره با یک «رویداد-خیزش» [۱] وحدت‌ناپذیر مواجه می‌شویم. نیروها در گره‌گاه‌های مقاومت، هریک، به یک نحو در بستر رویداد-خیزش قرار می‌گیرند. سازمان‌دهی‌ها از درون این تفاوت جایگاه‌ها مسیر خود را طی می‌کنند تا نسبت خود را با رویداد مشخص و متعین کنند.

رویداد بستر زایش توان اجتماعی، یا بهتر است بگوییم، خودِ توان و عمل اجتماعی است. توان اجتماعی که بر «قرارداد» اجتماعی تقدم دارد؛ به معنای دیگر اگر امکان عملی این توان در سیاست نباشد و فضایی از امکان‌ها گشوده نباشد، حرف زدن از تفاهم بر مبنای قرارداد و حق بیهوده است. از همین رو و مطابق با اصلی اسپینوزایی توان برابر است با حق: «حق سیاسی فقط هنگامی می‌تواند معنا داشته باشد که با قدرت به معنای فیزیکی و بالفعل آن دارای حدود و ثغوری یک‌سان باشد. لذا جامعه دیگر چیزی نیست که با مجموعه‌ی معینی از حقوق و قوانین مشخص شود، بلکه بدل به رابطه‌ی نیروهای متضاد می‌شود. وانگهی هنگامی که حق از این که امری صوری باشد دست می‌کشد، رابطه‌ی سیاسی مرکزی دیگر نمی‌تواند رابطه‌ی بین فرد به‌مثابه‌ی صاحب حق و دولت باشد.» [۲]

استحالی توان به حق صوری در لحظه‌ای اتفاق می‌افتد که اجتماع با واگذار کردن بخشی از قدرت خود آن را به مراجع متعالی مانند بازار- دولت- ولایت/سلطنت تفویض می‌کند.

در این جا، با یک تخصص همیشه ماندگار بین دو قدرت روبه‌رو هستیم؛ یکی قدرت به‌مثابه‌ی توان که متشکل از بدن‌های مشترک-جمعی در اجتماع است و خود سامان «رویداد» که اساساً از دل این بدن‌ها شکل می‌یابد.

حال قدرت دیگر که این بدن را از حالت «بس‌گانه» [۳] خود جدا می‌کند، آن را در قالب انواع شکل‌های دولت (جمهوری، سلطنت و ولایت) و از طریق قسمی «قرارداد اجتماعی» بازنمایی می‌کند. کارکرد «قدرت برساخته» (Potestas) در این است که قراردادی را ایجاد می‌کند و تمام انبوهه‌ی [۴] متکثر با تکینگی‌های فردی‌شان را ذیل یک کلیت انتزاعی با عنوان مردم [۵] جای می‌دهد، تا آن‌ها آماده شوند توان خود را به یک هیئت حاکمه تفویض کنند.

برای درک بهتر این موضوع اشاره‌ی موشکافانه‌ی آلتوسر به «قرارداد اجتماعی» روسو بسیار روشن‌کننده است: در یک کلام، مشکل این‌جاست: «در هر قرارداد، دو طرف پیمان، پیش و برون از عمل عقد قرارداد

وجود دارند. در «قرارداد اجتماعی روسو»، فقط طرف اول پیمان با این شرطها سازگار است. طرف دوم، به عکس، حائز این شرطها نیست. طرف دوم به دلیلی بس مبرهن پیش از عقد قرارداد وجود خارجی ندارد: طرف دوم، خود «محصول» قرارداد است. پس هسته‌ی خارق اجماع قرارداد اجتماعی این است که طرف‌هایی را به واسطه‌ی پیمان به هم پیوند می‌دهد که یکی‌شان پیش و برون از قرارداد وجود دارد، در حالی که طرف دیگر نه، زیرا طرف دوم محصول خود قرارداد است، یا به بیان بهتر: مقصود آن است، هدف آن است.» [۶] اما در ادامه باید گفت که هیچ‌گاه تمامی توان و حق افراد قابل تفویض و بازنمایی نیست؛ همیشه درز و شکافی در قدرت حکومت‌مندی وجود دارد.

این بدن‌های مشترک-جمعی یا «کار زنده» را که از توان‌های هم‌افزا، واگرا، متضاد و متفاوت تشکیل شده است، در وضعیتی جوهری و از طرف دیگر، بحران در جامعه‌ی سرمایه‌داری می‌دانیم؛ به این دلیل که برای سرمایه ضروری است شکل‌هایی از «کار زنده» را بازنمایی کند و به انقیاد بکشانند. از این رو نیروها و شکل‌های دیگری هستند که بازنمایی ناپذیرند و نزاعی دائمی بین «کار زنده»ی اجتماعی و سرمایه شکل می‌گیرد.

با علم بر این فرایند، تنها راه و شکل تولید «دموکراسی مطلق» (مفهومی اسپینوزایی) [۷] را در سازمان‌دهی این بدن جمعی در بطن جامعه می‌دانیم که قدرت-توان خود را تفویض نمی‌کند، بلکه آن را در قالب نهادهای پادقدرت، شوراها و تشکلهای بیان و به هم‌افزایی می‌رساند. اگر نتوانیم این شکل‌های تشکلیابی مستقل و مبتنی بر تعلق‌های عمومی-مشترک را متصور شویم و سعی در قوام یافتن آن‌ها نداشته باشیم، جامعه‌ای را مشاهده می‌کنیم که در لحظه‌ی تأسیس «دولت» از توان‌های مقاومتش کاسته شده است، جامعه به مانند قرارداد مازوخ و خانم واندا دونایف، بخشی از قدرت جنبشی و مشترک خود را تفویض می‌کند و گرفتار تور قدرت سرمایه-دولت می‌شود. این لحظه‌ای پارادوکسیکال است که قدرت برسازنده در قدرت برساخته حل می‌شود.

پاره‌ای از «قرارداد مازوخیست» را برای درک بهتر «شدت» قرارداد می‌آوریم:

«به نام خدا، آقای زاخر-مازوخ متعهد می‌شود که برای انجام تمام خواسته‌های خانم فون پیستور به بردگی او برای یک دوره‌ی شش ماهه درآید. خانم فون پیستور نباید چیزی را از او تقاضا کند که بی‌احترامی (به عنوان یک مرد و یا به عنوان یک شهروند) به حساب آید. علاوه بر این، او [خانم فون پیستور] باید به او [زاخر-مازوخ] برای کار شخصی شش ساعت در روز اجازه دهد و هرگز به نامه‌ها و نوشته‌های او نگاه نکند. در صورت وقوع هر گونه تخطی از قانون یا سهل‌انگاری یا خیانت به مقام معظم، سرکار خانم ممکن است به هر نحو که خوشش بیاید برده‌ی خود (زاخر-مازوخ) را مجازات کند. در کوتاه‌مدت، سوژه باید از ارباب خود با خضوع کامل اطاعت کرده و باید هرگونه خیرخواهی او را به عنوان یک هدیه‌ی گران‌بها پذیرا شود. ... در پایان شش ماه، این دوره از بردگی باید توسط هر دو طرف به عنوان این که هیچ اتفاقی نیفتاده

در نظر گرفته شده، و آن‌ها نباید اشاره‌ی جدی به آن بکنند. هر آن‌چه اتفاق افتاده باید به فراموشی سپرده شود، و رابطه‌ی عاشقانه‌ی قبلی دوباره بازسازی شود. این شش ماه لزومی ندارد که متوالی اجرا شود: وقفه شروع و پایان دادن [قرارداد] آن‌ها منوط به هوی و هوس سرکار خانم است. ما امضاکنندگان، این قرارداد را تایید می‌کنیم:

فانی فن پیستور باگائف

لئوپولد فون زاخر-مازوخ

در هشتم دسامبر ۱۸۶۹ به اجرا در آمد.» [۸]

نیکفر از قرارداد اجتماعی نو صحبت می‌کند و خود را در سنت قرارداد اجتماعی قرار می‌دهد. او درباره‌ی مردم صحبت می‌کند اما اساساً بدن جمعی اجتماع را بر قدرت برساخته و قرارداد مقدم نمی‌داند. به همین علت هم است که مسأله‌ی استثمار-ستم را در یک صورت‌بندی محدود و انتزاعی مطرح می‌کند و سعی در حل‌وفصل آن در یک فرمالیسم انتزاعی دارد.

هنگامی که نیکفر به هرمنوتیک تفاهم و ایجاد قرارداد اجتماعی نو می‌اندیشد، این تفاهم برپایه‌ی حق را تنها در ضدیت با ولایت/سلطنت و گاه با شکلی از جمهوری‌خواهی قرار می‌دهد. پیرو همین امر جنبش کرامت، خودولایتی و امرجمهور را در مقابل این دوگانه برای رسیدن به هرمنوتیک تفاهم قرار می‌دهد. و گویی جمهوری‌خواهی و تشکیل دولت-ملت مدرن را تنها راه برای رسیدن به حق اجتماعی می‌داند. او دوگانه‌ای انتزاعی را بدون آن‌چه توان متکثر اجتماعی خواندیم در نظر می‌گیرد؛ اولی، کرامت شهروندی که از طریق انتگراسیون بر پایه‌ی برابری و مشارکت ایجاد می‌شود و دومی، انتگراسیون بر پایه‌ی اقتدار و کنترل و سرکوب که به سبب آن شکلی دیگر را در مقابل اولی قرار می‌دهد: خواری و فرودستی رعیت. دوگانه‌ی نیکفر در مقاله‌ی «جنبش کرامت» این است: انتخاب میان شأن و کرامت شهروند، یا خواری و فرودستی تاریخی رعیت.

آیا می‌توانیم یک قدم به عقب برگردیم و به جای انتگراسیون و نظریه‌ی دولت-ملت برپایه‌ی کرامت شهروندی، به قدرت بس‌گانه‌ی اجتماعی بیندیشیم که قدرت سازمان‌دهی شوراها، تشکل‌ها و نیروها را در خود می‌پروراند، یا به معنایی دیگر آن را ضدبازنمایی و مقدم بر نظریه‌ی دولت بدانیم؟

نیکفر بارها برای نقد اپوزیسیون راست‌گرا تلاش کرد که «دولت‌مداری» را نقد و جامعه‌گرایی را مدنظر آورد، اما در نهایت جامعه‌ای که او در نظر می‌آورد با اجتماع توان‌های بس‌گانه تفاوت دارد. به معنای دیگر جامعه‌ای که نه از شوراها، آنتاگونیستی و تفاوت‌محور که بیان‌گر توان انبوهه‌ی پایین باشد، بلکه از جامعه‌ای سخن می‌گوید که توانش قرار است در امر جمهور بازنمایی شود.

«در درجه‌ی نخست نیاز به یک ایده‌ی روشن اجتماعی داریم، و این ایجاب می‌کند که فکرمان جامعه‌محور باشد، نه دولت‌محور. داشتن یک فکر روشن اجتماعی، یعنی تعیین این‌که کجای جهان ایستاده‌ایم و می‌خواهیم در چه نبردهایی با چه آرمان‌هایی شرکت جوییم. حرف‌های کلی در مورد رفاه و رشد و آزادی هیچ دردی را دوا نمی‌کنند. با ایده‌های کلی نمی‌توانیم جهت خود را در جهان بیابیم. جمهوری خواهی رزمنده، پیگیر امر جمهور است و امر جمهور مرکز ثقلی دارد که باید پا در آن سفت کرد. این مرکز ثقل محل تلاقی ساختارهای تبعیضی و استثماری است. از این جاست که می‌توان در اندیشه‌ی هم‌خوانی بود تا به‌راستی به جمهور و جمهوریت نیرو بخشید.» [۹]

آن‌چه نیکفر می‌گوید احتمالاً انقلاب اجتماعی است، اما نه آن انقلاب اجتماعی‌ای که مارکس در تفاوت با انقلاب سیاسی مد نظر داشت، یعنی انقلابی در شیوه‌ی تولید و وضعیت مالکیت. با این شیوه، توان‌های پرولتری، اجتماع مولد و تمامی جریان‌های متکثر تولید و بازتولیدی که امور سازمان‌دهی اجتماعی را بر دوش می‌کشند، توان‌های هم‌افزا و آنتاگونیستی خود را در قالب تفاهم و حق تفویض می‌کنند. نیکفر با این ایده شاید بتواند در مقابل سلطنت/ولایت ایستادگی کند، اما نمی‌تواند دموکراسی و خودگردانی‌ای را مفهوم‌پردازی کند که از درون بدن مشترک-متکثر اجتماع اجرایی می‌شود. به همین علت دموکراسی، جمهوریت و تفاهم او نه از جنس خودآیینی و خودگردانی، بلکه از جنس دموکراسی مبتنی بر تمامیت و مالکیت خصوصی است. با این حال که نیکفر مالکیت را بارها نقد و آن را جزء اساسی تبعیض در ایران به شمار می‌آورد، اما هنگامی که تشکیل جمهوری مدرن، تمامیت و میهن، ثقل مرکزی بحث‌هایش می‌شود، توان تخیلی نو و نقد ریشه‌ای مالکیت را ندارد.

برداشتی که از این بحث‌های نیکفر می‌توان کرد (کما این‌که خودش این نظر را نداشته باشد) این است که سلطه را در قالب ارباب و رعیت پیشامدرن معرفی می‌کند و از همین رو رویکردی نادقیق به انسان، میهن و تبعیض دارد. از این تحلیل نتیجه می‌شود که دنباله‌روهای این تفسیر، بنیادگرایی دینی پسامدرن حال حاضر را پیشامدرن بدانند و تلاش کنند شهروند بودن مدرن بر پایه‌ی تز انتزاعی‌ای چون کرامت را فارغ از آنتاگونیسم طبقاتی و الگوی انباشت نولیبرالی به میان آورند. به همین جهت او راه‌حل کلی برای خروج از بحران فعلی کشور را بیرون از تمامی نزاع‌های سرمایه‌داری، جهانی‌سازی و... تشکیل قرارداد اجتماعی مدرن می‌داند. از همین رو به شناخت عینی سرمایه‌داری معاصر در ایران و جهان، رابطه‌ی درون‌ماندگار ستم و استثماری می‌رسد و شناختی ایدئولوژیک-اومانستی را برای فهم پیچیدگی‌های فعلی ارائه می‌دهد.

از بحث‌های نیکفر درباره‌ی بنیادگرایی/ولایت و سلطان برمی‌آید که او به مانند بخشی از جمهوری خواهان ایران را استثنایی بر قاعده‌ی جهانی می‌داند. بنابر این تز، سرایت بخشی و مبارزه‌ی انترناسیونال به شدت در فعالیت‌های او کم‌رنگ است. تنها بدیل پیش روی ما که «دموکراسی مطلق» را همراه با توان اجتماع و

مبارزات طبقاتی به میان می‌آورد، قوام بخشیدن به حرکت‌های فراگیر انبوهه و تشکیل نهادهای خودگردان است که شکافی انضمامی بر نسبت‌های سرمایه‌داری می‌گذارد. به همین علت برای از بین بردن ساختار طبقاتی متشکل از دولت استبدادی، استثمار-ستم و تبعیض باید زمین عمل بروز این توان را حاصل‌خیز کنیم نه این که حصار دولت-ملت را این بار با عنوانی متفاوت دور آن بچینیم. مثالی از این زمین عمل را در ادامه‌ی لحظه‌ی انقلاب ۵۷ تجربه کرده‌ایم: کوچ مریوان، جنگ سنندج، شوره‌های شهر و روستاها، کارخانه‌های خودگردان شده، کمیته‌های محلات، «زنان» سرپیچی کرده از قانون و غیره. توان بدن مشترک-متکثر جامعه که در بطن امور انضمامی اجرا می‌شود، در جهت از میان برداشتن فاصله‌ی حق و توان است.

قدرت برساخته، وسیع‌تر از سلطنت/ولایت

نیکفر در مجموعه یادداشت‌هایی که تحت عنوان «در ایران چه می‌گذرد؟» به بحث در مورد بدیل‌های آینده پرداخته است؛ یکی از مسائلی که در کار او برجسته است، نقد ولایت/سلطنت و دفاع از خودولایتی است. پرسشی که می‌توان از نیکفر داشت این است که آیا تنها دو نوع حکمرانی تهدیدکننده‌ی جریان‌هایی هستند که در حال مقاومت و مبارزه‌اند یا آن که می‌توان حکمرانی‌های گوناگونی را در نظر آورد که در سطوح گوناگون اعمال قدرت می‌کنند؟ به بیان دیگر آیا تنها پیش‌برندگان سیستم طبقاتی-استبدادی «سلطان» همین دو شکل آن است؟

می‌توان به گونه‌ی دیگری با آرای نیکفر مواجه شد. برای مثال در نوشته‌ی «چالش چپ»، چپ را نیرویی فرض می‌کند که باید وضعیت امر نو را خلق کند. ایراد نیکفر این است که امر نو را در نسبت با سلطنت/ولایت قرار می‌دهد. سلطه‌ی راست و تکنیک‌های حکومت‌مندی را به شدت وحدت‌یافته در نظر گرفته که با آرایش سلطان و ولی فقیه شکل می‌یابد، از این رو برآمدن راست از شکل‌های مختلف جمهوری یا زایش آن را از دل اجتماع نادیده گرفته است؛ بازار، کارخانه‌ی اجتماعی، جامعه‌ی مدنی بورژوازی و خود سلطه‌ی پارلمانتاریسم می‌تواند نقطه‌ی شدت‌یابی راست و حکومت شود. از این رو اشارات نیکفر عمدتاً محدود به امکان به وجود آمدن راست افراطی در شکل هرمی و از بالا، آن‌هم به شکلی کلی تنها ذیل استبداد مستقیم سیاسی است و از این غافل مانده که تکنیک‌های حکمرانی، طوری بر بدن و میل استیلا پیدا کرده‌اند که لحظات زندگی و میل در نسبت با میکرو-سیاست‌ها و مقاومت‌ها شکل می‌یابد؛ به بیان دیگر حیات با سیاست تمیزناپذیر است. به همین دلیل فاشیسم تنها در غایت اردوگاه، سلطنت و... به وجود نمی‌آید بلکه می‌تواند از پایین اجتماع، از طریق رخنه‌ی خرده‌سیاست‌های ارباب-میل ساخته شود. نیکفر، سلطه را به شدت متمرکز و قدرت را انباشت شده در دولت مدنظر می‌آورد.

در این جا باید روشن کرد که پسافوردیسم بسیار سیال‌تر و در سطوح گوناگونی از نیروها و در شبکه‌های متفاوتی رشد و خود را بازتولید می‌کند. در وهله‌ی اول می‌گوییم که طبق بحث بخش اول، توان، مولد

بودن اجتماعی و... مقدم بر قدرت و نسبت‌های بازتولیدی آن است. ما به معنای هستی‌شناختی توان «قدرت برسازنده» (Potentia) را مقدم بر «قدرت برساخته» (Potestas) می‌دانیم و این دو را در زنجیره‌ای از کنش‌ها و واکنش‌ها در نظر می‌گیریم.

سرمایه و قدرت برساخته به واسطه‌ی وزارت‌خانه‌ها، پلیس و غیره — که به عقیده‌ی آگامبن راز مرکزی سیاست — هستند، سعی در بازنمایی این توان‌ها در سطوحی دارند که قدرت اجتماع را می‌کاهند و آن را به قانون و محدودیت‌های خاص تقلیل می‌دهند. می‌توان گفت بازشناسی هویتی و ساخت طبقاتی در سطح بازنمایی و مولار قرار می‌گیرند تا مانع از توان‌افزایی شوند. بنابراین دموکراسی به واسطه بیان توان اجتماع و از میان برداشتن قدرت برساخته (مانند خانواده، دولت و نهادهای پدرسالارانه) برقرار می‌شود، نه این که با یک دیالکتیک فشل آن‌ها را از نو بازسازی کنیم.

در این جا نمی‌خواهیم به شکلی تقلیل‌گرایانه تمامی شکل‌های قدرت را به تباری واحد ترجمه کنیم. اما می‌توانیم بگوییم این‌ها در نسبت‌هایی قرار می‌گیرند که یک‌دیگر را متعین می‌کنند. برای مثال، سرمایه برای ایجاد مفری برای بحران‌هایش مجبور است بخشی از ستم‌های کهن را در خود ادغام و بازتولید کند. بنیادگرایی، پدرسالاری و... سلطه‌هایی در گذشته هستند که در سرمایه‌داری نولیبرالی و «تبعیت واقعی» سرهم‌بندی نوینی می‌شوند تا مسیری را برای انباشت و تولید مداوم سوژه‌ی پایینی و پرولتر ایجاد کنند. به همین علت با وجود تفاوت در سرشت بنیادگرایی اسلامی و سرمایه‌داری غربی، اگر سرمایه‌داری را اروپامدارانه یا به شیوه‌ای که در غرب تکوین یافته‌ی خوانیم، خواهیم دید که سرمایه‌داری در وضعیت فعلی این منطقه بدون بنیادگرایی قابل تصور نیست و بنیادگرایی نه می‌خواهد و نه می‌تواند به گذشته‌ی پیشامدرن خود بازگردد و بدون سرمایه نسبت‌های خود را بازتولید کند.

قدرت برساخته از نسبت‌هایی گسترده تشکیل شده و تعینی چندوجهی دارد. برای مثال، قدرت در وضعیت فعلی به صورت صلب تنها در یک نهاد مرکزی متعین نشده، بلکه در سطوح گوناگونی در اجتماع در حال برقراری و متعین کردن خود است. قدرت برساخته از یک نسبت-رابطه شکل می‌یابد که مرکز-حاشیه را از درون تولید می‌کند و با استیلا و کنترل بخشی از فعالیت بسط‌یافته اجتماع را بازنمایی می‌کند.

نیکفر به درستی ولایت/سلطنت را نقد می‌کند، اما ابزارها و سرشت‌های دیگر قدرت را که در نظم پسا-فوردیستی کار جریان یافته، نمی‌بیند. او دولت را در نظر می‌آورد، اما حکمرانی‌ای را در نظر نمی‌آورد که هر لحظه در سطحی متفاوت خود را به شکل جدیدی بازتولید و بر سوژه اعمال قدرت می‌کند.

قدرت برساخته واکنشی است بر توان و شورش انبوهه-پرولتر؛ سوژه‌ی آزاد را در نظر می‌آورد و در نسبت با آن ابزار حکمرانی خود را تولید می‌کند. به همین علت مرتکب این خطا می‌شویم اگر کنش خود را تنها در مقابله با شکل‌های محدودی از دولت بفهمیم. ما باید توان و سازمان‌یابی‌ای از اجتماع را در نظر آوریم

که عمل‌هایش بازنمایی/حکومت‌ناپذیر یا حتی تا حد امکان به عنوان مکانیسمی برای ایجاد ترس در حکومت، و همان‌طور که اسپینوزا می‌گوید، نگاه‌داری حق جنگ به جای حق مدنی باشد. به بیان دیگر، تأسیس جمعیتی که در آن حضور می‌یابیم ضد حکمرانی‌ها در شکل‌های کنترلی و نظارتی آن باشد.

در این جاست که ضرورت تشکیل شوراهای خودگردان برای تجمیع این عمل‌ها و توان اجتماعی ایجاد می‌شود. هنگامی که نهادهای پاد-قدرت نتوانند بیان‌گر فعالیت و عمل اجتماع شوند، کنش‌ها و خیزش-رویدادهای اجتماعی به راحتی بازنمایی‌پذیر می‌شود و از قدرت مقاومتش نسبت به قدرت مسلط کاسته می‌شود. ما به همین علت شورا و خودگردانی را مقدم بر سنت‌های فرمالیسم حقوقی، قرارداد اجتماعی و تشکیل دولت می‌دانیم.

نقد سیاست - هویت به شکلی دیگر

نیکفر در این چند سال تلاش زیادی کرده تا سیاست‌ورزی بر مبنای هویت یا «سیاست هویت» را نقد کند. ما تا حد زیادی روش‌شناسی او را در این موضوع قابل‌تأمل می‌دانیم و ضرورت نقد سیاست هویت را هم جدی می‌انگاریم. اما یکی از تناقض‌هایی که او در انضمامی کردن این گفتمان دارد، چشم بستن به روی هویت‌گرایی ملی‌گرایان سکولار (راست و چپ) و تنها برجسته کردن هویت‌گرایی شیعی، قومی (به گفته‌ی خودش) و ایران‌شهری-سلطانی است.

او در متن «کدام میهن؟ کدام پیمان؟» می‌نویسد: «به وطن می‌نگریم، به عنوان زیستگاه انسان‌های دارای حس هم‌سرنوشتی، و اراده‌ای که امروز می‌توانند داشته باشند برای دستیابی به پیمانی برابر که برپایه‌ی آن کسی بر دیگری سخت‌نگیرد». از نیکفر باید پرسید، کدام احساس هم‌سرنوشتی‌ای در اولین دقایق شکل‌گیری ایران مدرن تا به حال که به گفته‌ی خودش با یک سازوکار عظیم طبقاتی مواجه‌ایم وجود داشته است. چرا جمعیت‌های متناسب به‌گردد، تُرک، لُر، بلوچ و غیره که «قوم» بازشناسی شدند و برای تثبیت دولت-ملت ایران با همان «تمامیت ارضی» اش در سراسر کشور کشتار، تبعید و سلب مالکیت از ارض‌شان شدند، باید با طبقه‌ی مالک تازه‌تاسیس و حکمران احساس هم‌سرنوشتی کنند، یا در زمان حال، حدود ۳۰ میلیون نفر جمعیت زیر خط فقر با ۲۵۰ هزار نفر میلیارد در کشور احساس هم‌وطن بودن کنند؟ البته ممکن است بر اثر وهم‌های ایدئولوژی ملی‌گرایانه این فریب را بخورند، اما در گذشته وظیفه‌ی چپ رادیکال زدودن این غبارها و رسوب‌های ایدئولوژیک بود، نه اضافه کردن بر آن.

به جز این مسئله، آیا نیکفر تا این حد در دام قراردادگرایی و پیمان‌گرایی افتاده که خیال می‌کند با طرح یک پیمان و قانون اساسی و مبانی، تمامی تخصیص‌های طبقاتی-تبعیض‌آمیز از بین می‌رود و دیگر کسی به دیگری «سخت نمی‌گیرد»؟ این همان دام هویت ایرانی است که چپ ایران-مرکزگرای ما دهه‌ها از آن تغذیه کرده یا در دام‌اش افتاده است؛ لازم نیست فقط از ایران باستان و تمدن ۲۵۰۰ ساله صحبت کنید

تا سیاست-هویت ملی را پیش ببرید. همین تأکیدها روی میهن، تمامیت ارضی و هم‌سرنوشتی کاذب جامعه — به صورت تخت و کلی — در یک کشور نمونه‌ای از سیاستِ هویت مسلط است.

نیکفر تلاش می‌کند تا با نقد سیاست-هویت اتنیکی، ایران‌شهری و شیعی راهی برای صلح و هم‌بستگی ایجاد کند و از این رو ائتلافی مدرن را بر پایه‌ی چندصدایی شکل دهد. اما همین محدودیت نظری باعث مشارکتش در پروژه‌های اتفاقاً سیاسی-هویتی شده است. هویت‌ها یکی از قرارگاه‌های ساخت وضعیت فرادستی و فرودستی‌اند که درون‌ماندگار با تولید، بازتولید و مبادله قرار دارند. از همین رو هویت به وضعیت کار و مالکیت متصل است. گفتمان دولت-ملت سکولار و رها کردن «حق تعیین سرنوشت» فقط بازتولید نوع دیگری از هویت است.

در صورت‌بندی نیکفر از نقد سیاست-هویت آن نیرویی که برجسته نمی‌شود، تکینگی‌ها و خودآیینی‌هایی است که سیاست-هویت آن‌ها را سرکوب می‌کند، در واقع، خودآیینی اجتماعی که مرزهای هویتی را در می‌نوردد. این نیروها که بر انواع ناسیونالیسم (چه مسلط و چه حاشیه) تقدم دارند و از جریان‌های مولد و نیروهای تفاوت‌گذار سازمان یافته‌اند، در مقابل سیاست-هویت قرار می‌گیرند که سعی در موزائیکی کردن و محدود کردن این قسم از هم‌افزایی موقعیت‌محورانه دارد. نیکفر در فعالیت سیاسی خود می‌خواهد سیاست-هویت را در جمهوریت سکولار حل و فصل می‌کند، اما جدا از این که سکولاریزاسیون در دولت-ملت‌سازی‌ای که به طور تاریخی با مذهب گره خورده چقدر عملی است، تاسیس دولت-ملت می‌تواند دوباره سیاست-هویت را در خود بپروراند. به عنوان نمونه می‌توان به این امر اشاره کرد که تاسیس دولت-ملت ضرورتاً تولید قسمی مرکز و زبان-کردار مسلط است؛ از این جهت کنش و واکنش نقاط پیرامون خود را در پی دارد که امکان بروز و قوام بخشیدن به شکل دیگری از سیاست-هویت را در خود می‌آفریند. آن امر که می‌تواند بدیلی در مقابل بسته و صلب بودن سیاست‌ورزی بر مبنای هویت باشد، قسمی خودآیینی مشترک است که نمایان شدن بخشی از آن را در قیام ژینا مشاهده کرده‌ایم.

می‌توان گفت سیاست-هویت در وضعیت فعلی به قدری تنش‌آلود و پیچیده می‌شود که با میان آوردن آن چه نیکفر «تفاهم» و «هم‌خوانی» می‌نامد حل‌شدنی نیست؛ از این رو توان پردازش دقیق مبارزات هویت‌خواهانه‌ی بخشی از فمینیست‌ها و جمعیت‌های منتسب به LGBTQIA+، اهل سنت، ناسیونالیستی پیرامون و غیره را دارا نیست و تنش موجود را رفع نمی‌کند. اگر در تداوم این شرط، تشکل‌ها و هسته‌هایی نباشد که قدرت خودآیینی علیه ساخت طبقاتی به این طریق را به وجود آورد، تأکید مدام بر جمهوریت و تمامیت ارضی تنها راه‌حلی صوری و چه‌بسا محرک تنش‌های هویتی در کشور است.

یکی از علت‌های دیگری که نیکفر و بخشی از جمهوری‌خواهان، میهن و جمهوریت مدرن را بدیل مناسب برای ایران می‌بینند در همین است که مسأله‌ی تولید و بازتولید درون اجتماع را نادیده می‌گیرند و تخصم طبقاتی را به جامعه‌ی مدنی و سندیکالیسم استحاله می‌دهند؛ اکثر اعضای آن ائتلاف استبداد دینی را خارج

از سرمایه، نولیبرالیسم را خارج از جمهوریت و مرکزگرایی را خارج از آنتاگونیسم سرمایه ارائه می‌دهند. در صورتی که بحران سرمایه — به‌مثابه‌ی قاعده در وضعیت معاصر — جنگ‌های نامحدود، شکل‌های نوینی از حکمرانی پلیسی و نظارتی، دولت‌های بنیادگرا و... در خود می‌پروراند، از این‌رو سیاست‌ورزی‌های هر حکومت در سرمایه‌داری را به تأسی از آلتوسر باید ادامه‌ی جنگ طبقاتی با ابزار دیگر درک کرد.

برای فهم روندهای سرمایه‌داری نباید تنها به مرحله‌ی استثمار چشم دوخت. این خطای دید سبب می‌شود هر جا استثمار به معنای کلاسیک‌اش را مشاهده نکردیم، نتیجه بگیریم پس سرمایه‌داری در این وضعیت وجود ندارد. می‌توان از مارکس و فوکو کمک گرفت تا اثبات کرد که فرایندها در وضعیت سرمایه‌داری لزوماً در استثمار و انباشت خلاصه نمی‌شود. خود نیکفر در متن «تعلق داشتن، تعلق نداشتن» بررسی عمومی مسئله‌ی انتگراسیون» به این مهم اشاره می‌کند که لازمه‌ی برقراری این مراحل برقراری انقیاد، فرودست‌سازی گسترده، تبعیض و تولید روابط مبتنی بر مرکز-حاشیه است. هر حرکت سرمایه نیاز به بازیابی انقیاد و تولید سوژه-منقاد دارد تا به توان سوژه واکنش نشان دهد. به همین علت استثمار جدا از انقیاد نیست؛ این انقیاد می‌تواند تولید سوژه‌ی فرودست-بلوچ، تکنیک سوژه-منقادساز زنان به واسطه‌ی حجاب و نسبت‌های پدرسالار و انقیادهای خرد دیگر باشد.

دخیل بستن به دولت-ملت و ذکر برابری صوری شهروندان در قوانین آن، هاله انداختن بر مسأله‌ی تولید و بازتولید است و باعث می‌شود که بی‌ثبات‌سازی نیروی کار، جداسازی مداوم نیروها از وسایل تولید، مزد نابرابر میان مردان* با زنان*، قراردادزدایی، کار کودکان و غیره که پیشاپیش نابرابری «شهروندان» با یک‌دیگر و حتی تولید ناشهروند را ممکن کرده، پنهان شود.

منشور و ائتلاف طیف دیگر مرکزگرایان در پوشش سکولار-دموکراسی

چندی پیش مبانی «هم‌گامی برای جمهوری سکولار دموکرات در ایران» [۱۰] شامل ۱۰ بند منتشر شد. مبانی‌ای که مهم‌ترین تأکیداتش بر «جنبش مطالباتی»، «عدم خشونت»، «تمامیت ارضی»، «ارتقا راندمان کار»، «گذار» و «سندیکا» است، خاستگاه و افق اصلاح‌طلبانه، مرکز-ملی‌گرایانه و خواست حکومت نئولیبرال این ائتلاف را بر ما روشن می‌کند. این کلیدواژه‌ها، تمایز و تضاد استراتژیک انقلاب و گذار را بیش از پیش معین می‌کند. یکی از این نمودها که در خدمت سرکوب خیزش‌های چند ساله اخیر و به قیمت جان مبارزان تمام شده است گفتمان عدم خشونت است. گفتمانی که تا چندی پیش از بلندگوهای رسمی اصلاح‌طلبان پخش می‌شد و حالا از سمت بخشی از آنان که برانداز شده‌اند تبلیغ می‌شود.

«ژان پل سارتر در مقدمه‌ی خود بر کتاب **نفرین‌شدگان زمین** اثر فرانتس فانون می‌گوید: "سرانجام این را درک کنید: اگر خشونت همین امشب آغاز شده بود، و اگر استثمار و ستم‌گری هرگز در روی زمین وجود نداشت، شاید شعار خشونت‌پرهیزی شما می‌توانست پایان‌بخش دعوا باشد. اما اگر کل رژیم و حتی

اندیشه‌های خشونت‌پرهیز شما، دست پرورده‌ی ستم‌گری هزارساله است، بنابراین، سستی و بی‌عملی شما، تنها کاری که می‌کند این است که شما را در صفِ ستم‌گران قرار خواهد داد.» [۱۱]

در منشور اشاره می‌شود که «استبداد و اقتدارگرایی به‌عنوان مانع بزرگ برای دموکراسی در ایران پس از نهضت مشروطه است که ریشه در نظام سلطنت و ولایت دارد». در این‌جا دوباره این نقد وارد می‌شود که از نظر این جمع، استبداد و اقتدارگرایی به‌طور خودآیین اعمال قدرت می‌کند و اقتصاد سیاسی سرمایه‌داری کوچک‌ترین نقشی در آن ندارد. البته اگر قبول داشته باشند ایران سرمایه‌داری است! همان‌طور که گفته شد در مبانی این ائتلاف یک بار به سرمایه‌داری که ساخت اقتصادی همه‌ی این دولت‌ها (از پهلوی تا جمهوری اسلامی) را تشکیل داده است اشاره نشده و با تحلیلی گمراه‌کننده، استبداد را چیزی جدا از شیوه‌ی تولید و ساخت طبقاتی در نظر گرفته‌اند و جامعه را جوری فریب می‌دهند که انگار قرار است با پیوستن به یک سری موازین حقوق بشری و کنوانسیون‌های بین‌المللی که جمهوری اسلامی هم عضو بسیاری‌شان بوده است، مسئله‌ی ستم و استبداد را حل کنند. البته بخشی از اجتماع بعد از آغاز جنگ روسیه و اوکراین و جنگ غزه، با نظاره کردن رفتار نهادها و مراجع حقوق بشری‌ای مانند سازمان ملل و غیره، به بی‌خاصیت بودن‌شان و حتی کردار سرکوب‌گرایانه‌شان پی بردند. با همین توهم از «حکومت اکثریت با رعایت حقوق اقلیت بر پایه‌ی رفع هرگونه تبعیض و تأمین حقوق برابر همه‌ی شهروندان کشور» سخن گفته‌اند. و در ادامه نوشته شده: «جمهوری هیچ حق و بنیان دیگری از جمله موروثی و الهی را به رسمیت نمی‌شناسد». آن‌ها نوشته‌اند که این بنیان‌ها «مالکیت خصوصی» و «تضاد کار و سرمایه» را شامل نمی‌شود. در نظامی مبتنی بر جنگ طبقاتی و سلب مالکیت مدام از جمعیت‌ها، تبعیض و ستم از بین نخواهد رفت بلکه مدام به گوشه و کنارهای دیگری کشیده می‌شود. فارغ از روند «جمهوری شدن» نظم فعلی که به گفته بنی‌صدر «آقای خمینی در فرانسه از جمهوری اسلامی حرف زد و البته از جمهوری اسلامی دموکراتیک نام برد، (اما) وقتی که به ایران رفتیم و موضوع همه‌پرسی مطرح شد، واژه دموکراتیک را برداشت و جمهوری اسلامی را مطرح کرد.» [۱۲]

تشخیص وضعیت بحرانی جمهوری‌های منطقه هم نیاز به چشم مسلح ندارد. آیا وجود جمهوری در کشورهایی مانند سوریه، ترکیه، عراق و غیره مانع از استبداد و خودکامگی شده است؟ آیا در این کشورها تبعیض و استثمار از بین رفته است یا اتفاقاً مبارزه با آن‌ها پیچیده‌تر شده است؟ «جمهوری رزمنده» ای که نیکفر آن را ترویج می‌دهد چطور قرار است در این سیاه‌چاله‌های تاریخ نیفتد؟

اگر به منشور بازگردیم، در مبانی آن به «آموزش به زبان مادری» هم اشاره نشده است. در دو دوره‌ی مدرن ایران (پهلوی و جمهوری اسلامی) هزاران کودک و بزرگ‌سال به دلیل وضعیت زبانی در سلسله‌مراتب اجتماعی در مرتبه پایین قرار گرفته‌اند و به همین دلیل امکان تحصیل، اشتغال و غیره از آن‌ها دریغ شده است. آن وقت در این منشور چنین آمده است: «ما به ترویج آزادانه و شکوفایی تمام زبان‌های رایج در

میهنمان به عنوان میراث فرهنگی گنجینه‌ی ملی و نمادهای هویت ملی مردم ایران باور داریم و زبان فارسی را به عنوان زبان مشترک ایرانیان در سراسر کشور می‌شناسیم» که شاید با ارفاق بتوان گفت تنها «آموزش زبان مادری» به رسمیت شناخته شده است. در این مبانی به مسئله‌ی افغانستانی‌ستیزی هم که نقطه‌ی هم‌گرایی فاشیسم پوزیسیون و اپوزیسیون است اشاره‌ای نشده و از آن طرف بارها روی عدم خشونت و رابطه‌ی عادی با اسرائیل تأکید شده است.

سخن آخر

ترم «هم‌خوانی» ای که نیکفر هم در متن اخیرش و هم در سخن‌رانی‌اش در کنفرانس ائتلاف جمهوری خواهان با عنوان «هم‌گامی» ایراد کرد دقیقاً تجلی همان سبک کار «همه با همی» است که خود او «خمینیسیم» را مظهرش می‌داند یا تنها به آن تقلیلش می‌دهد. بخشی از چپ دچار هیستری سلطنت‌طلبی شده است و گویا خطر استبداد را صرفاً در این نظم می‌بیند. درصدد ارتقاء توان خود نیست و به طور واکنشی ای می‌خواهد با رفتن زیر پرچم جمهوری خواهان (ملی-مذهبی‌ها، ملی‌گرایان سکولار و...)، بدون در نظر گرفتن اقتصاد سیاسی جمهوری خواهی، جبهه‌ی دموکراتیک بسازد. باید از افرادی چون محمدرضا نیکفر و دیگر چپ‌های حاضر در این ائتلاف پرسید چگونه می‌خواهند با این برنامه «نظام امتیازوری طبقاتی» (ترم مورد استفاده نیکفر) را ملغی کنند. اساساً چطور قرار است منشوری که بازتولیدکننده تبعیض است، در اجرای عملی‌اش تبعیض را حذف کند؟ این چپ غافل از این همه تجربه‌ی تاریخی شده است که جناح‌ها و فراکسیون‌های بورژوازی هیچ‌گاه دموکراتیک نبوده و نخواهند بود.

در کلیت امر، نیروهای چپ رادیکال باید از خود بپرسند که بعد از فروکش کردن وضعیت شورش در قیام ژینا، چه اتفاقی افتاد که بسیاری از نیروها، به جریان گذار پیوستند و جاده‌صاف‌کن آن شدند؟ آیا به این آگاهی نرسیده‌اند که وادادگی از روی ضعف و دنباله‌روی از جنبش‌های سیاسی دیگر، نتیجه‌اش نه افزایش «توان» بلکه سرکوب توسط همان جنبش‌ها است؟ این موارد تنها بخشی از سمپتوم‌های وضعیت فعلی چپ است که باید آسیب‌شناسی جدی شود.

یادداشت‌ها:

[1]. L'événement soulèvement

اصطلاح مورد استفاده نگری و عنوان یکی از یادداشت‌هایش است.

[۲]. اتی‌ین بالیار، *اسپینوزا و سیاست*، ترجمه‌ی فواد حبیبی و امین کرمی (تهران: ققنوس، ۱۴۰۲).

[۳]. کثرتی که وحدت نیافته، یا از واحد شدن سر باز می‌زند؛ بس‌گانه در مقابل امر یگانه است.

[۴]. «انبوهه (Multitude) نشان‌دهنده‌ی تکثری است که به معنای دقیق کلمه در صحنه‌ی عمومی پایداری می‌ورزد، در عمل جمعی، در اداره‌ی امور مشترک، بدون تلاقی یافتن در امر واحد، بدون زایل شدن درون فرمی مرکزگرا از حرکت و جنبش». (پائولو ویرنو، **گرامر انبوه خلق**، ترجمه امین کرمی)

[5]. *peuple*

[6]. L. Althusser, "Rousseau: The Social Contract",

نقل شده در **مردم چیست؟** ترجمه صالح نجفی و جواد گنجی (تهران: بان، ۱۴۰۱).

[۷]. دموکراسی مطلق را قسمی «بیان» و «توان» نیروهای تکین اجتماعی در بطن جریان‌های زیستی می‌دانیم که قدرت دموکراتیک آن به یک امر متعال ارجاع ندارد؛ به همین علت دموکراسی مطلق مدنظر ما علیه بازنمایی — در صورت‌بندی‌هایی مانند بازار، دولت، پارلمانی، هویت و... است. در این‌جا دموکراسی مساوی با توان جمعی گرفته می‌شود که اجتماع با گسترش بیان و توان آن در قالب شورا، مجمع، نهاد پادقدرت و... می‌تواند از مرزهای هویتی-ملی، سلطه دولت و... فراتر برود و امور مشترکی بر اساس ظرفیت اجتماع را حامل شود.

[8]. G. Deleuze, Éd. de Minuit, p. 255.

[۹]. محمدرضا نیکفر، «**هم‌خوانی، تک‌خوانی، جداخوانی**»، رادیو زمانه.

[۱۰]. برای مبانی ائتلاف بنگرید به این [لینک](#).

[۱۱]. هربرت مارکوزه، **رواداری سرکوب‌گر**، ترجمه پارسا نیک‌جو

[۱۲]. بخشی از مصاحبه بنی صدر با بخش فارسی بی بی سی.

<https://wp.me/p9vUft-448>: لینک مقاله در سایت «نقد»:



نومار کسپسم ایتالیایی

سویژکتیویته‌ی طبقاتی، خودارزش‌افزایی، نیاز به کمونیسسم

۸ می ۲۰۲۴

نوشته‌ی: آلبرتو اسگالا

ترجمه‌ی: ساسان صدقی‌نیا

«جست‌وجوی امکانات پایان‌ناپذیر صدایی که به مرزهای افراطی آواز برسد... این جهان ارزش‌های مصرفی در برابر کارخانه و تولید است.» (نانی بالسترینی)

گروندریسه در ۱۹۵۳ در غرب منتشر شد. این کتاب برای بازسازی کلی آزمایش‌گاه بزرگ اندیشه‌ی مارکسیستی منبعی ضروری بود، به‌ویژه برای جنبشی تحقیقاتی که در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ در ایتالیا گسترش یافت. این جنبش شامل نویسندگانی بود مانند رانیرو پانزیری، ماریو ترونتی، آلبرتو آزور رز، آنتونیو نگری، رومانو آلکواتی، سرگیو بولونیا، لوچانو فراری براوو، جایرو داگینی، رومانو لوپرینی، جوزپه پرتی، کریستین ماراتزی، مارکو مریجی، پائولو ویرنو، لوچو کاستیلانو، رومانو مادرا ... و نشریاتی مانند

کوادرنی روسی، کوادرنی پیاجنتینی، کلاسه اپرایا، کونترپلن، اوت اوت، پریمو ماجو، ساپره، امبره روسه، کونترایفورماسیون، روسو؛ جنبشی برخوردار از تأمل نظری، تحلیل انضمامی، نقد مکتب‌گرایی سخت‌کیشی که گونه‌ای مارکسیسم در آن محصور شده بود، همراه با بازیابی مضامین مارکسیستی مانند آزادی، جست‌وجوی شادی و سوژه‌ی طبقاتی انقیادناپذیر. این نومارکسیسم کاملاً روش دیالکتیکی انتقادی و انقلابی را پذیرفته که «درک ایجابی وضع موجود، هم‌زمان درک نفی آن را نیز شامل می‌شود.» این جنبش، مارکسیسم را نظریه‌ی علمی توسعه‌ی سرمایه‌داری و طبقه‌ی کارگر را سوژه‌ای جمعی، ترکیبی از بدن‌ها، عقل‌ها و اراده‌ها، هم‌چون عامل تغییر در نظر می‌گیرد.

نومارکسیسم ایتالیایی پدیدارشناسی روابط قدرت را در آرایش انضمامی جدیدی بین سوژه‌های اجتماعی و سوژه‌های جدید طبقاتی و خودآیین واکاوی می‌کرد. بنا به این دیدگاه نقش اصلی در روابط و فرایند تولیدی برعهده شرکت‌های عمودی، بزرگ و یک‌پارچه‌ی فوردیستی بود که بعدها شکلی «انعطاف‌پذیر»، غیرمحلّی و تخصصی در مراحل مختلف یافت و مشروط به حاکمیت سرمایه‌ی مالی در تخصیص منابع بود.

نومارکسیسم به واکاوی جامعه‌ای توده‌ای و رقابتی پرداخت که فرد را به «انسان-توده»، جامعه‌ی «متمول» و از نظر فنی تکه‌تکه تبدیل کرده بود، جامعه‌ای که در آن شهرنشینی، آموزش انبوه و بارآوری محل زندگی و کار را، که قبلاً از هم جدا بودند، زیر پرچم فراگیر بازار به‌عنوان مکان نهایی حقیقت به مسئله‌ای غامض و گیج‌کننده تبدیل کرد.

نومارکسیسم ایتالیایی هم‌چنین به واکاوی بازسازی سرمایه‌داری پساجنگ از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ به بعد پرداخت که به اصطلاح «پسافوردیسم» نامیده می‌شود. پسافوردیسم نظام مبتنی بر اشکال انعطاف‌پذیر انباشت و تجزیه‌ی شرکت فوردیستی به تعدد واحدها و فرایندهای فرعی است. این نظام توسط شرکت‌هایی پراکنده در سرزمین‌های مختلف به نحوی عمل می‌کند که مالکیت و کنترل منابع به انحصار شرکت‌های بزرگ درمی‌آید. در این نظام برای به حداکثر رساندن میزان، سرعت و رفع موانع حرکت آزاد سرمایه، شبکه‌ای از انواع راه‌ها، زمان‌ها و مکان‌های تولید ارزش اضافی وجود دارد. از دیگر ویژگی‌های این نظام وجود کارخانه‌ی گسترده‌ی روباتیک، زیر سوال رفتن موانع فضایی-زمانی ایجاد شده به‌وسیله نهادهای اجتماعی و عرصه‌ی عمومی، پراکندگی و تقلیل نیروی کار به «جمعیت اتمیزه‌شده»، هرج و مرج، جابه‌جایی و حرکت سیالی است که قهرمانانش بی‌ثبات کاران، کارگران نامنظم و سیار هستند، جامعه‌ای غرق در عدم قطعیت که در آن زندگی کارگر صرفاً معطوف به بقا شده است.

در حالی که میهن پرستان ویتنامی سایگون را فتح و بر وحشت از امپریالیسم ایالات متحد غلبه می کردند، جنبشی نظری-پیکار جو به نام خودگردانی کارگران (Autonomia Operaia) موقعیت خود را در ایتالیا تثبیت کرد. هدف این جنبش فهم و بیان یک سوژکتیویته‌ی پرولتاریایی آنتاگونیستی بود که ابتدا ظرفیت مولد خود را در جامعه‌ی کارخانه‌ای فوردیستی و سپس درون جامعه‌ی «پساصنعتی» ارتقا بخشیده و غنی می ساخت. یعنی در جامعه‌ای که با تبعیت واقعی جامعه از سرمایه، قدرت اقتصادی دیگر محدود به استثمار نیروی کار در فرایند مستقیم تولید نیست، بلکه سلطه‌ی خود را به کل چرخه‌ی بازتولید نیروی کار (آموزش، ارتباطات، بهداشت، مدرسه، حمل و نقل، خدمات رفاهی و...) بسط می دهد. سرمایه-اشیا روی هوش علمی-فنی، ارتباطی و ویژگی‌های «اجتماعی» کار سرمایه‌گذاری می کند و به استثمار آن‌ها می پردازد، بخش‌هایی که قبلاً در تضاد کار و سرمایه فقط به عنوان واسطه عمل می کردند اکنون پرولتریزه می شوند.

مسئله بیان کامل سوژکتیویته‌ی طبقاتی در جامعه‌ی بازار بود که توسط استثمار سرمایه‌دارانه‌ی زمان، بدن و ذهن شکل گرفته بود. در نظم جدید سرمایه‌داری متأخر، طبقه‌ی کارگر به حیات برهنه تقلیل می یافت یعنی بخشی از رابطه‌ی سرمایه که به مثابه‌ی حیات بیولوژیک محض درک می شود و از این رو در معرض زور عریان و اراده‌ی دیگران است. در دیدگاه خودگردانی، طبقه نه یک زیربنای بیولوژیکی ناب بلکه واجد شرایط سیاسی و خواهان منزلت و یک زندگی اصیل است، شکلی از زندگی که بیان گر رشد قدرت و زیبایی باشد. این سوژکتیویته‌ی طبقاتی، با هویتی خودآیین، خودش را بیرون از سرمایه و چرخ و فلک بی‌رحم بازار و منطق جنگ همه علیه همه قرار داد و لزوماً به دنبال برنامه‌ای برای قدرت نبود چرا که هدفش ساخت تمدن به معنی بیان یک زندگی خلاق بود. به اعتقاد جنبش خودگردانی کارگران، بارآوری اجتماعی طبقه‌ی کارگر می تواند منجر به نتایجی خارج از چارچوب ارزش مبادله‌ای شود و ماده‌ای شکل یابد که قدرت زندگی را افزایش دهد و شدت بخشد.

داستان این سوژکتیویته‌ی طبقاتی خودآیین شامل مجموعه‌ای از تجارب پیچیده مانند مجامع کارگری خودگردان، کمیته‌های متحد پایه، محافل پرولتری جوانان، کلکتیوهای سیاسی، مبارزه علیه کار غیرقانونی و... است که در طول دهه‌ی ۱۹۷۰ پیرامون ایده‌ی «امتناع از کار» شکل گرفت. در مواجهه با فلاکت سرمایه‌داری که کیفیت‌های وجودی-فرهنگی انسان‌ها را تضعیف می کند و به کالا اجازه می دهد وارد جسم و روان انسان شود، در مواجهه با انقباض دفاعی «من»، ادراک و تقلیل وجودی‌اش امتناع از کار پرداختی پاسخی بود به روند پرولتریزه شدن تمام جنبه‌های زندگی بشر و به معنای شورش انسان مکانیزه، «کارگر توده‌ای» تا به اصطلاح «کارگر اجتماعی»؛ استراتژی مقاومت کارگری، رفتار اجتماعی تدافعی

کارگران در مقابل ادغام روانی-فیزیکی و دفاع از آزادی خویش علیه تمام تلاش‌ها برای اعمال سلطه‌ی سرمایه‌داری.

امتناع از کار یعنی:

- «بافتاری ارتباطی، سازمان‌دهی شده و دارای اطلاعات و دانش درون ساختار... و روابط اجتماعی مبتنی بر کار مزدی وجود دارد» (لوچو کاستلانو) که به علت مبارزه برای کیفیت بهتر زندگی، مخالف وضع موجود است.

- توانایی مقابله با منابع (جوهر توسعه‌ی سرمایه) و فرمان‌دهی سرمایه و در نتیجه افزایش توان خودارزش‌افزایی. به عبارت دیگر یعنی رهایی سوژه (هوش، ادراک، حافظه، تخیل و...) از توحش و بردگی غیرانسانی و اجتماعی بی‌ثمر از طریق مبارزه برای دستمزد اجتماعی؛ شکوفایی و خودتحقق‌بخشی، این‌جا و اکنون، و مشارکت در یک «من جمعی» آزاد در جامعه‌ای که درگیر تولید انبوه شده است.

منبع اصلی واضح بود: زمان رها از کار حاوی دانش است و نیرویی مولد محسوب می‌شود. با توجه به این‌که در زمان غیر کاری (زمان کیفی، لبریز از تفاوت) مقداری از منابع مولد، هم‌یاری اجتماعی، پردازش و تبادل اطلاعات و آگاهی جذب می‌شود، استراتژی رهایی، شامل غنی‌سازی منابعی است که خود را «ناسرمایه» معرفی می‌کنند. «قدرت کارگری» به جای حکمرانی دولتی به نیروی اجتماعی مرتبط با ساختار نیروهای مولد، بر «فرد اجتماعی و غنی از مهارت‌ها، اطلاعات، دانش، نیازها و خواسته‌ها» متمرکز بود (لوچو کاستلانو)، مبارزاتی که تصرف قدرت را نمی‌خواست بلکه مطالبه‌ی فضاها را خودآیین، مدیریت منابع اجتماعی و جدایی براساس پراکسیس محلی ضدقدرت را در دستور کار قرار داده بود. این مبارزات، گسترش روابط اجتماعی بسیار غنی را برجسته ساخت که نمی‌توان به رابطه‌ی سرمایه‌تقلیل داد یا هم‌ارز کلی دنیای کالاها در نظر گرفت (ارزش یک ساعت کار یک نفر برابر با یک ساعت کار نفر دیگر است). به عبارت دیگر این مبارزات ناتوانی سرمایه‌داری را برای هم‌نشینی ساختن سازمان‌دهی و ارتباطات و هم‌چنین سازمان‌دهی تمام منابع اجتماعی درون زمان کار نشان داد.

علم هم‌چون نیروی مولد، طبقه‌ی پلی تکنیکِ کارِ موتور محرک سرمایه

پراتیکِ نظریِ نومارکسیستی با ساخت ابزارهای علمی مناسب، مرحله‌ی جدید سرمایه را به‌عنوان یک رابطه تحلیل می‌کند که بخش فعالش را نیروی مولد خلاق، سازنده‌ی ثروت اجتماعی و کل استثمارشدگان تشکیل می‌دهد.

تحقیق روی «جنبش واقعی» صورت می‌گیرد که بالقوه تمایل به نابودیِ «وضعیت فعلی امور» را دارد یعنی کار زنده‌ای که درونی سرمایه اما در جهت غلبه بر آن است. عقلانیت کارگری همان قدرتِ جمعیِ بسط یافته و افزایش مولد بودگی نیروی کار به نفع همگان است. کار زنده‌ای که همواره افقی را گشوده نگه می‌دارد و از تقلیل یافتن به «زندگی محض»، بقای محض و از انتزاع فرایند تولید سرمایه سرباز می‌زند و همان‌طور که پیش‌تر گفتیم خودارزش‌افزاییِ کار را به روی صحنه می‌آورد (ارزش دادن به زندگی، بدن و به هوش خود) که در آن سوژکتیویته‌ی مولد برای نظم اجتماعی برتر و ساخت «پیش‌نیازهای کمونیسیم» رشد می‌کند.

در **گروندریسه** می‌خوانیم: «کار آتشی است که زندگی و شکل می‌بخشد»، فعالیتی است که ارزش و جامعه‌پذیری ایجاد می‌کند. در دیدگاه نومارکسیسم ایتالیایی، تاریخ طبقه‌ی کارگر نه تاریخ بدبختی بلکه تاریخ قدرتِ کار زنده‌ی معاصر است؛ تاریخ شادی که این قدرت می‌تواند برای سوژه‌ی اجتماعی موجود به ارمغان آورد؛ تاریخ قدرتِ تحمیلِ تغییراتِ مستمر بر سرمایه‌داری از طریق مبارزه؛ تاریخ شروع از «دنیای زندگی»، دنیای تجارب و حقایق روزانه از چشم‌انداز سوژه‌ای فردی (واحد تجزیه‌ناپذیر و خودآیین) و خودآگاه که هم‌چون گره‌گاه ارتباطات و عامل اندیشه و پراکسیس عمل می‌کند.

به نظر مارکس کار مزدی زندانی است که با سلب عمر کارگران، قدرت کار زنده را به بردگی می‌کشد. کار زنده هم عامل سازنده‌ی شکل‌گیری اجتماعی سرمایه‌داری و هم نیروی نفی آن در مقام اراده به هم‌کاری اجتماعی است. این دسته از روشن‌فکران مبارز با عزیمت از این اصل که فعالیت‌هایی که کار شناخته می‌شوند به‌لحاظ تاریخی تعیین یافته‌اند، تاکید می‌کنند هر عمل ارزش‌آفرینی باید هم‌چون کار در نظر گرفته شود (مثلاً برخی مبارزات فمینیستی باعث شده شیوه‌های مراقبت از خانواده کار تعریف شود که برای بازآفرینی ارزش نیروی کار کاربرد دارد اما به‌طور سنتی «وظایف زنانه»‌ی ساده در نظر گرفته می‌شود).

تحلیل نومارکسیستی به تحلیل چرخه‌ی سرمایه‌داری معاصر مربوط می‌شود. در سرمایه‌داری معاصر تبعیت واقعی جامعه در سرمایه صورت گرفته و هر بخش از جامعه کارکردی از نظام سرمایه است و کل جامعه،

متأثر از فرآیندهای کاری هم‌چون قلمروی تولید و بازتولید و تحقق ارزش، پیکربندی شده است. کار زنده خود را به‌عنوان یک نیروی حیاتی فعال در شبکه‌های پویای هم‌کاری اجتماعی نشان می‌دهد که بیرون و درون زمان تحمیلی سرمایه در جریان است. سپس سرمایه تلاش کرد این قدرت را تحت سلطه بگیرد و استثمار کند. این نظریه با مادیت انضمامی طبقه‌ی کارگر واقعی (ترکیب‌بندی و نیازهایش) تطبیق داده شد که باید به سرمایه نگاه می‌کرد تا خود را درک و روند را دنبال کند و بتواند محل گسست و رهایی را شناسایی کند.

تحقیق نومارکسیستی هم‌چون علمی انتقادی و تاریخی شروع به حرکت کرد.

- منطق عینی شکل‌های تولید و توسعه‌ی ارزش اضافی (کالا-پول-سرمایه) بر اساس سازوکار بازتولید سرمایه در جامعه شکل گرفته و با ایدئولوژی «انسان اقتصادی» و شرکت، مشروعیت یافته است. این ایدئولوژی نهادی از قدرت است که شیوه‌های رفتار مطابق با اهدافش را تحمیل می‌کند.

- پویش سوبژکتیویته‌ی کارگری یعنی کارگر با نیازهای اجتماعی و سیاسی‌اش و با آگاهی از این‌که حامل امکاناتی برای توسعه‌ی انسانی فراسوی قلمروی سرمایه است، در مکان‌های تولید و جامعه‌ی بورژوازی مشارکت می‌کند. این مشارکت هم‌راه با مبارزاتی است که بیان‌گر امتناع از انقیاد زمان در فرایند سلب مالکیت و فرمان‌برداری سرمایه است.

تحقیق نومارکسیستی فرایند دیالکتیکی رابطه‌ی سرمایه را که با تعمیق مستمر تضادش شکل می‌گیرد، درک کرد و تا حدی به سمت افقی انسانی-ماتریالیستی حرکت کرد که در آن احیای مارکسیسم انتقادی با حساسیت و تعهد اگزیستانسیالیستی و تاریخی ترکیب می‌شد. این تحقیق نومارکسیستی توجه به پویش پرولتاریا با هدف بدل شدن به طبقه‌ای برای خود و آگاه از ماموریت انقلابی و تاریخی‌اش را نشان می‌داد و از علاقه‌اش به از بین بردن شرایط بیگانگی (از دست دادن هویت خود) و استثمار می‌گفت.

سرمایه‌داری معاصر را «جامعه‌ی برنامه‌ریزی‌شده» نیز می‌نامد که در آن فرد، هم در زمان کار و هم زمان فراغت، وابسته به مشارکتی ادغام‌یافته است که با دستگاه ایدئولوژیک «جامعه‌ی توده‌ای» اغوا و دست‌کاری می‌شود. در «جامعه‌ی برنامه‌ریزی‌شده»، سلطه‌ی تمامیت سرمایه‌داری بیان‌گر تصاحب نیروی مولد اجتماعی (دانش، مهارت‌ها، روابط و...) است. تبعیت وجود واقعی در چارچوب استبدادی سرمایه موجد این دیدگاه مارکسیستی است: «با افزایش ارزش جهان اشیاء، ارزش دنیای انسان‌ها کاهش می‌یابد».

خوانش **گروندریسه** که در آن مقوله‌های دیالکتیکی همواره یک جوهر تاریخی-انضمامی دارند این امکان را فراهم کرد.

- توصیف فرد اجتماعی مولد، غنی و متحرک که تحقق امنیت فیزیکی و اقتصادی، ارضای نیازهای فکری و زیبایی‌شناختی، نیازهای کیفی و خودتحقق بخشی‌اش به مقدار مصرف کالا بستگی ندارد. این‌ها نیازهایی هستند که رادیکال‌نمیده می‌شوند و محتاج ابراز خلاقیت، مراقبت، درون‌نگری، بازی و دوستی هستند.

- درک مفهوم جدیدی از تمامیت. سرمایه در پرتو فرایند تمامیت‌بخشی سازمان‌دهنده‌ی هر فعالیت انسانی است. تسلط سرمایه بر کار در حکمرانی کار انتزاعی (کار دیگر به شکل خاصی قابل تصور نیست) آشکار شده و شرط هویت توخالی زمان انسان است.

جنبش نومارکسیستی با عزیمت از **گروندریسه**، سوژه‌ی وجودی و رابطه با کل را در مرکز تحقیقاتش قرار داد. صورت‌بندی اقتصادی-اجتماعی را کل واحدی می‌دید که ویژگی‌اش یک‌پارچگی ارزش مبادله است و با همه چیز منطبق و سازگار می‌شود. تمامیتی که حقیقت تاریخ را به تنهایی به نفع هگل رقم زده است. این تحقیق هم‌چنین یک ماتریالیسم نو (ایده‌ی ترکیب‌بندی طبقاتی) را ارائه داد که دامنه‌ی نظری‌اش پروبلماتیک بود و لوکاچ آن را «تاریخ رشد و تکامل فردی آگاهی اجتماعی» تعریف می‌کرد، به عبارت دیگر این‌جا پویش درونی و بیرونی، فردی و جمعی که مرحله‌های توسعه‌ی سرمایه‌داری را تعیین می‌کند زمینه‌ساز تضعیف فلسفه‌ای از تاریخ است که در آن سوسیالیسم با عقل تاریخی یک‌سان دانسته می‌شود.

دامنه‌ی تحقیق به روی ضرورت عمل و دگرگونی جمعی به‌عنوان عناصر تعیین‌کننده‌ی تغییر واقعیت گشوده بود، زیرا تاریخ فرایندی بدون سوژه نیست و به تعبیر ژان پل سارتر: «تنها این طرح... می‌تواند تاریخ یعنی خلاقیت انسان را توضیح دهد». این تمرکز بر سوژکتیویته‌ی طبقاتی و انضمامی در سرمایه‌داری معاصر به این معناست که تبعیت واقعی در سرمایه، مستلزم ساخت سوژکتیویته‌هایی است که از خود بیگانه و استثمار می‌شوند اما هم‌چنین می‌توانند خود را به‌عنوان شاخصی از قدرت هستی‌تثبیت کنند. سوژکتیویته که هم‌زمان با بارآوری و «قابلیت تولید» تعریف می‌شود، به پیش‌زمینه‌ی اول خود یعنی نیازهایش، گاهی نهفته و گاهی آشکار، برمی‌گردد، این بازگشتی برای تحقق «طبیعی‌سازی انسان و

انسان‌سازی طبیعت» و «رهایی احساسات انسانی» هم‌چون مبادله‌ای «قیاس‌ناپذیر» و بدون چانه‌زنی است.

برخلاف نوپوزیتیویسم (که در برخی از بخش‌های مارکسیسم هم نفوذ کرده بود) به‌مثابه‌ی ایدئولوژی توسعه‌ی سرمایه‌داری، مدل‌های کسب‌وکار، فناوری و «مبارزه برای وجود داشتن» هم‌چون حاملان پیش‌رفتی که قوانین «ضروری» و عینی اجتناب‌ناپذیر بر آن حاکم هستند، ایده‌ی تاریخ هم‌چون ترکیب دیالکتیکی آزادی و ضرورت با مرکزیت سوپژکتیویته به‌مثابه‌ی زندگی‌ای که برنامه‌ریزی می‌شود، هم‌چون اراده و عملی که نور علم آن را روشن می‌کند، همراه با نیروی خلاقانه‌ی طبقه‌ی پل‌تکنیک کار، منضبط و سازمان‌دهی شده و آگاه به رشد نیروهای مولد انسان یا به تعبیر مارکس توسعه‌ی «ثروت انسانی» به‌مثابه‌ی هدفی فی‌نفسه، جلوه‌گر می‌شود. این ایده تایید می‌شود که هیچ علمی «بدون سوژه» وجود ندارد و علم (پایه‌ای و کاربردی) دارای بنیانی سوپژکتیو و طبقاتی است. نومارکسیسم، «جامعه‌ی برنامه‌ریزی‌شده» را در سی‌دی، در نقش مرکزی تولید علمی و در مرحله‌ی انباشت اطلاعات شناسایی کرد. مشکل، دیگر کشف نبود، بلکه اختراع بود یعنی مرکزیت تولید پیش‌رفته‌ی علم و فناوری، اتوماسیون، مشکلات ارتباطی، سایبرنتیک، فناوری اطلاعات، تله‌ماتیک، زبان‌های کامپیوتری و هوش مصنوعی. با تحقیق و انتقال، دانش به نیروی مولد اصلی تبدیل می‌شود و دیگر به خودی خود هدف نیست بلکه کالایی است که برای تولید ارزش جدید استفاده می‌شود. گسترش سلطه‌ی کامل سرمایه، بر اطلاعات-کالا و نیز علم استوار است که قادر به گسترش طبیعت داده‌شده یا «طبیعت آفریده» است. رابطه‌ی سلطه در سرمایه‌داری جدید، شکل «استعمار» (اشغال با هدف استثمار) به خود می‌گرفت: سرمایه‌ی الیگارشیک با استفاده از «کارخانه‌ی اجماع» رسانه‌های جمعی، قصد نفوذ در نظام عاطفی برای تسخیر میل و تبدیل آن به نیازهای بیگانه و کمی داشت، این کارخانه می‌خواست آینده‌ای برنامه‌ریزی‌شده را بر کارگران و مصرف‌کنندگان تحمیل و خود را به‌عنوان دینی با فرقه‌های متعدد و افقی بی‌نظیر از زمان حال معرفی کند. [سرمایه] از بحران برای بازسازی طبقه‌ی کارگر پل‌تکنیک استفاده کرد و با جداسازی زمانی و مکانی مراحل و مکان‌های ایده، تولید و مصرف، آن‌ها را پراکنده ساخت. از بحران برای حبس کارگران در واحدهای تولیدی پراکنده استفاده کرد تا احساس اکثریتشان مانند مردگانی باشد که از رنج در عذابند. نظام تولید و ساختار طبقاتی را تغییر داد تا محکومیت بخش بزرگی از جمعیت در قالب تلاش روزانه برای ارضای نیازهای ساده‌ی صیانت از خود، نیازهای «زندگی محض» یا «زندگی زوئه» ادامه داشته باشد. [۱]

با این حال تحقیق نومارکسیستی نشان داده که طبقه‌ی اجتماعی تولیدکنندگان با آگاهی از توان زیر پا گذاشتن قواعد بازی، خود را به سیانت از خود محدود نکرده بلکه به‌طور خاص نیازهای انسانی را در اولویت قرار داده که گسترده‌تر و برتر از چیزهایی است که برای بازتولید نیروی کار لازم دارد، مانند فعالیت‌های فرهنگی، مراقبت عاطفی، مراقب از خویشان، خودتحقق‌یابی و غیره. این طبقه الگوی رشد انسانی خود را توسعه داده و تسلیم نوسان‌ها، ارواح سرگردان، تاب خوردن بین اینرسی تکراری و درگیری رقابتی و غیرانسانی نشده است. نانی بالستیرینی می‌نویسد: «این نظام مشغول به آغوش کشیدن محکم یک جسد و چسباندن لب‌های خود به آن برای زنده کردنش است». کارگر احساس می‌کند که شخصیت خودش را از دست می‌دهد، تضعیف می‌شود و در معرض خودسری کسانی است که می‌توانند او را کنترل کنند، یک «مغز» بیرونی که او را ملزم می‌کند تا نبوغش را در یک رابطه‌ی قدرت حمل کند. او احساس می‌کند که باید امیال و لذت‌هایش را آزاد کند و به دنبال سعادت باشد که قدرت وجودی‌اش است. کارگر توده که توسعه‌ی صنعتی ایتالیا و اروپا بر کارش استوار شده بود عموماً روی صحنه بود اما بدون مهارت، متحرک، از جا کنده شده، قابل تعویض و بدون حرفه‌ی خاص. قهرمان موج بزرگ توسعه و مبارزات کارگری می‌خواست از یک پارچگی جسم و ذهن خود دفاع کند، او به دنبال خودآیینی وجودی، سیاسی، مشترک و تصدیق شادمانه، مشتاق و قوی از خویشان بود.

ایده‌ی رایج این بود که کارگران تنها با هم‌راهی و ارتباط بر اساس نیازهای خود و کنترل کل فرایند تولید می‌توانند به سوژه‌های سیاسی بدل شوند. نومارکسیسم نه تنها با ایده‌ی «کار مزدی شما را آزاد نمی‌کند» نظر لایه‌های مرکزی این طبقه را به خود جلب کرد بلکه باور داشت کار زنده سوژه‌ی واقعی فرایند تولید و «موتور محرک سرمایه» است، به عبارت دیگر عینیت سرمایه به عاملیت بنیادی کار زنده وابسته است. کارگر توده تجسم مفهوم مارکسیستی کار مجرد، صرف انرژی روانی و فیزیکی، قابل اندازه‌گیری با زمان و نمونه‌ی بارز برابری طلبی و نماد سیاسی مشارکت بود. **ابر خشم‌آلود** (رمان جووانی آرپینو در ۱۹۶۲) سال ۶۸ و دهه‌ی ۷۰ را تحت الشعاع قرار داد، نیروی ضد قدرت برای کالایی‌زدایی از نیازها و قلمروهای زندگی به میدان آمد.

کار فنی - علمی

نومارکسیسم در مراحل مختلف توسعه‌ی سرمایه‌داری و پیکربندی اجتماعی کار، به ترتیب چهره‌های برجسته‌ی آنتاگونیسم یعنی کارگر حرفه‌ای، کارگر توده، کارگر اجتماعی (رده سوم)، کارگر شناختی و هوش

فنی-علمی را تحلیل کرده است. این گرایش با تقویت این اصل که پویش‌های اجتماعی با تضاد طبقاتی تعیین می‌شوند، به تحلیل انتقادی دگرگونی‌های جاری جامعه‌ی سرمایه‌داری پرداخت. ویژگی‌هایی که ادبیات آکادمیک با ناراحتی و بدون هیچ چیز دیگری مجبور شد با اصطلاح «پسا» (پسا صنعتی، پسا فوردیستی، پسامدرن، پسانسان، پسا حقیقت و غیره) آن‌ها را توصیف کند. سرمایه‌داری جدید که در ادبیات جامعه‌شناسی با اصطلاح پسا صنعتی نیز تعریف می‌شود، تحلیل فرایندی است که از نیمه‌ی دوم قرن بیستم و با کشف ساختار دی ان ای (DNA) در ۱۹۵۳، توفان ارزی تسعیرناپذیری دلار در ۱۹۷۱، بحران نفتی ۱۹۷۳، توسعه‌ی بخش‌های جدید مانند مخابرات، فناوری اطلاعات، بیوژنتیک، بیوتکنولوژی، سایبورگ و غیره آغاز می‌شود و از اطلاعات، علم و فناوری، آزمایش‌گاه‌های تحقیقاتی، دانش اجتماعی و زبان‌ها به‌عنوان منابع اصلی خود استفاده می‌کند. نقش مدیریت در شرکت‌ها که قادر به برنامه‌ریزی نوآوری بود، از مالکیت جدا شده و تولید صنعتی در کارخانه‌های مناطق مختلف پراکنده و غیرمتمرکز شد. تولید خدمات به شدت توسعه یافت (تدارکات و حمل و نقل، امور مالی، بیمه، بازرگانی، خدمات تجاری و شخصی)، مسیرها، زمان‌ها و مکان‌های بسیار متفاوتی برای تولید ارزش اضافی شبکه‌سازی می‌شد، مانند کارخانه‌های رباتیک، صندوق الکترونیکی، مناطق صنعتی، مراکز مالی جهانی. تکنسین‌ها، مدیران اطلاعات و پردازش‌گرها، تولیدکنندگان مدلینگ، شبیه‌سازی‌ها، تجزیه و تحلیل و مدیریت سیستم‌ها، تکنسین‌های ارتباطات و برنامه‌نویسان، بازی‌گران اجتماعی جدید بودند.

عناصر بنیادی جامعه‌ی پسا صنعتی به فهم درآمد: کل وجود فرد کار می‌کرد. اختلاف طبقاتی به‌طور فزاینده توسط اختلاف در قدرت تعیین می‌شود و زمان زندگی و زمان کار به یک منطق واحد پاسخ می‌دهند. غلبه‌ی ایدئولوژی مقررات‌زدایی باعث شد تا بسیاری از وجوه رابطه‌ی کار و سرمایه به صلاحدید پیمان‌کاران قدرت‌مند واگذار شود. فردی‌سازی زمان و فرصت‌های زندگی چشم‌اندازی را ترسیم می‌کند که در آن کارگر در شبکه‌های ارتباطی متعدد قرار می‌گیرد. کارگر طرد می‌شود تا کارآفرین خویش باشد، یک نیروی محض بازار که تنها محافظش مالکیت خصوصی است.

از قبل روشن بود که در سرمایه‌داری پسا صنعتی، برنامه‌ریزی آینده با روش جدیدی از کاربرد علم همراه است و با استفاده از کالا-اطلاعات می‌خواهد تمام قدرت هم‌کاری-شناختی-خلاق کار اجتماعی را تصاحب کند. جامعه‌ی خطر و نمایشی در حال شکل‌گیری بود، جایی که همه باید با یک برآورد بازار شوند و خودشان را عرضه کنند. ویژگی‌های چنین جامعه‌ای عبارتست از منطق سوداگرانه، سیالیت، گذرا بودن، عدم قطعیت، رشد شخصیت خودشیفته، خستگی و دست‌کاری روانی، نقش فریبنده‌ی رسانه‌های جمعی،

ناهم‌گونی و ترس مشترک از تنهایی. در حالی که ابزارهای جدیدی که به شکل اجتماعی تولید می‌شوند امکاناتی را برای اوقات فراغت فراهم آورده تا از لذت‌های زندگی بهره ببرد، خود زندگی تماماً در خدمت کار کردن قرار می‌گیرد. نیروهای مولد به‌طور فزاینده‌ای به قدرت‌های مشترک تبدیل می‌شوند اما به موازات آن روابط تولید و قدرت به امری غیرعقلانی و به منابع خصوصی حقایق فردی بدل می‌شوند. در چنین شرایطی این حقیقت که «مذهب کار» روح را نجات نمی‌دهد، به عقل سلیم طبقه‌ی پلی تکنیک کار بدل می‌شود. این طبقه قدرت سرمایه را رابطه‌ای می‌داند که تنها به لطف اراده‌ی پرولتری برای مشارکت در آن زنده می‌ماند. نیاز به تفکیک و تمرکز بر ایجاد امنیت متقابل در شرایط آسیب‌پذیری و بی‌ثباتی شدید مطرح شد. برای خودسازی، ساخت «امر مشترک» چیزی است که باید سلامتی، امنیت، نیازهای وجودی و آبرومند را تأمین کند. اصطلاح «خود تعین‌گری» به این معنی به وجود آمد که:

- وجود و اجتماع پرولتری می‌تواند شرایط اجتماعی ارتباطات، هم‌کاری، هم‌زیستی و خودمدیریتی دانش را که از قانونمندی بورژوازی جدا شده، سازمان دهد.

- اجتماع پرولتری می‌تواند قوانین خود را تعریف کند و به دنبال ارزش‌های مصرفی در برابر ارزش‌های مبادله‌ای باشد (درآمد تضمین شده، ساعات کار کمتر و ایمن، اولویت کیفیت زندگی، مسکن و سرپناه به‌عنوان یک خدمت اجتماعی و...). در تقابل با قلمروی بیگانگی، نیازهای «فرد اجتماعی غنی» می‌تواند با شیوه‌ی تولید مشارکتی-هم‌یارانه و با تولید نظم اجتماعی هم‌گون و حمایتی، تحقق یافته و با قانون زندگی هم‌بسته اداره شود.

نومارکسیسم نقش تعیین‌کننده‌ی کار فکری، فنی-علمی، کار سایبورگ، شکل‌های جدید، بی‌واسطه و اجتماعی کار را در جهش‌های فرایند کاری درک کرده است. دلیل اهمیت این شکل‌های کاری، تعیین‌کنندگی‌شان در شبکه‌های هم‌کاری مولد است. این جهش‌ها را مارکس قبلاً با مفهوم «عقل عمومی» به تصویر کشیده بود. کار زنده به ماده‌ی مشترک فعالیت بشر تبدیل شده است.

نومارکسیسم شروع به تحقیق کرد، برای مثال محققى مانند سرجو بولونیا روی تکنسین‌ها مطالعه کرد، لایه‌ای از نیروی کار جدید که برای تحقیق، برنامه‌ریزی و هماهنگی استفاده می‌شوند و در صنایع فناوری پیش‌رفته (الکترونیک و اتوماسیون، تلفن، شیمی مصنوعی، مهندسی، هوافضا) توسعه یافته است. حتی در دوره‌های آموزشی دانشگاه‌ها، موضوع سلامت، کیفیت زندگی، نقش اجتماعی «متخصص‌ها» (مثلاً پزشکان)، سلب مالکیت دانش توسط سرمایه و شکل‌های متفاوتی از سازمان‌دهی کار و جامعه مطرح شد.

در ایتالیا با مبارزات سال‌های ۱۹۷۲-۱۹۶۸ در مراکز و کارخانجاتی مانند سی‌ان‌ای‌ان، آی‌بی‌ام، زیمنس، سی‌ان‌ار، سنم پروگتی، آنسالدو، ایتالسیدر، ایتالچمتی و... «یقه سفیدها»، محققان و تکنسین‌ها با «لباس آبی‌ها» متحد شدند. آن‌ها مجامع و گروه‌های مطالعاتی تشکیل دادند، اعتصاب کردند، شرکت‌ها و آزمایش‌گاه‌ها را اشغال و به خیابان‌ها حمله‌ور شدند، «عینیت» است شمار، بی‌طرفی علم و جابجایی اجتماعی از مبارزات کارخانه به رقابت‌جویی فردی را به چالش کشیدند. تکنسین‌ها به اینکه بازی‌گران پایه‌ی علمی تولید هستند، آگاه بودند و می‌دانستند کیفیت محصول بر اساس سود بیش‌تر یا کم‌تری است که برای سازمان یا شرکت به ارمغان می‌آورند. آن‌ها پی‌بردند شکل کار آن‌ها نیز فرعی است و ارزش اضافی، ثروت مجرد و کالاهای بیگانه شده تولید می‌کند. پاداش کار نه به کیفیت محصول بلکه به کمیت و نیازهای کسانی که این کمیت را کنترل می‌کنند، ارتباط دارد، آن‌ها از سرشت هم‌پارانه‌ی کار علمی آگاه بودند. در این مرحله از سرمایه‌داری، تولید ثروت دیگر نه به زمان کار بلکه به علم و سازمان‌دهی فنی بستگی دارد. در واقع با اتوماسیون، کار دیگر به طور مشخص قابل اندازه‌گیری نیست و ارتباطی بین انجام کارهای فنی-علمی (که نیازمند کد اجتماعی تولید است) و هزینه‌ی نیروی کار مورد نیاز برای تولید آن وجود ندارد. عقلانیت فنی-علمی ابزار استبدادی سرمایه برای ایجاد شرایط «فنی» تسلیم سرمایه‌ی متغیر به سرمایه‌ی ثابت است. محاسباتی وجود دارد که نشان می‌دهند به‌طور متوسط دو ساعت کار روزانه برای بازتولید ارزش نیروی کار کفایت می‌کند و نرخ ارزش اضافی را به ۴۰۰ درصد می‌رساند.

در جامعه‌ی سرمایه‌داری جدید، جایی که شکل - کالا ابزار میانجی‌گری اجتماعی بین افراد است، فعالیت‌های انسانی تنها تا حدی مؤثر است که بتوان آن‌ها را فروخت. برای ارتباط با دیگران، انسان باید از عاملیت انضمامی خود، خلع شده و به جای حمل کالایی بنام کار مجرد، محمول آن شود. همه‌ی این موارد گسترش ویژگی‌های کارِ کارگری را به کل جامعه نشان می‌دهد که در آن زندگی شهروندان بر اساس نیازهای شرکت‌های بزرگ که هدف‌های اجتماعی را به انحصار خود درآورده‌اند، سازمان‌دهی می‌شود. هنگامی که تمایز بین کار مولد ارزش اضافی و کار غیرمولد از بین رفت، روشن‌فکران در دنیای مولد ادغام شده و دانش را به‌عنوان شکلی از ساخت و ساز (مثل انبار بزرگ اطلاعات) حمل می‌کنند. تکنسین‌های زمان «معجزه‌ی اقتصادی»، قهرمانان مهندسی اجتماعی، برنامه‌ریزی به‌عنوان محور اقتصاد، فناوری هم‌چون حلال همه مشکلات و مدرسه به‌عنوان ابزار ارتقای اجتماعی بودند. اما آن‌ها اسطوره‌ی تکنوکراتیک توسعه‌ی متوازن، «سرمایه‌ی انسانی» در دسترس، نیروی کار به‌عنوان جزء درونی سرمایه، تبدیل تضادهای سرمایه‌داری به مشکلات فردی و محدودیت قفس تنگ روابط طبقاتی بر پتانسیل اقتصادی

دانش را رد کردند. تکنسین‌ها و محققان در برابر بیگانگی و آسیب‌های شخصیتی ناشی از ساختار رقابتی و فردگرایانه‌ی جامعه موضع گرفتند. آن‌ها معضل رابطه بین کار و هدف‌های اجتماعی محصول و رهایی تحقیق از تبعیت از مدل‌های کسب‌وکار را مطرح ساختند. مدعی امکان هدایت کار خود به سمت هدف‌ها و فایده‌های اجتماعی بودند و احساس می‌کردند کار باید پیوند واقعی با نیازهای توده‌ها داشته باشد و در خدمت آن‌ها قرار گیرد. یکی از اصول مبارزه‌ی تکنسین‌ها این بود: «کارگران باید هدف خود را بهبود کامل شرایط کار و وضعیت انسانی خود قرار دهند»، «کارگران را متناسب با شرکت نسازید، بلکه شرکت را متناسب با کارگران بسازید» و معتقد بودند محصول تحقیقات آن‌ها نمی‌تواند کالایی باشد که از نیازهای سرمایه برای تقویت منطق استثمار و انباشت قدرت متولد شده است. آن مبارزه‌ها تضاد بین کار علمی و شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را به منصفی ظهور رساند، تعارضی بین وسعت و خلاقیت کار علمی عمومی و ساختار سرمایه‌داری کار مجرد که به اجبار در آن حک شده بود. برای مثال در مبارزه با قراردادهای کاری با شرکت‌های کوچک خارجی، هدف از بازترکیب‌بندی فنی و سیاسی جبهه‌ی کارگری، تنظیم مجدد کار بر اساس نیازهای مادی و «روحي» (گوش دادن به موسیقی، خواندن، رفتن به سینما، رقصیدن، پالایش احساسات و...) کارگران بود. این چرخه از مبارزات تکنسین‌ها نشان داد که نیروی کار فنی-علمی و نیروی مولد دانش، حتی در آموزش هم قصد دارد از نقش از پیش تعیین‌شده‌ای که نظام به آن‌ها محول می‌کند (مثلاً انتقاد از القابی چون دکتر هم‌چون «تکنسین سرمایه») خودداری کند. طبقه‌ی کارگر در حال بدل شدن به یک مرکز علمی واقعی و تولید کننده‌ی فرهنگ بدیل بود (مثلاً با مطالعات مستقل در مورد زیان‌های محیط‌های کاری). در آن چرخه از مبارزات کارگران، تکنسین‌ها و دانش‌جویان، یک آزمایش‌گاه نظری توسعه یافت که نشان می‌داد چگونه سرمایه‌ی زمان صرف شده در خارج از محیط کاری را تصاحب می‌کند و به قلمروی انتخاب‌های فردی هجوم می‌برد تا پروژه‌ی «تبدیل زمان در دسترس اجتماعی به زمان مولد» را اجرا کند. این تصاحب رایگانی است که از تامین آموزش توسط هزینه‌های عمومی و مهارت‌های فردی در اوقات فراغت تغذیه می‌کند.

در آلمان با موج مبارزات سال ۱۹۷۳، کارگر چندملیتی از گتوی کارخانه‌اش بیرون آمد و نشان داد که طبقه‌ی کارگر متمایل به نمایندگی تمامیت نیروی مولد اجتماعی است. این طبقه در مواجهه با زنجیره‌ی توسعه-بحران-سرکوب، مجموعه‌ی سازمان‌دهی-مبارزه-خلاقیت خود را قرار داد. اقدامی در تقابل با بازسازی سرمایه که با بازترکیب‌بندی کار اجتماعی در جهت بنیان‌گذاری عاملیت خویش می‌کوشید. این مبارزات، امتناع از تبعیت از حرکت سرمایه به‌عنوان یک ضرورت اقتصادی درونی شده بود. با توسعه‌ی

سرمایه^۱ میل به خودارزش‌افزایی کارگران پدید آمد که به‌طور دیالکتیکی فرایندهای فیزیولوژیکی، رشد توسعه‌ی انسانی و کیفیت را مطابق با احساس گسترش زندگی خود تعریف می‌کند. ایده و عمل خودارزش‌افزایی طبقاتی با تعمیق و تشدید ارزش‌های مادی بازتولید و نوآوری، انباشت و جامعه‌پذیری خودآیین، همه‌ی عناصر غیرقابل تقلیل به میانجی‌گری سرمایه‌داری را تعیین می‌کند. این عناصر امکان گسترش افق علمی را فراهم می‌کنند.

نابخردی سرمایه‌دارانه، فرسودگی «قانون کارپایه‌ی ارزش»

برای نومارکسیسم، سرمایه‌داری جوهر غیرعقلانی خود را کاملاً آشکار کرده و به نفوذ «تمدن‌ساز» خود پایان داده است و دیگر خود را هم‌چون توسعه نشان نمی‌دهد (حتی در محدوده‌ی مبارزه‌اش برای غلبه بر موانع خود). شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مابین تضادهای رفع شده و به همان اندازه مستمر و پیش‌رونده حرکت می‌کند تا زمانی که خود سرمایه به‌عنوان بزرگ‌ترین مانع توسعه شناخته شود. در واقع سرمایه در جدایی کامل کارگران از شرایط کار، خودسرانه اشرافیت و فلاکت را بازآفرینی می‌کند و منبع ارزشی است در زنجیره‌ای بی‌نهایت از انباشت قدرت که مشغول فرمان‌دهی بر کارگران و خلق ارزش‌های جدید است. سرمایه غیرعقلانی است زیرا تمایل دارد «نیروی مولد درجه‌ی یک یعنی خودِ انسان»، کار زنده را که موتور واقعی توسعه است، محدود کند. کار زنده سوژکتیویته‌ی فعال و آنتاگونیستی است که ظاهر جامعه‌ی بورژوازی را که ضرورتی ابدی و طبیعی معرفی شده، از هم گسلانده. باز هم مارکس روشن‌گر است. او در **گروندریسه** می‌نویسد: «رشد سرمایه‌ی ثابت نشان می‌دهد که دانش اجتماعی عام تا چه سطحی به نیروی مستقیم تولید بدل شده و از این رو، شرایط فرایند خودِ زندگی اجتماعی تا چه سطحی تحت کنترل خرد عمومی درآمده و در انطباق با آن دگرگون گشته است. نیروهای تولید اجتماعی تا چه سطحی تولید شده‌اند، نه صرفاً در شکل دانش بلکه هم‌چنین در مقام ارگان‌های بی‌واسطه‌ی عمل اجتماعی، ارگان‌های بی‌واسطه‌ی فرایند زندگی واقعی.»

در مواجهه با انباشت سرمایه‌ی ثابت، تجسم خرد عمومی و از خود بیگانگی سوژه‌ی کارگر تا جایی آشکار شده که می‌توان گفت به ابزاری زنده تقلیل یافته است. «ارگان آگاه» یک نظام خودکار از ماشین‌ها است که تجسم «علم ارباب» است. کار در حالت کلی یک تمامیت است، کار جمعی و مختلف کارگران فقط تا آن جا که ترکیب می‌شوند، نه تا آن جا که رفتار می‌کنند، یکی نسبت به دیگری، به‌مثابه‌ی اپراتورهای ترکیب است. این کار در ترکیبش، خود را در خدمت هوش‌مندی و اراده‌ی بیگانه، آن «سرمایه‌ی ثابتی

که هم چون هیولایی بی‌جان، اندیشه‌ی علمی را عینیت می‌بخشد و در واقع هم‌نهاد آن است» نشان می‌دهد.

«به محض این که کار در شکل بی‌واسطه‌اش دیگر منبع بزرگ ثروت نباشد، زمان کار نیز دیگر سنجه‌ی آن نیست و نباید هم باشد و بنابراین ارزش مبادله هم نباید سنجه‌ی ارزش مصرفی باشد.» در سرمایه‌داری جدید، سرمایه بارآوری عمومی بدن اجتماعی را تصاحب کرده اما هم‌چنان به تحمیل «قانون کارپایه‌ی ارزش» ادامه داده است. غیرعقلانی بودن نظام که با کامپیوتری شدن جامعه، اتوماسیون فزاینده‌ی فرایند تولید (و امروزه روباتیزه کردن با کمک هوش مصنوعی) و با توده‌ای شدن کامل کار اجتماعی مجرد مشخص می‌شود، در این واقعیت نهفته است که زمان کار دیگر نمی‌تواند سنجه‌ی ثروت باشد، اما با این وجود، «قانون ارزش»، قانون سرمایه‌دارانه‌ی استخراج کار اضافی از کارگران همواره هم به شکل مطلق (یعنی افزایش زمان کار) و هم نسبی (یعنی سازمان‌دهی شدت کار) اعمال می‌شود، این قانون به‌مثابه‌ی قانون حرکت ساختار تصور می‌شود، شکل یک رابطه‌ی ناتمام که همواره تضاد تشکیل‌دهنده‌اش را تکرار می‌کند. «قانون ارزش» به اراده‌ی ناب و فرمان سرمایه‌دارانه به کار، فروکاسته شده و هر پارامتر عینی ارزش، زوال یافته است. نومانر کسپسم فروپاشی نظام پولی بین‌المللی برتون وودز را که در ۱۹۴۴ پایه‌ریزی شده بود و هم‌چنین نقطه‌ی عطف تاریخی تبدیل‌ناپذیری دلار به طلا به فرمان ریچارد نیکسون در ۱۹۷۱ را مورد مطالعه قرار داد. در این جا افزایش ابزارهای پرداخت می‌تواند فراسوی ذخایری باشد که قرار بود آن‌ها را تضمین کند. با بحران پولی ۱۹۷۱، پول از خود ارزشی ندارد و دیگر تجسم ارزش نیست، پول را می‌توان به‌طور مصنوعی در ارزش‌های ناموجود بر پایه‌ی یک تصمیم سیاسی، خلق کرد. زمان کار اجتماعاً لازم دیگر مبنایی نیست که ثروت واقعی بر آن استوار است. سرمایه توانایی خود را برای فرار از اعتبار «قانون ارزش» نشان داده و عملکرد سازو کار اقتصادی سرمایه‌داری نمی‌تواند در قالب «قانون ارزش» بازنمایی شود چرا که شکل خود ارزش نه به عنوان «ماده‌ی» روابط اقتصادی، بلکه به‌عنوان «صورت» زنده است. با این حال «قانون ارزش» هم‌چنان به کار خود ادامه می‌دهد، حتی اگر آپاراتوس سرمایه متوجه شده باشد که در عملکردش نیروی یک قدرت خودآیین بازنمایی می‌شود و نیروی کار با نیازهای «ناسازگار» خود، حامل بذرهای نابودی رابطه‌ی سرمایه است. بنابراین سرمایه از یک سو به سمت تحمیل «قانون ارزش» به‌عنوان قاعده‌ی روابط اجتماعی سوق داده می‌شود تا همه‌ی لحظات زندگی اجتماعی را به لحظات ارزش‌گذاری و تحقق ارزش بدل کند و از سوی دیگر از آن جایی که افزایش قدرت نیروهای مولد اجتماعی محدودیتی برای خود فرایند ارزش‌گذاری ایجاد می‌کند، مجبور است به سمت

تحریم «قانون ارزش» حرکت کند. نابخردی تمام عیار سرمایه همین جاست: کار لازم برای تولید ثروت کاهش می‌یابد، اما انسان به‌عنوان «سرمایه‌ی انسانی» عمل می‌کند. زمانی که «قانون ارزش» دیگر حلقه‌ی بنیادین کارخانه، این مکان ممتاز و مشروعیت‌بخش قدرت را برای توضیح و اداره‌ی جنبش‌های اجتماعی از دست داده، انبوهی از سوژه‌ها در جامعه‌ی سرمایه پدید می‌آیند که بالقوه قادر به ارتقا به سطح بالاتری از تمدن با استفاده از فناوری برای افزایش خلاقیت، ایجاد رفاه مشترک و هم‌بستگی حول یک ایده‌ی ایجابی از امر خیر هستند.

جامعه‌ی سرمایه و مسئله‌ی سوژه‌ی انقلابی

در **گروندریسه** به کار مجرد به‌عنوان کار بیگانه شده پرداخته می‌شود، کاری که بیان «فلاکت» کارگران است. بت‌وارگی پول بیان‌گر تجلی خارق‌العاده‌ی کار مجرد است. با توجه به اینکه سرمایه، پولی است که برای افزایش خود از مالکیت وسایل تولید و استثمار نیروی کار استفاده می‌کند لذا پول بر شرایط تولید ارزش اضافی، قدرت فرمان‌دهی دارد. با حرکت از فرمول 'M-C-M' (پول-کالا-پول) که در آن مقدار پول دوم از مقدار اول بیش‌تر است، پول زمانی تبدیل به سرمایه می‌شود که برای انباشت خود استفاده شود چرا که سرمایه ارزش اضافی خلق شده با نیروی کار در فرایند تولید را در خود گنجانده است. اما سرمایه بیش از هر چیز یک رابطه‌ی اجتماعی است که در سرمایه‌داری جدید یا متأخر، با اجتماعی شدن کارخانه، جامعه‌زدایی، پراکندگی کار و «صحنه‌پردازی» تجاری کالاها، گسترش یافته است. رابطه‌ای که سرمایه را به سوژکتیویته‌ی زنده بدل کرده که هم نماینده و هم محصول کار است در عوض کاری که به «لوازم جانبی زنده» یا «خویش‌فرما» تقلیل یافته، همان سوژکتیویته‌ی پرنوسان و نیازمند افزایش کارایی است که در معرض گرایش‌های بازار قرار دارد.

فرسودگی «قانون ارزش» موجب شکل‌گیری و تکثیر سوژه‌ی آنتاگونیستی در تمام نقاط ساختار اجتماعی می‌شود. ساختاری که در آن سرمایه سلسله‌مراتب سلطه را مانند منفعت عمومی بازنمایی می‌کند و بر اساس کارکرد قدرت و انتخاب نیازها، رفتارها و توقعات «سازگار»، فرماسیون اجتماعی را در هم شکسته و از نو می‌سازد. توسعه‌ی فناوری باعث می‌شود تا نیروی کار لازم برای تولید و زمان کار اجتماعاً لازم کاهش چشمگیری یابد و تحقق تمامیت انسان‌ها امکان‌پذیر شود. اما سرمایه نه تنها رهایی نبخشیده، نیروی کار را آزاد نکرده و زمان کار (پرداخته و نپرداخته) را کاهش نداده، بلکه زمان کار اضافی یعنی سهم کار بی‌مزد را در تمام مراحل کاری افزایش داده است. با برچیدن نولیبرالی دولت رفاه و انقباض شدید

تعهدات اجتماعی و عمومی، فرایند پرولتریزه شدن نه تنها کار کارخانه بلکه همه‌ی جوانب زندگی را تحت تاثیر قرار داده که تحلیل نومارکسیستی آن‌ها را برجسته ساخته است:

- با شروع از جایی که پرولتاریا تضادهای خود را زندگی و تجربه می‌کند، نه با بازگشت نوستالژیک به کارگاه پیشه‌وری یا مناطق کشاورزی بلکه با شرکت در یک «من جمعی» آزاد شده و فراسوی کار مزدی، بنیان مادی رهایی سوپژکتیویته از تمام مراحل استثمار سرمایه‌داری فراهم است. این بنیان با طرح طبیعت دوم و توسعه یافته در خدمت جامعه‌ی بشری و به نفع لذت‌های غیرکالایی است که انسان را می‌سازد.

- ترکیب‌بندی طبقاتی خصلت دوگانه دارد، هم ابژه‌ی استثمار و هم سوژه‌ی خودارزش‌افزا است. دو نیرو به شکلی برابر و متضاد، عمل می‌کنند. برابر نهاد، کار و توسعه‌ی «فردیت غنی» است. خلاقیت و رضایتی درهم تنیده با ماده‌ی خام جهان که نفی خود به‌عنوان ابژه‌ی استثمار و تایید خود به‌عنوان قدرت وجود داشتن، «این جا و اکنون»، همانا نفی خود رابطه است.

سرمایه تضاد زنده است، برای ارزش‌افزایی باید کارگران را مجبور کند که برای انجام کار اضافی از حد کار لازم فراتر روند. کار اضافی نامحدود، بارآوری و مصرف بالا را تحریک می‌کند و به سمت بحرانی می‌رود که فراسوی تنظیم و هم‌ارزسازی است. نیروهای مولد به‌عنوان نیروهای سرمایه درون مناسبات تولید ظاهر می‌شوند و هیچ رفرم و هیچ محدودیت اخلاقی برای توسعه‌ی استثمار وجود ندارد. تحلیل نومارکسیستی نشان داده که کار زنده، در آشکارسازی عدم تناسب بین کار لازم و کار اضافی، در معرض گرایش به بحران است. مقاومت کارگران علیه روش‌های اخاذی ارزش اضافی نسبی، گسترش استثمار و انکشاف مبارزه‌ی طبقاتی به‌عنوان سوژه‌ی سیاسی این فرایند امکان‌پذیر است، مبارزه‌ای هم‌چون نفوذ امر واقعی بهنجار سرمایه، دولت و کار مجرد. این گرایش آگاه است که رهایی بدون آگاهی از بندگی و فقط در فراشدی فکری و در تخیلات کودکانه‌ی یک «نظم» رقابتی رخ نمی‌دهد. لذا مبارزه‌ی طبقاتی به معنی رهایی انضمامی، سوپژکتیویته و «زیسته» از سلطه‌ی «هنجارین» و شکل مجرد است. آگاهی طبقاتی یعنی آگاهی از نیروی مولد کار و مقاومت در برابر تقلیل هستی به کالا- مزد با هدف کشف مجدد جریان‌های حیاتی، خودتحقق‌بخشی انسان و خودآیینی به‌عنوان فاصله گرفتن برای شناخت بهتر.

پول - سرمایه

به نظر مارکس از طریق بهره (بهایی که برای داشتن مقدار معینی پول پرداخت می‌شود)، ماهیت فرایند سرمایه‌داری یعنی سرمایه‌گذاری ارزش اضافی را درک می‌کنیم. سرمایه‌گذاری ارزش اضافی، پولی است که خود را ارزش‌گذاری می‌کند، در واقع سرمایه برای تحقق ارزش اضافی باید پیوسته خود را به پول تغییر دهد.

مارکس اعتبار را موتور قدرت‌مند توسعه‌ی سرمایه‌داری می‌داند چرا که ارزش اضافی انباشته را در دسترس کارآفرینان قرار می‌دهد و ابزار اصلی اجتماعی شدن سرمایه است. اگر قرار است پول هم‌ارز عام همه کالاها باشد، باید مانند سایر کالاها تولید شود اما در عین حال ارزش مصرفی نداشته باشد و تضمین کند همه ملت‌ها مشمول نظم یک‌سانی از قوانین سرمایه‌داری در بازار جهانی هستند. کارگرگراییِ نومارکسیستی مطالعات مختلفی را در مورد نقش مسلط سرمایه‌ی مالی، سرمایه‌ی پولی مولد بهره که به‌مثابه‌ی اعتبار عمل می‌کند تا بر کار دیگران فرمان براند، انجام داده است. این مطالعات هم‌چنین شامل سرمایه‌ای است که روی پول برای انتقال ارزش از نقش غیرمولد به استفاده‌ی مولد سرمایه، مانور می‌دهد. نیروی تولیدی سرمایه نیرویی فراسوی ارزشی است که در ذخایر طلا وجود دارد.

موج بین‌المللی مبارزات از دهه‌ی ۱۹۶۰ فروپاشی نظام سلسله‌مراتبی و بین‌المللی فرمان‌دهی بر نیروی کار زنده و استوار بر مبادلات دلار-طلا را رقم زد. تصمیم به عدم تبدیل دلار به طلا (۱۹۷۱) راهی برای فرار از «قانون ارزش» بود، خطر تکرار بحران ۱۹۲۹ و ناآرامی‌های طبقاتی و انفجاری وجود داشت، این تصمیم ابزاری برای آزادسازی میدان انتخاب‌های استراتژیک سرمایه با دست‌کاری در پول بود. آمریکا نقش رهبری خود را با تحمیل نوعی خودانضباطی اجباری بر بقیه‌ی نقاط جهان بازتعریف کرد که در آن تحریم نهایی توسط پولی صورت می‌گیرد که از هرگونه محدودیتِ «مادی» و معین سیاسی رها شده است. دلار به‌عنوان واحد پولی همه‌ی ارزها، دارای قدرت بین‌المللی برای تعیین ارزش همه‌ی ارزها است. پول‌زدایی از طلا و ماهیت خودسرانه‌ی شرایط مربوط به وام‌های بین‌المللی، باقی‌مانده‌ی استقلال را از بین برده است که دولت‌های ملی می‌توانند با ذخایر طلای خود در مواجهه با کسری خارجی حفظ کنند. پس از تصمیمات صندوق بین‌المللی پول در ۱۹۷۸ از جمله حذف قیمت رسمی و آزادسازی تجارت طلا توسط بانک‌های مرکزی، طلا از امتیازات خود به‌عنوان ابزار پرداخت و ذخیره محروم شد. با از دست رفتن عامل تثبیت‌کننده یعنی قیمت طلا، جو عدم اطمینان و بی‌ثباتی مزمن به وجود آمده که در آن جریان سفته‌بازی سرمایه،

فرار از ارزشهای ضعیف برای تقویت ارزشهای قوی، تبدیل شدن به منبع تامین مالی برای شرکتهای چندملیتی و اوراق قرضه‌ی خزانه داری ایالات متحده رشد کرده است.

در **گروندریسه** می‌خوانیم: «برای این ارزش جدید خلق شده هیچ معادلی وجود ندارد، امکان خلق ارزش جدید فقط در کار جدید نهفته است». پول، دیگر نشان‌دهنده‌ی ارزش نیست بلکه فرمانی سیاسی علیه طبقه‌ی کارگر است. زمانی که دیگر مبادله‌ی پول-سرمایه و کار برقرار نیست، باید احیای آن از نظر سیاسی امکان‌پذیر شود. تحلیل شکل پول، پیدایش آن از ارزش مبادله تا به کارگیری‌اش به‌عنوان پول جهانی، سرخ هدایت‌کننده‌ای است که مارکس برای فهم گرایش تاریخی دنبال می‌کند. مارکس به جدایی ایدئولوژیک پول از ارزش، جدایی پدیده‌های پولی (تصویر رسمی ثروت بورژوایی) از جوهر روابط طبقاتی حمله می‌کند. او هم‌چنین به عذر و بهانه‌ی اقتصاد بورژوازی حمله می‌کند که در تلاش است تا کارکرد پول را میانجی‌گری در گردش نشان دهد و موقعیت خشونت‌آمیزش به‌عنوان قدرت و سرمایه را پنهان و درک تضادهای واقعی سرمایه‌داری و هوش‌مندی پدیده‌ی بحران را حذف کند. پول ارزش مبادله‌ای است که از کالاها جدا شده و «به‌عنوان یک کالا در کنار آنها وجود دارد»، یک کالای خاص در بازار مالی که از یک وسیله به یک هدف تبدیل شده است. در سرمایه‌ی مالی و شرکتهای سهامی عام، رابطه‌ی پولی تبدیل به هدفی در خود می‌شود.

مارکس می‌نویسد: «رابطه‌ی پولی خود یک رابطه‌ی تولیدی است»، پولی که پول تولید می‌کند، سرمایه‌ای که میوه‌اش بهره است، شکل کاملاً انتزاعی سرمایه‌ای است که سود تولید می‌کند و بیان‌گر این واقعیت است که افراد اکنون تحت سلطه‌ی انتزاعاتی هستند که «سخت‌کوشی فرد ... هر شکلی را به خود می‌گیرد که در خدمت این هدف باشد». پول به‌مثابه‌ی یک نمایش جهانی و معیار ثروت، همه‌ی مراحل دگرذیسی سرمایه را همراهی می‌کند. در مرحله‌ی بازار جهانی همه روابط خود را به‌عنوان روابط پولی نشان می‌دهند. در روابط داخلی تولید؛ پول (در اشکال اعتباری و مالی‌اش) ابتدا سرمایه‌ی در گردش است که در جست‌وجوی مبادله با کالاها (مواد خام، وسایل تولید، کار زنده) شرایط بازتولید خود را می‌سازد. حرکت پول در بازار جهانی، سرمایه‌گذاری‌های خارجی و سازو کار بین‌المللی اعتبار، ساختاری را شکل می‌دهند که سرمایه‌ی عام فرمان خود را بر نیروی کار اعمال می‌کند و ترکیب‌بندی طبقه‌ی کارگر را در مقیاس جهانی مشروط می‌سازد. مقاومت کارگران در برابر افزایش استثمار و فشار مداومشان برای افزایش دستمزدها، سرمایه‌ی صنعتی را مجبور به تجدیدساختار با هدف افزایش سرمایه‌گذاری‌های مالی و بدهی‌ها کرده تا از طریق بی‌کاری، سطح عمومی دستمزدها را کاهش دهد. اما مبارزات دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰

بر سر درآمد طبقه‌ی کارگر شاغل و بی‌کار، به این معنی بود که پول به جای بدل شدن به سرمایه، به مدت طولانی‌تری وسیله‌ی مبادله یا «پول مضحک» [۲] در گردش باقی بماند.

هدف کارگرگراییِ نومارکسیستی نفوذ به درون کامل‌ترین سازوکار بی‌نظمی پولی بود. این سازوکار مانند آزمایش‌گاه‌های مهندسی و طراحی سیستم عامل اندروید، قدرت واقعی را در پشت صفحه‌ی قوانین «عینی» پول پنهان می‌کند، جایی که «انسان هیچ چیز نیست». کار اجتماعی توده‌ای با پول مواجه بوده و هست، پولی که دیگر وظیفه‌ی ضمانت مبادله‌ی هم‌ارزها را ندارد بلکه معیاری خودسرانه از نیروی اجتماعی شده و نمی‌تواند مستقیماً تحت قوانین مبادله قرار گیرد. پول تجسم ناب اراده‌ی سرمایه‌دار برای فرمان‌دهی است. کار اجتماعی با پول-سرمایه همچون نیروی خودسر و خشن مواجه است. دولت‌های ملی درون یک نظام جهانی و به‌لحاظ سیاسی متمرکز، قرار دارند که توسط شرکت‌های چندملیتی و جهانی‌شده کنترل می‌شود. در یک چارچوب بین‌المللی، دولت ملی بین حکومت‌ناپذیری نظام پولی و بحران مشروعیت داخلی گرفتار شده است. این بحران تاریخی نظام توسعه و برنامه‌ریزی کینزی است که بر اساس تعادل پویا و سلسله‌مراتب داخلی و معینی از نیروهای طبقاتی شکل گرفته بود. دولت از تامین‌کننده‌ی هزینه‌های عمومی به مدیر «منطقه‌ای» چارچوبی تبدیل شده که در سطح فراملی کنترل می‌شود. در این چارچوب، فرمان سیاسی دلار تسعیرناپذیر به طایفه اعمال می‌شود. سیاست ملی تابع الزامات پول-سرمایه است، دولت‌ها در معرض تحمیل سیاست‌های نظام پولی بین‌المللی قرار دارند. بخش بزرگی از وام‌های اعطایی به دولت‌ها از نظام بانکداری خصوصی چندملیتی و در نتیجه از گسترش اقتصاد بدهی در سطح جهانی ناشی می‌شود. کشورهای بدهکار تنها از طریق کاهش ارزش پول می‌توانند بدهی‌های خود را بازپرداخت کنند که منجر به کاهش قیمت صادرات مواد خام و افزایش قیمت واردات می‌شود.

خودارزش‌افزایی و کمونیسیم

در **گروندریسه**، مبارزه‌ی طبقاتی برای رهایی به معنی افزایش زمان آزاد به همراه دگرگونی کار و گرایش به روابط کمونیستی است. کمونیسیم «فردیت آزاد همراه با رشد همگانی و تابع مولدبودگی جمعی هم‌چون میراثی اجتماعی» است. در «اجتماع تولیدکنندگان هم‌بسته» شرایط امن و متقابل کار از شرایط تحقق آن جدا نیست. کار غنی‌تر و جذاب‌تر شده و به یک نیاز حیاتی برای فرد و جامعه تبدیل می‌شود. وقت آزاد به رشد کامل شخصیت فرد، اوقات فراغت فکورانه و فعالیت‌های والا اختصاص می‌یابد، افراد سوژه‌های متفاوتی هستند که با «دانش انباشته‌ی جامعه»، علوم تجربی و «خلاقیت مادی» وارد فرایند تولید می‌شوند.

نیازها دیگر نه کمبود و وابستگی انسان به مبادله‌ی ارگانیک با طبیعت، بلکه نیازهای تاریخی یک «فردیت غنی با آرمان‌هایی جهانی»، نوعی نیازهای «غنی» است. توده‌ای شدن کار مجرد، پایه‌ای مادی برای شکل والا و کمونیستی تصاحب ثروت اجتماعی است.

توسعه-بحران سرمایه‌داری تلاشی است دائمی برای کاهش ارزش نیروی کار و مبارزات کارگری علیه شدت استثمار و کاهش ارزش نیروی کار. در دیدگاه کارگرگرایی نومارکسیستی، مبارزه‌ی طبقاتی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ هم‌چون امکانی پرولتری، داخل و خارج سرمایه، برای خودمراقبتی و خودگردانی، مقابله با شدت کار، تضمین حقوق و نه بقای صرف، رفع نیازهای اجتماعی بوسیله‌ی حفظ و افزایش خدمات مشترک خارج از بازار قلمداد می‌شد. این مبارزات برای ناتوان کردن رابطه‌ی سرمایه و امکانی برای مقابله با مدارهای ارزش‌افزایی، رشد لجام‌گسیخته‌ی رقابت‌طلبی و خصوصی‌سازی همه‌ی عرصه‌های زندگی با تبعیت کامل از «قانون ارزش» یا همان قانون فرمان‌دهی بود.

آنتونیو نگری می‌نویسد: «آن‌چه را که طبقه‌ی کارگر به سرمایه واگذار نمی‌کند، به‌عنوان خودارزش‌افزایی، به‌عنوان رهایی خود توسعه می‌دهد». یعنی غنی‌سازی نیرو-ابتکار برای داشتن یک زندگی خوب. تصور رایج این بود که ارزش کامل و سازنده‌ی کار قادر به غنی‌سازی و تشدید فرایند مولد بودگی کارگران و بازتولید طبقاتی است. خودارزش‌افزایی نشان می‌دهد آن‌چه پیش‌تاز طبقه از سرمایه تصاحب می‌کند، به‌عنوان ثروتی آنتاگونیستی و عقلانیتی سازنده انباشت می‌شود که از انحراف ماشین اقتصادی، رها شده و مرحله‌ی جدیدی از روشن‌گری یعنی عشق به خویشتن و جست‌وجوی شادی مشترک را باهم ترکیب می‌کند. تمدنی اجتماعی که برای زنان و مردان در کنار یک‌دیگر ارزش قائل است و پالایش مشترک عواطف، احساسات و دانش را تسهیل می‌کند. خودارزش‌افزایی کارگران نه لذتی فوری بلکه هم‌چون تنشی ناراضی به سوی لذت کامل حیاتی درک می‌شود، «آگاهی عظیم» از اینکه کار مزدی، وجودی مصنوعی است و اساساً نمی‌تواند به‌عنوان پایه‌ی تولید تداوم داشته باشد. دیگر نمی‌توان رشد نیروهای مولد را به تصاحب ارزش اضافی دیگران گره زد. خودارزش‌افزایی یک تمرین ضد قدرت، «این‌جا و اکنون» در قلمروهای مختلفی مانند محیط زیست (فعالیت علیه شرکت‌های آلاینده)، تهدید منافع اجتماعی مانند بهداشت، مسکن، آموزش، فعالیت علیه خصوصی‌سازی منابع مشترک و نیاز به تقسیم عادلانه‌ی ثروت برای تامین نیازهای اولیه است. تمرین «ضد قدرت» باید از یک سو بژکتیویته‌ی قدرت‌مند، مدافع علم مستقل، خودآیینی بازتولید و سرزندگی خلاقانه‌ی کار نیرو بگیرد و قادر به دفاع از خود در برابر تبعیت سرمایه‌دارانه‌ی ظرفیت تولید

اجتماعی باشد. سوژکتیویته‌ای که مستلزم شکل سیاسی مناسب برای ساخت طبیعت سوم کمونیستی، بر روی طبیعت اول جهان و علیه طبیعت دوم سرمایه است.

موضوعی که **گروندریسه** به آن پرداخته یعنی گذار به «شکل بالاتر شیوه‌ی تولید» که آن را کمونیسم می‌نامیم، چگونه صورت می‌گیرد؟ کمونیسم از شدت تضادها در بازار جهانی پدید آمده و خود را فراسوی توسعه‌ی سرمایه‌داری نشان می‌دهد. مارکس می‌نویسد: «سرمایه در کشش بی‌وقفه به سوی شکل عام ثروت، نیروی کار را به فراسوی محدودیت نیازهای طبیعی‌اش می‌راند و از این طریق عناصر مادی لازم را برای رشد فردیت غنی و با آرمانی جهانی در تولید که کم‌تر از مصرف نیست، ایجاد می‌کند». با عبور از هر «انسان‌گرایی» کلی، باید از پرولتاریا، این نیروی محرک توسعه و گذار و روند تشکیل مادی سوژکتیویته‌ی آنتاگونیستی پیروی کرد که «وضع کنونی امور» را به‌عنوان تاریخ و مرحله‌ای تجربه می‌کند که باید بر آن غلبه کرد. فرضی که باعث می‌شود تمامیت رشد نیروهای انسانی با متری از قبل تعیین شده (مثل فعالیت بیگانه که انسان را تهی می‌کند) اندازه‌گیری نشده و به خودی خود یک هدف باشد. اندیشه‌ی مارکس در سوژه‌های مبارز تجسم می‌یابد: طرح سرنگونی در رهایی نیروهای مولد نهفته است، زمانی که در سطح معینی از توسعه، تسلط سرمایه دیگر ضروری نیست و نقش یک ترمز را ایفا می‌کند. انبساط نیروی سرمایه، کار مجرد را در سطح اجتماعی گسترش داده و هم‌کاری و تقسیم کار را تا نهایت پیش می‌برد.

تحلیل نومارکسیستی نشان داد که درون و بیرون سرمایه، دوگانگی هر یک از این بخش‌ها (نیازها، هم‌کاری مولد و غیره) چقدر قابل درک است. از منظر آگاهی گسترده‌ی طبقه توسعه و آزادی با تسلط سرمایه و «شهوت بی حد و حصرش برای غنی‌سازی» محدود می‌شود و توسعه‌ی سرمایه‌داری حاوی برابر نهاد قدرت‌مند، رادیکال و ترکیبی خود، یعنی امکان کمونیسم است.

مارکس برداشتی ایجابی از مفهوم امر خیر به دست داد که در اصطلاح هگلی آن را «تصاحب ذات انسانی» می‌نامند. کمونیسم غلبه بر تقسیم طبقاتی جامعه و بازتصاحبی است که درون غنای توسعه‌ی تاریخی بالغ شده است. کمونیسم، خودتحقق بخشی کامل، تحقق طبیعت اجتماعی و شکوفایی خود و «حساسیت عمیق به همه چیز» به منزله‌ی امر خیر است. تولیدکنندگان هم‌بسته در جامعه‌ی بی‌طبقه، انسان‌هایی هستند که آن‌چه را «خیر» است با برنامه‌ریزی خودشان انتخاب می‌کنند.

کمونیسم ممکن، موتور جای‌گزین، ثروت، جهان‌شمولی و گستردگی ظرفیت‌ها، نیازها، لذت‌ها و نیروهای مولد افرادی است که در مبادله‌ای جهانی، در رشد کامل اختیار انسان بر طبیعتِ درونی و بیرونی خود ایجاد می‌شود. جامعه‌ی بی‌طبقه را فقط می‌توان با تایید یک سوژه‌ی جمعی جدید، غنی و شاد، قادر به تعیین سرنوشت خویش، با دگرگونی کیفی زندگی و بازتصاحب کار عینیت یافته و ارزش اضافی توسط کار زنده بنا نهاد. سوژه‌ای که فراسوی برابر نهاد، هژمونیک شده تا بتواند شرایط مادی و علمی نهفته در جامعه‌ی بازار مطلق را برای رشد یک «کالبد اجتماعی ارگانیک که در آن افراد به‌عنوان... تکینه‌های اجتماعی بازتولید می‌شوند» آزاد و قوانین جدیدی برای تولید و رشد انسانی وضع کند. در دهه‌ی ۱۹۷۰ این آگاهی وجود داشت که سوژکتیویته‌ی طبقاتی چنان غنی شده که می‌تواند جهشی کیفی در مسئله‌ی قدرت و گذار داشته باشد.

در مواجهه با این کیفیتِ سوژکتیویته‌ی طبقاتی و گرایش به سمت خودآیینی، کارفرمایان دیگر نمی‌توانستند با سلاح کمی‌مهار از طریق ایدئولوژی «مشارکتی» موفق شوند، پس با حمله به اشتغال و درآمد پاسخ دادند. معرفی فناوری‌های صرفه‌جویی در نیروی کار، جداسازی واحدهای بزرگ تولیدی، پراکندگی جغرافیایی مراحل تولید، تجزیه‌ی طبقه، مالی‌سازی اقتصاد، استفاده مخرب از بحران، تحرک، بی‌ثباتی، فردی‌سازی رقابتی در بازار کار، نیازها و خواسته‌های یک نسل را جرم‌انگاری و احساس ناتوانی، سرگردانی و وجدان معذب را ایجاد کرد. کارفرمایان هم‌چنین با استراتژی بمب‌گذاری و کشتار پاسخ داده و با «توطئه‌های دولتی» که در هاله‌ای از ابهام نگه داشته می‌شد، درگیری‌ها را به سطح نظامی می‌کشاند.

نیازهای رادیکال و نیرو- ابداع

یک مشکل وجود دارد. آن شالوده‌ی انضمامی که باعث می‌شود فقر به غنای نیازها و فلاکت کارگران به نیاز سیاسی به کمونیسم تبدیل شود چیست؟ نوماکسیسم چنین پاسخ می‌دهد: در سوژکتیویته‌ی کارگری بت‌وارگی حدی غیرقابل عبور پیدا می‌کند. بازتولید رابطه‌ی سرمایه متضمن تقلیل کار زنده به کارکردی برای ارزش‌افزایی و در اختیار گرفتن سوژکتیویته‌ی کار است، مقاومت کارگران علیه فرایند شی‌وارگی پارامتری است که بر اساس آن سوژکتیویته نمی‌تواند کاملاً به یک چیز قابل‌اندازه‌گیری تقلیل یابد، اما با این حال این گرایش آگاه است که میل آنتاگونیستی کافی نیست و خودآیینی به تنهایی نمی‌تواند واقعیت قدرت را از بین ببرد. بدون مبارزه، کار زنده‌ی مجرد توسط ضرورت‌ها له شده و نیازهای اقتصادی خود را هم‌چون سرمایه‌ی متغیر نشان خواهد داد اما به‌عنوان سوژکتیویته‌ی طبقاتی «مقاوم»، می‌تواند اجتماعی‌بودن خود را فراسوی ارزش مبادله و پول مطرح کند. سوژکتیویته‌ی کار از طریق آنتاگونیسم

سرمایه را می‌شناسد، از منظر نیازهای وجودی، واقعی، کیفی و رهایی‌بخش (مانند نیاز به زندگی هم‌بسته و لذت‌هایی که دیگر «خشن» و «بیرحمانه» نیستند)، قادر به مقابله با ساختار نظام است. توسعه‌ی سرمایه‌داری یک میدان نبرد پیش‌رفته بین جامعه‌ی سرمایه و یک‌پارچه توسط بازار جهانی و کار اجتماعی مجرد ایجاد کرده است، بستری که در آن «نیازهای رادیکال» ناشی از آگاهی از بیگانگی، نیاز به رشد انسانی و تحقق خویشتن تجلی می‌یابد. بستری متراکم و فشرده از تسلط چیزها که در آن روابط بین انسان‌ها هم‌چون روابط بین اشیا ظاهر می‌شود. در بستری که اوج بیگانگی سرمایه‌داری است، گذار از جامعه‌ی سرمایه به جامعه‌ی کار امکان‌پذیر است. در **گروندریسه** شالوده‌ی هر کیفیتی از آینده‌ی کمونیستی، در قدرت [برسازنده] نهفته است، «راه‌پیمایی طولانی» پرولتاریای انقلابی درون جامعه‌ی سرمایه و گرایش به نیاز به کمونیسم وجود دارد. نیاز به کمونیسم نیاز به جدایی عناصری است که وحدت متضاد سرمایه را می‌سازند و پوشش کار مجرد و نیروی برسازنده‌ی نظم جدید را آزاد کرده و بارآوری‌اش را به ثمر می‌نشانند.

بنابراین در پس‌شی‌وارگی سرمایه‌داری، امکان بازتصاحب سوژکتیویته‌ی کامل کارگران پدید آمده است تا معنای انضمامی فعالیت خویش در نفی انتزاع برساخته را دوباره فعال کنند. نیازهای رهایی‌بخش و علایقی که به شکل کالا قابل تقلیل و از نظر ارزش مبادله‌ای قابل اندازه‌گیری نیستند. به راستی قیمت سلامت، کیفیت محیط زیست، میراث هنری و مناظر طبیعی و... چقدر است؟ تحقیقات دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ مطالبات کارگران برای ارزش مصرف نیروی کارشان را برجسته ساخت، این مطالبات به‌طور کامل با واقعیت سرمایه‌ی متغیر قابل جمع نیست و تمایل دارند هم‌چون «ناسرمایه» زندگی کنند (مضامین توسعه‌یافته در متون ترونتی، نگری، بولونیا و دیگران). در جامعه‌ی سرمایه نه فقط بازی‌گری بنام استثمار بلکه خودآیینی از آن نیز وجود دارد، قدرت کارگر در باب نیازش، تمایل به آزاد کردن زمان از کار مزدی با هدف رشد نیروهای مولد اجتماعی، دانش و غنی‌سازی منابع، «نا سرمایه» معرفی می‌شود. قدرت کارگر از خود بیگانه می‌شود اما کار هم‌چنان منبع زنده و بالقوه‌ی هر تولیدی باقی می‌ماند. کار به‌مثابه‌ی ابژه، «فلاکت» است اما به‌مثابه‌ی سوژه، «امکان انضمامی» ثروت است، موجودی تکین و جمعی که طبیعت و تاریخ را به‌عنوان فعالیت و واقعیتی از خویش می‌شناسد. پرولتاریا اطلاعات، دانش، مهارت‌ها و امیال را نزد خود نگه می‌دارد و قدرت برسازنده‌ی سخاوتمندانه‌ای دارد اما «نیروی خلاق کارش به‌عنوان نیروی سرمایه مانند قدرتی خارجی در مقابل همه‌ی آن‌ها قرار می‌گیرد».

مارکس بین کار مجرد و کار زنده تمایز قائل می‌شود. کار مجرد، تولیدکننده‌ی صرف ارزش مبادله، تابع ارزش‌آفرینی سرمایه و متضمن کنار گذاشتن سوژکتیویته‌ی انضمامی کارگری در انتزاع تولید است. کار زنده، ارزش مصرف و نیروی خلاق عمومی سوژکتیویته‌ی کارگر است. کار مجرد سوژکتیویته‌ای است که توسط سرمایه به محدودیت‌های ضرورت طبیعی تقلیل یافته اما قصد ندارد به طور کامل از لذت «گذر از کمال کوچک‌تر به کمال بزرگ‌تر» (اسپینوزا) چشم‌پوشی کند تا میل را به نیروی محرک عقل بدل کند. نومارکسیسم ایتالیایی موضوع کار زنده را از جنبه‌ی انضمامی نیرو-ابداع مطرح کرد که با تقلیل‌یافتگی درون انتزاع ارزش مبادله یا «مایه‌ی فطیری که در سرمایه ریخته می‌شود تا به تخمیرش وا دارد»، مخالف است. طبقه‌ی کارگر در فرایند تبدیل به یک طبقه‌ی سیاسی، با تایید کار زنده که با کار مجرد منطبق نیست مگر در شرایط سرمایه، امتناع از خویش را به‌عنوان ارزشی که در فرایند استثمار تحقق می‌یابد، بیان می‌کند. سرمایه، برابر نهاد زنده‌ای است که می‌تواند به انسان‌شناسی تکامل یافته منتهی شود تا جایی که ارزش مصرفی که سرمایه برای ارزش‌افزایی‌اش به کار می‌گیرد، دیگر نیروی کار فردی نیست، بلکه دانش عمومی اجتماعی یا همان **عقل عمومی** است.

عقل عمومی جریانی از نیروها را نشان می‌دهد که قادر به فعال کردن همه سطوح هستی است. تنش پربارش می‌تواند رابطه‌ی سرمایه را از بین برده و به فراسوی منطق تاریک بازار یعنی مبادله‌ی خصوصی رود. همین ویژگی فنی کار در سرمایه‌داری، شخصیت جمعی آن را تعیین کرده است: پیش‌شرط هم‌کاری استفاده از نیروی اجتماعی ترکیبی است اما در سرمایه‌داری متضمن طرد کارگران از معنای عینی خود هم‌کاری است، «**روح اجتماعی** کار وجودی عینی بیرون از کارگران منفرد پیدا می‌کند». (مارکس)

در **گروندریسه**، گرایش سرمایه به سمت سلسله‌مراتبی کردن نیروهای تولید اجتماعی هم‌چون شالوده‌ای برای ارزش‌افزایی سرمایه دیده می‌شود، به عبارت دیگر گرایشی به سمت **اجتماعی‌شدن** و تصاحب خصوصی کار و مستثنی کردن کار زنده از شناخت سرشت اجتماعی فعالیت‌هایش وجود دارد. «نیروهای مولد و روابط اجتماعی — هر دو سویه‌های مختلف رشد فرد اجتماعی — برای سرمایه تنها به مثابه‌ی وسیله‌ای... بر اساس محدودیت‌های تولید ظاهر می‌شوند اما در واقع آن‌ها شرایط انفجار همین اساس محسوب می‌شوند». بنابراین طبقه‌ی کارگر نیروی انقلابی پیکربندی‌شده‌ای است که رهایی‌اش از سلطه‌ی سرمایه، نفی رابطه‌ی سرمایه است و کل جامعه را در برمی‌گیرد. سرمایه می‌داند نیروی کار جمعی می‌تواند یک اجتماع مستقل را شکل دهد از این رو باید با سازمان‌دهی مجدد و مستمر قدرت پاسخ دهد تا بتواند

قانون خود را آن طور که لازم است بر کل جامعه تحمیل کند تا هم‌کاری اجتماعی را در چارچوب منطق انباشت و توسعه به خدمت گیرد.

نومارکسیسم معتقد است در تاریخ هیچ چیز مطلقاً ضروری و محتوم نیست و اگر کنش سوژکتیو مداخله نکند جهان می‌تواند در بربریت بپوسد. طبقه فقط زمانی می‌تواند به‌عنوان طبقه‌ای برای خود انقلابی شود که از موارد زیر آگاهی داشته باشد:

- نیازها و علائق **آشتی‌ناپذیری** با مصالحه با سرمایه نه می‌توان به آن‌ها اندیشید نه آن‌ها را دنبال کرد.

- نیروی مادی مناسب برای تحقق ابتکار عمل هیچ تضمینی بیرون از خود برای ساخت سوسیالیسم نمی‌یابد.

- لذت‌بردن از خودتحقق‌بخشی و فردیت فقط در روابط حمایت‌گرانه معنی دارد.

تنها بازیابی نقش سوژکتیویته در «سیر امور»، نگاه و ذهن را به سوی امر دوگانه یعنی تحقق کامل انسان یا بربریت و هرج و مرج باز می‌کند. تضاد درونی کارگر جمعی باید بعنوان ارزش مصرفی سرمایه را نفی کند تا یک «فرد اجتماعی غنی»، مخالف جهانی مملو از تکرار و حامل نیازهایی باشد که جامعه‌پذیری سرمایه‌داری القا کرده اما نمی‌تواند رفع کند. در حرکت از ابژه‌ی تسلیم‌طلبی به آنتاگونیسم، کارزنده نیروی خلاق خود را هم‌چون قدرت کشف می‌کند و از طبیعت‌گرایی-اقتصادزدگی فلاکت‌بار و فریبنده‌ی کالایی رها شده و ارزش مصرفی انضمامی فعالیت خود را بازیابی می‌کند. بازتصاحب سوژکتیویته‌ی انضمامی و قدرت ابداع در کارزنده، توانایی تعیین اهداف انضمامی و «ظرفیت لذت بردن» را ایجاد می‌کند و توانایی بدن در منضم‌شدن به «بدن جهان» را بسط می‌دهد (موریس مرلوپونتی). اولین گام، آزاد کردن زمان برای فعالیت‌های غنی‌سازی و به کارگیری سوژکتیویته‌ی گسترده است.

نابرابری، قاعده‌ی بنیادین ساختار مادی دولت

نومارکسیسم دگرذیسی دولت را عمیقاً بررسی کرده است. فشار مبارزاتی سال‌های ۱۹۶۸-۱۹۶۹ و پس از آن واقعیتی سوژکتیو و تقلیل‌ناپذیر به مقادیر کمی بود. دولت برنامه‌ریز با قانون اساسی سال ۱۹۴۸ در دهه‌ی ۱۹۶۰ دچار بحران شد. این بحران شامل بحران مالی، بحران مشروعیت، بحران حکومت‌مندی نظام و بحران برنامه‌ریزی اداری و کنترل سیاسی بر بازتولید اجتماعی نیروی کار بود. هر شکلی از سازش

بین طبقات اجتماعی محو شد، دولت دیگر خود را به بازتوزیع ارزش اضافی اجتماعاً تولید شده محدود نکرد و به تجسم «سرمایه‌دار جمعی» بدل شد که رابطه‌ی سرمایه‌دارانه‌ی قدرت را مستقیماً بازتولید می‌کرد. به تعبیر جوزپه پرتی «عملکرد سرمایه‌داری جمعی، کل نظام روابط اجتماعی را در بر گرفته و تنظیم می‌کند» و مناسبات تولید به یک نظام عمومی قدرت تبدیل می‌شود.

با بحران دولت برنامه‌ریز ساختار مادی بر اساس بحران «قانون ارزش» و قاعده‌ی نابرابری شکل گرفته است: سرمایه که به سطحی اجتماعی گسترش یافته، «قرارداد صوری بین افراد آزاد» (مارکس)، مبادله‌ی صوری برابر، جامعه‌ی مدنی مبتنی بر شکل مبادله و برابری و آزادی بورژوازی را از بین برد. شکل بورژوازی قرارداد رابطه‌ای محدود بین افراد «آزاد و مستقل» است و استقلال و آزادی آن‌ها بازتایید شده و هرگز از بین نمی‌رود. موجودیت مادی طرفین قرارداد بر اساس وسایل زندگی‌شان ضرورتاً کفایت می‌کند تا افرادی جداگانه باقی بمانند، بدون اینکه به اجبار نیاز یا اجبار دیگران قراردادی منعقد کنند.

وقتی مبادله‌ی کالا وجود ندارد، قراردادی هم وجود ندارد. «این‌جا افراد برای یک‌دیگر فقط به‌عنوان نمایندگان کالاها و بنابراین به‌عنوان صاحبان کالاها وجود دارند» (مارکس). با سرمایه‌داری انحصاری، «جامعه‌ی مدنی» به همراه بدنه‌های واسطه‌گر و میانجی‌گر منافع طبقاتی زوال می‌یابد و شکل بورژوازی قرارداد وارد بحران می‌شود. دو نمونه از این بحران‌ها عبارتند از:

- «قرارداد برای عضویت» که در آن طرف قوی‌تر قراردادهای قرارداد را یک‌جانبه تحمیل می‌کند و طرف ضعیف‌تر نمی‌تواند درباره‌ی آن بحث کند و به موجب آن تعداد کثیری از افراد غیرمستقل یک‌جانبه تحت اختیار و اداره‌ی سرمایه‌ی انحصاری هستند.

- شکل قرارداد در انبوه قراردادهای کار داستانی است مضحک و توافقی «رایگان» برای ایجاد تبعیت شخص کارگر، وضعیتی که در آن با توجه به این‌که کالای نیروی کار کیفیتی است که بیش از هزینه‌اش ارزش مصرفی تولید می‌کند، مبادله‌ی غیرهم‌ارزها (دستمزد در ازای کار اضافی) رخ می‌دهد.

توافق آزاد بین اراده‌های برابر ابزار تسلط طرف قوی‌تر قرارداد است. فلسفه‌ی سیاسی مدرنیته برابری اولیه‌ی انسان‌ها را به رسمیت می‌شناسد و دولت را جایگاهی می‌داند که برابری صوری افراد را تعیین می‌کند چرا که این نیاز فوری رژیم اقتصادی بورژوازی برای گردش آزاد کالاها و تشکیل بازار کار بود. برابری صوری که با پول (هم‌ارز عام ثروت) و قانون بیان می‌شود، میانجی بنیادی جامعه است. بنابراین

هم‌ارزی همه چیز را به ارزش مبادله تبدیل می‌کند. مارکس ثابت کرد برابری صوری از طریق گردش هم‌ارز عام ثروت (پول)، که وسیله‌ای برای انباشت ثروت و بازتولید روابط اجتماعی سرمایه است، نابرابری را تشدید می‌کند. آنتونیو نگری می‌نویسد: «هرچه برابری صوری در قالب بازار، پول و قانون بیش‌تر شود، استثمار عمومی‌تر و لذا نابرابری واقعی‌تر می‌شود». با مبارزه‌ی طبقاتی در نظام سرمایه، مفهوم انتزاعی برابری در هم شکسته و به نیرویی عملی و مادی تبدیل می‌شود که برای ورود به تاریخ از قلمرو اسطوره خارج شده است.

قدرت سرمایه‌دارانه همیشه ماهیتی استبدادی داشته است، چرا که باید وجود انسان را در معرض نیاز به انباشت بی‌وقفه قرار دهد و تضادهای حل‌نشده را به زور از بین ببرد. با گذر از دولت رفاه به دولتی که استفاده‌ی سرمایه‌دارانه از بحران را دنبال می‌کند، سرمایه‌شکلی را که از دهه‌ی ۱۹۲۰ به خود گرفته بود، یعنی چرخه‌ی انباشت تیلوریستی-فوردیستی به همراه بازارهای ملی و سیاست‌های کینزی را رها کرده است. هر چه مقیاس هم‌کاری، بالاتر باشد قدرت سرمایه افزایش پیدا می‌کند، به‌طوری که «نیروی مولد اجتماعی کار» به نظر می‌رسد «ذاتاً نیروی مولد در اختیار سرمایه است». دولت بحران با استفاده از عدم توازن، سرکوب و سازمان‌دهی سازوکار مدیریت و فرمان‌دهی در بازار جهانی، نابرابری تأثیرگذاری بین طبقات ایجاد کرده است. با بحران دولت رفاه، دولت مجبور به کاهش هزینه‌های اجتماعی برای حفظ بودجه مطابق با الزامات قابل اطمینان و مورد نیاز بازارهای مالی است، رابطه‌ی وساطت بین دولت و پرولتاریا به پایان رسیده است و بدین ترتیب فقط یک گزاره‌ی ضروری مانده که معتقد است بازار مسیر طبیعی و خطاناپذیر برآورده کردن نیازهاست و نهادهای عمومی رفاه اجتماعی باید از بین بروند. از این رو حق هرگونه زندگی امن و منابعی که با ارزش‌های بازار سنجیده نشود، پایان می‌یابد. دولت از نقش کنترلی خود شانه خالی می‌کند چرا که باید سیاست‌هایش را تابع نیازهای انعطاف‌پذیر بازار کار و محدودیت‌های رقابت بین‌المللی قرار دهد. قاعده همانا حاکمیت الیگارش‌ی مالی و تنظیمات نابرابر بازتولید سرمایه‌داری است که سم رقابت‌های محلی را القا می‌کند. حاکمان جهان، صندوق بین‌المللی پول، بانک جهانی، جی هفت و صدها رهبر شرکت‌های فراملی و بانک‌ها منابع را کنترل و از دولت‌های ملی سرقت می‌کنند. مهار سیاست‌های مالی و پولی و تحمیل برنامه‌های «تعدیل ساختاری» بر کشورهای بدهکار به لطف قدرت‌های اقتصادی خصوصی صورت می‌گیرد.

در دیدگاه لنین رابطه‌ی روشنی بین فرسودگی توسعه‌ی سرمایه‌داری و گذار انقلابی وجود دارد. برای کارگرگرایی نومارکسیستی، این رابطه درون جامعه‌ی سرمایه‌داری جاری شده و سوژکتیویته‌ی طبقاتی قادر به

تحریک و جذب انرژی‌های عقلانی و تاییدکننده‌ی زندگی برای گذار انقلابی بود. اولویت این سوژکتیویته در رابطه با یک ساختار معین مادی، «شادی» (Felicità) بود که هم‌ریشه‌ی کلمه‌ی «باروری» (Fecondità) است و به نظر می‌رسد ارتباط نزدیکی با عمق وجود ما یعنی تعمیم شادی شخصی به شادی مشترک دارد. این امکانی برای سازگاری عشق به خویشتن و مشارکت در تمامیت اجتماعی، کمال‌جویی مدرن با کار بر روی خود در بستری از مشارکت در تولید و لذت از کالاهای مشترک بود. خلاقیت و آزادی با تصاحب جمعی نیروهای مادی توسط شهروندان-کارگرانی امکان‌پذیر شد که به‌طور ارگانیک متحد و مایل به گردآوری و به اشتراک گذاشتن خلاقانه‌ی علایق، استعدادها و نگرش‌هایشان بودند. فرایند خودارزش‌افزایی طبقاتی در دهه‌ی ۱۹۷۰، تا جایی که به بازتصاحب نیروهای گسترده‌ی اجتماعی و آگاهی از ضرورت نابودی نظام مزدی برمی‌گشت، شکلی از وجود بالقوه‌ی طبقه‌ای بود که دیگر به این نظام هیچ امیدی نداشت. برابری واقعی باید نتیجه‌ی روش جدید هم‌کاری در تولید باشد، برابری مادی در بازتصاحب جمعی دانش اجتماعی و در استفاده از ثروت اجتماعی نهفته است، برابری کمونیستی هم‌چون ساختمانی غنی و اجتماعی از تفاوت‌ها، توان ایجابی علیه هر آن چیزی است که سد راه رشد زندگی انسان است.

درک سوژکتیویته‌ی طبقاتی در دل تضادهای گشوده‌ی رابطه‌ی سرمایه و انتقالش به سطح بالاتر نظری باعث گسترش نفوذ نومارکسیسم شد. از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۶۰ این انتقال سطح بر اساس پیچیدگی و کیفیت رفتار دفاعی پرولتاریا، خود را در هویت توده‌ای جدید و نیروی مبارزی بازشناخت که قادر به شکستن هر تعادل و برنامه‌ریزی سرمایه‌دارانه است. تعیین فضاهای جدید برای بیان نیازهای وجودی، شناختی، هم‌یارانه و طبقاتی بر تمام روابط قدرت و بازتولید اجتماعی سرمایه تاثیر گذاشت. پرولترها با این احساس که خودخواهی تجاری مانند یک جریان زیرخاکی به درون جامعه بازتابیده می‌شود و هادی جریانی است انحرافی، در جست‌وجوی پوشش‌های جدیدی برای ارزش بخشیدن به وجودشان، درون و علیه ارزش‌افزایی سرمایه، بودند که گرایش داشت آن‌ها را به هستومندهایی «قابل برنامه‌ریزی» تبدیل کند. آن‌ها در برابر تقلیل موجودیت‌شان به کالاهای مزدی مقاومت و احساس می‌کردند خشونت سلطه‌ی سرمایه‌داری به سمت جهانی‌شدن گرایش دارد و شکلی از کسب و کار را به کل جامعه تحمیل می‌کند. «ساخت و ساز فراگیری کل سیاره را در برمی‌گیرد و درونش دژهای انحصاری طبقه‌ی حاکم به همراه تعطیلات و پاداش برای زیردستان‌شان ایجاد می‌شود اما برای دیگران بیابانی مصنوعی رشد می‌کند» (رومانو مادرا). آن‌ها خشونت حاصل از نابرابری، ظرفیت از هم گسیختگی و پراکندگی طبقاتی، گسترش اجتماعی تولید

چندملیتی و خودکار سرمایه، تشدید استثمار با «خودفعال سازی» کارگران یعنی خودمدیریتی فرایندهای استثمار، سلطه‌ی خودسرانه‌ی اتوماسیون و خشونت اجتماعی و انتزاعی انباشت پول در قانون بت‌وارگی سرمایه را احساس می‌کردند.

از «جامعه‌ی برنامه‌ریزی شده» تا پسافوردیسم

همان‌طور که گفتیم نومیاریسم یک علم آنتاگونیستی با توجه به پروژه‌ی سرمایه‌داری جدید و جامعه‌ی «مرفه» فوردیستی است. رژیم کارخانه به «زندگی مشترک انسان‌ها» گسترش می‌یابد و تمامیتی ارزش‌افزا تلقی می‌شود و دارای مفصل‌بندی پیچیده‌ای است که عقل اجتماعی و علم را تابع خود کرده و ایدئولوژی شخصیت طبیعی و ضروری تقسیم طبقاتی را توسعه داده است. در «جامعه‌ی مرفه» هر بُعدی از زندگی اجتماعی بخشی از منطق و کارکرد کارخانه‌ی اجتماعی است. این «ترکیب فعالیت اجتماعی، نقش تولیدکننده را بر عهده گرفت» (مارکس). شرکت سرمایه‌داری جدید که کارگر را از محصول و توانایی کنترل بر فرایند تولید جدا می‌کند، مرکز تصمیم‌گیری محیط‌های اقتصادی-اجتماعی و فرهنگی معرفی شد، ارگانیزی که نهاد «تمدن» و «رشد شخصیت» کسانی است که در آن‌جا کار می‌کنند و شالوده‌ی جامعه و سوژه‌ای که باید فعالانه در برنامه‌ریزی عمومی مشارکت کند.

نومیاریسم به طور علمی ثابت کرد سرمایه:

- با فرمان خود شرایط پرولتری را به کل کار اجتماعی گسترش می‌داد. در عینیت توسعه‌ی اقتصادی از سوژکتیویته‌ی تحت سلطه‌اش تقلید می‌کرد ولی با این حال مجبور بود بی‌وقفه با سوژکتیویته‌ی آنتاگونیستی طبقه‌ی کارگر مثل امتناع از تکه تکه شدن، اعتصاب ناهم‌زمان گروه‌های مرتبط کارگری، کاهش آهنگ کار و... مقابله کند.
- فناوری با افزایش بی‌کاری گسترش یافت و تکثیر مشاغل انگلی، خدماتی و غیرمولد اجتماعی تلاشی برای جبران بی‌کاری بود. با استفاده‌ی نظام‌مند، فراگیر و وسیع از رسانه‌های جمعی روح انسان‌ها را تسخیر کردند. رسانه به‌عنوان عامل الهام‌بخش، حامی و تحقق زندگی همگانی درک شد.

تحقیقات نومیاریسمی با هدف شناخت سوژکتیویته‌ی برنامه‌ریز سرمایه که دیگر با فرهنگ سنتی بورژوازی قابل شناسایی نیست، انجام شد. با اعلام «مرگ ایدئولوژی‌ها» این سوژکتیویته درون قدرت فناوری، مالیه و ارتباطات جای دارد. در کارخانه‌ی اجتماعی، کارکرد هر بخش در راستای نظام کلی انباشت

سرمایه‌دارانه است که ابتدا بر استثمار نیروی کار زنده (ثبیت شده در ساختار عمومی تولید) و سپس بر فعال‌سازی نیروی کار انباشته از طریق استثمار کار اجتماعی زنده استوار است. این فرایند تا جایی است که سلطه‌ی سرمایه‌داری، چهره‌ی جامعه را به چهره‌ی استثمار تبدیل کرده است. اسطوره‌ی هماهنگی و قرارداد بر اساس برابری طرفین با نیاز شرکت به‌عنوان تولیدکننده‌ی ارزش‌های مشترک کارفرمایان و کارگران ترکیب شد. مشروعیت اجتماعی کارآفرین به‌عنوان قهرمان نوآوری (پنهان‌سازی تحمیل هزینه‌های خارجی و اجتماعی به جامعه) و استفاده از دستگاه ایدئولوژیک جامعه‌ی توده‌ای این امکان را فراهم کرد تا جست‌وجوی حداکثری سود مثبت تلقی شود و کارکرد اجتماعی شرکت تجلیل شود.

با توجه به این که سازوکار بازار قادر به ایجاد تعادل در توسعه نیست، تصمیم‌گیری سرمایه در «جامعه‌ی برنامه‌ریزی شده» تمایل به فرار از شکل‌های متعارف بازار با هدف سرمایه‌گذاری در قلمروی اختیارات عمومی دارد. سرمایه فراسوی قلمرو تولید و روابط مبادله نیاز به برنامه‌ریزی و سرمایه‌گذاری درون جامعه دارد. پیش‌تر یک مفهوم متعارف از اقتصاد سوسیالیستی به وجود آمده بود، طرحی که در معنای مارکسیستی بیانی از خلاقیت جمعی کار بود که فرمان‌شی‌وارگی را لغو می‌کرد و از عقلانیت اقتصادی از نوع اجتماع-هم‌کاری استفاده می‌کرد. این طرح برای غلبه بر هرج و مرج بازار مجموعه‌ای از ارگانیک از ابزارهای مداخله‌ی عمومی بود تا استفاده‌ی اجتماعی و توزیع منطقی تمام ثروت صورت بگیرد و از اتلاف و عدم تعادل منابع جلوگیری کند. اصل برنامه‌ریزی اقتصادی که در قرن نوزدهم در جریان حمله‌ی سوسیالیستی به نظام بازار آزاد و عواقب وحشتناک اجتماعی‌اش به وجود آمد، بعدها توسط انقلاب بلشویکی که اولین طرح دولتی را پایه‌گذاری کرد، به خدمت گرفته شد و مبنایی برای ملی-اجتماعی‌سازی ابزار تولید و آزادی چندجانبه‌ی تولیدکنندگان منفرد شد. اصل برنامه‌ریزی را به دنبال بحران بزرگ ۱۹۲۹ و پس از جنگ جهانی دوم و تجربه‌ی توسعه‌نیافتگی به صورت‌های به کار گرفتند:

- در کشورهای سرمایه‌داری با هدف تضمین تعادل اجتماعی، عقلانی‌سازی و تحکیم ساختار قدرت سرمایه‌داری به خدمت گرفته شد.

- در کشورهای توسعه‌نیافته که به تازگی از استعمار رها شده بودند، با هدف ترویج و اداره‌ی پیش‌رفت اقتصادی و اجتماعی مطرح شد.

برای سرمایه این طرح با هدف برنامه‌ریزی سود در همه‌ی سطوح و توانایی دولت برای تنظیم چشم‌انداز توسعه و ترکیب مجموعه‌ای از روابط باثبات تولیدی ضروری بود. مشکل سیاست برنامه‌ریزی در رابطه‌ی عنصر اجبار با عنصر اجماع و مشارکت نهفته است و لذا نیازمند مذاکره‌ی دائمی، دست‌کاری روانی و

اطلاعاتی و ارجاع اختیارات نمایندگی به نهادهای میانجی‌گر است (شرکت‌ها، اتحادیه‌ها، مقامات محلی). دولت برنامه‌ریز سرمایه‌داری جدید، تصور یک تکنوکراسی برنامه‌ریز با روشی پویا برای تنظیم واقعیت‌های اقتصادی بود یعنی قدرتی از تکنسین‌ها در فرایندی که علم و فناوری را عوامل اصلی توسعه‌ی عمرانی می‌داند. تکنوکرات‌ها از سن سیمون به بعد در قامت کشیش‌های عصر جدید و انسان‌شاد ظاهر شدند، اما به مرور با علم و فناوری که به شکلی ارگانیک به خدمت توسعه‌ی سرمایه‌داری درآمد، استقلال و بی‌طرفی خود را از دست دادند. با بیرون راندن «ایدئولوژی» از قلمروی سیاست، خصلت سیاسی و جانب‌دارانه‌ی دانش علمی-فنی آشکار شد؛ در واقع وظیفه‌ی تکنوکرات حفاظت از کارکرد شرکت بود. تکنوکراسی که با برنامه‌ریزی شناخته می‌شود، محتوای متناقض سازمان‌دهی سرمایه‌دارانه‌ی تولید را نادیده گرفت.

بدین ترتیب دولت به‌مثابه‌ی کنترل‌گر نابرابری‌های ذاتی توسعه‌ی سرمایه‌داری، میانجی‌درگیری‌های طبقات اجتماعی و بخش‌های تجاری و گروه‌های فشار، مفهوم جدیدی پیدا کرد: دولت سوژه‌ی مذاکره برای تعریف مدیریت توسعه‌ی اقتصادی شد. ظرفیت مداخله‌گری سیاسی به‌طور فزاینده‌ای در دولت متمرکز شده بود چرا که بازی‌گر و ضامن فرایند مذاکره بود. نهادهای دولتی برای مثال در ایتالیا (صندوق کمک به جنوب) برای مدیریت عمومی عدم‌تعادل ساختاری سرمایه‌داری ایجاد شده‌اند. برنامه‌ریزی ملی در چارچوبی جهانی عمل می‌کرد و طرحی برای استفاده از منابع کشورهای مختلف بود که تصمیمات مراکز منفرد را به هم وصل می‌کرد. سندیکاها به‌عنوان کارگزاران قرارداد و عرضه‌کننده‌ی خدمات مستقیم و غیرمستقیم به کارگران و منافع عمومی برای توسعه‌ی اقتصادی و «پیش‌رفت دموکراتیک» معرفی شدند. آن‌ها تلاش کردند طبقه‌ی کارگر را در راستای پیش‌رفت مدنی و اجتماعی کشور به رسمیت بشناسند و هژمونی طبقه‌ی کارگر را در برنامه‌ریزی سیاسی گنجانند. با اشتغال گسترده و تغییر توازن قوا در بازار کار در دهه‌ی ۱۹۶۰، سندیکاها موفق شدند دستمزدها را افزایش دهند.

دولت برنامه‌ریز طبق مدل کینزی باید سازوکار انباشت سرمایه را عقلانی و چرخه‌ی اقتصادی بازتولید گسترده‌ی سرمایه را تنظیم می‌کرد. دولت باید محرک تقاضای جهانی، تولید و تبدیل پول توسط قدرت مرکزی و تقاضای مازاد ایجاد شده در سطح بالاتری از تولید کلی می‌شد. دولت برنامه‌ریز بین سرمایه-کار برای تضمین تداوم ارزش‌افزایی کلی سرمایه (مجموع سرمایه‌های منفرد) وساطت می‌کرد. این دولت بین وظیفه‌ی عقلانی‌سازی هرج و مرج اجتماعی و تحمیل مقتدرانه‌ی نظم سرگردان بود، این که کدام سوژه‌ها را می‌توان به شکلی نظام‌مند ادغام کرد و کدام را نه. وظیفه‌ی دولت برنامه‌ریز بازآفرینی مستمر زیرساخت‌ها

یعنی «شرایط عمومی و مادی تولید»، شرایط فنی-علمی و مداخله در شرایط مادی و ایدئولوژیکِ بازتولید نیروی کار (انعطاف‌پذیری، سازگاری با ناامنی و...) و حفظ «ارتش ذخیره‌ی صنعتی» ثابت بود.

هزینه‌ها و کسری بودجه وابسته به کنترل بازه‌ی زمانی بود و به‌طور سوپژکتیو تعیین می‌شد، به عبارت دیگر تبدیل پول به سرمایه وابسته به همکاری سرمایه‌داران و کارگران در یک بازه‌ی زمانی بود، این دو حاملان منافع مشترک و شرکای رشد یک‌دیگر در نظر گرفته می‌شدند. همه‌ی این موارد بستگی به همکاری داشت که همواره به سمت نقاط جدید تعادل تنظیم می‌شد. دولت کینزی از این برنامه هم‌چون ابزاری برای سازمان‌دهی رضایت استفاده کرد و خود را نماینده‌ی آن دسته از منافع اجتماعی و سیاسی معرفی کرد که نمی‌توان آن‌ها را میانجی‌گری کرد و بوسیله‌ی دستگاه‌های اداری (سازمان‌ها) در پی کسب رضایت و تامین منافع بخش‌های مختلف در راستای حفظ نیازهای مالکیت و قدرت شرکت‌های بزرگ و گروه‌های خاص اقتصادی بود. علاوه بر این سهم فزاینده‌ای از هزینه‌های عمومی را به نفع سود سرمایه‌ی خصوصی از طریق مالیات بر درآمد طبقه‌ی کارگر جابجا کرد (خدمات مستقیم و نقل و انتقالات مالی به مشاغل، معافیت‌های مالیاتی، خرید کالا). دولت برنامه‌ریز چهره‌ای «شبان‌ی» داشت، مانند برنامه‌ی کسی که افراد پراکنده را جمع و به سرزمین موعود (اشتغال کامل، رفاه عمومی) راهنمایی می‌کند، این دولت با «خیرخواهی» دائمی، تضادها را تنظیم و تغذیه و سلامت «گله‌ی» خود را تضمین می‌کرد.

اما ادغام «عناصر اجتماعی» باعث شکنندگی سازوکار برنامه‌ریزی شد، اگر یک عنصر نمی‌توانست دست‌کاری شود، خطر ایجاد گسست را در پی داشت. در واقع مبارزات توده‌ای از اواسط دهه‌ی ۱۹۶۰ سازوکار برنامه‌ریزی را به‌عنوان پروژه‌ای برای تعادل دائمی جنبش‌های اجتماعی در بحران قرار داده بود. یک سوپژکتیویته‌ی طبقاتی و بیرونی نسبت به انباشت سرمایه پدید آمد که برای داشتن زمان و درآمد مناسب مصمم بود. علاوه بر این، جامعه‌ی مدنی پیچیدگی‌هایی پیدا کرده بود که کم‌تر شناخته و برنامه‌ریزی می‌شد و دیگر نمی‌شد آن را با جامعه‌ی توده‌ای بورژوازی شناسایی کرد. دولت برنامه‌ریز زمانی وارد بحران شد که از اواسط دهه‌ی ۱۹۷۰ جامعه‌ی «پسا صنعتی»، جامعه‌ی کازینویی، جامعه‌ی خطر و عدم قطعیت و لاس و گاس تجربه‌ی «جهانی» حاکم شد. جامعه‌ای که همه باید در کمپین‌های تبلیغاتی و «سرگرمی»، «هم‌کاری» داشته باشند. تجارتی که در آن انسان‌ها به نحوی عمل می‌کنند که گویی در حال کار هستند. اصطلاح «پسا صنعتی» دارای ویژگی‌های زیر است:

- انعطاف‌پذیری در سازمان‌دهی کار (نظام‌های مدولار، شبکه‌ای و جزیره‌ای با کارگران چند منظوره) با توجه به بازار (شرکت‌ها تقاضای در حال تغییر بازار را دنبال می‌کنند) و کار (خرید نیروی کار با قابلیت کار بیش‌تر و اشتغال کم‌تر).
- تمرکززدایی تولید که قدرت سرمایه را در برابر دولت افزایش می‌دهد و به شرکت‌ها اجازه می‌دهد تا از منابع و عوامل تولید با کم‌ترین هزینه‌ی جهانی و در جایی که نیروی کار سازمان‌یافته ضعیف است، استفاده کنند.
- تمرکز کنترل توسط مراکز مالی جهانی. این مراکز فعالیت‌های تولید، تحقیق و توسعه را هماهنگ و کنترل می‌کنند در حالی که هم‌چنان از مزایای زیرساخت‌های فنی، اجتماعی، سیاسی و قانونی دولت برخوردار هستند.
- فشردگی چند جانبه‌ی فضا-زمان سرمایه‌داری که گسترش و سرعت فرایندهای اقتصادی را تسهیل می‌کند. این فرایندها در شبکه‌ی جهانی تراکنش‌ها و تحت کنترل شبکه‌ی انعطاف‌پذیر فناوری اطلاعات و ارتباطات مالی میسر است و به اشکال جدیدی از ارتباطات، حمل و نقل و اعتبار نیاز دارد. فناوری در سرعت بخشی نقشی استراتژیک ایفا می‌کند.
- فروپاشی وحدت فضا-زمان در سیاست و اقتصاد که ویژگی مراحل قبلی توسعه‌ی سرمایه‌داری بود و باعث از بین رفتن کنترل نهادها و جوامع ملی بر محیط اقتصادی و فرااقتصادی می‌شود.
- تغییر در کیفیت کار که به‌طور فزاینده‌ای بی‌ثبات، پاره‌وقت و با توجه به تغییرات شرایط بازار، متغیر است. تنظیم مجدد روز کاری برای دستیابی به حداکثر انعطاف‌پذیری و تشدید کارایی صورت می‌گیرد (مانند شیفت‌های سیار، در دسترس بودن کارگر خارج از ساعات کاری و..).
- شکل جدیدی از سرمایه‌داری جهانی که در آن هویت شرکت‌ها و محصولات به وضوح به یک کشور خاص دلالت ندارد.
- فرهنگ پراکندگی که با دگرگونی‌های اجتماعی-اقتصادی همراه شده و با ایده‌ها و حساسیت‌های «پسامدرن» مشخص می‌شود. (نمایش، شبیه‌سازی، هویت‌های منفصل به جای شخصیت‌های منسجم، پایان کلیت و تاریخ، از دست رفتن چشم‌انداز هم‌بستگی، آشفستگی فضا-زمان و زبان‌ها و

باورها، بازی ناب تفاوت‌ها، جشن بی‌ثباتی، بی‌بنیادی، تمیزه‌شدن بازاری، اخلاق موفقیت فردی و...).

- شکاف طبقاتی حادثتر، خشن‌تر و مشهودتر همراه با پایان وحدت فضا-زمان شرکت فوردیستی که طرفدار انجمن‌ها و ارتباط بین کارگران بود.

- رباتیزه شده زندگی و غوطه‌وری کامل در تکرار وسواس‌گونه‌ی پیام‌های تبلیغاتی که تحت نام «سرگرمی» پنهان شده است.

تحلیل نومارکسیستی سناریوی پساوردیستی نظمی تجزیه شده و تصادفی را ترسیم کرد. جهانی تک‌بعدی از مواجهات احتمالی افراد غیراجتماعی و با نقش‌های تصادفی، جایی که هیچ معنی واقعی و عمیقی وجود ندارد و تشخیص توهم از واقعیت غیرممکن شده است. سناریویی که با استراتژی‌هایی مانند افزایش حداکثری انعطاف‌پذیری و تلاش برای برون‌سپاری هزینه‌ها مشخص می‌شود و زیرساخت‌هایی که برای کرامت انسانی ضروری‌اند مانند آموزش و مراقبت‌های بهداشتی را می‌فرساید (مثلاً با کاهش بار مالیاتی)، لذا ارائه‌ی طرح و برنامه برای پیچیدگی این بدن اجتماعی، غیرممکن است. انعطاف‌پذیری، پراکندگی، بی‌ثباتی و فقدان معانی اجتماعی که قادر به ایجاد هم‌بستگی باشند، توان برنامه‌ریزی برای آینده را تضعیف می‌کند. دولت در میانجی‌گری بین بازار و جامعه، کاهش تضادهای طبقاتی، حاکمیت بر منابع، ادغام طبقه‌ی فرودست و ارائه‌ی رهنمود ناتوان شده و گسترش تضاد لاینحل بین کمبود زمان فردی و میل پایان‌ناپذیر ناشی از نمایش کالا، افق سیاسی ارگانیک را ناممکن ساخته است.

برنامه‌ی سیاسی سرمایه‌داری جدید برای ایجاد «جامعه‌ی برنامه‌ریزی‌شده» تحقق نیافت. این سیاست با استراتژی‌های سرمایه‌های منفرد هم ناسازگار بود که بدون محدودیت در جست‌وجوی تسهیلات جدید بازار هستند و بخش بزرگی از هزینه‌های عمومی را از روی دوششان برداشته‌اند. پیچیدگی پدیده‌ها در حال شکستن به چند قطب تصمیم‌گیری و بدون مرکزیتی وحدت‌بخش بود. مرکزیتی وجود نداشت که بتواند همه‌ی این پیچیدگی را با هم درک کند. دولت دیگر نمی‌توانست از هزینه‌های عمومی برای بازتولید مضاعف سرمایه و کالای نیروی کار استفاده کند. در افقی که بازار مطلق حاکم است شکلی از آنارکو کاپیتالیسم ظهور کرد یعنی هرکس می‌تواند فردی یا گروهی، ارزش‌هایش را در چارچوب رقابت آزاد و قراردادی ایجاد کند و آن ارزش‌های متفاوت، آزادانه در بازار رو درروی هم قرار گیرند. در آنارکو کاپیتالیسم، جامعه و حقیقت ناشی از مسابقه‌ی آزاد سبک‌های زندگی و نظام‌های ارزشی رقیب است. ساختار اجماع در دولت رفاه به‌عنوان دولتی که به مشکل خیر عمومی با مذاکرات سیاسی، توزیع درآمد و اتحاد با سندیکاها

می‌پرداخت، وارد بحران شد. علاوه بر این دولت ملی با بخش پیشروی سرمایه‌داری مواجه بود که در ابعاد چندملیتی عمل می‌کرد و اصل تنظیم‌کننده‌اش تحرک بین‌المللی منابع مالی و گریز از امکان مداخله‌ی عمومی است. دولت به‌طور فزاینده‌ای به تصمیمات مراکز قدرت چند ملیتی وابسته بود که برای مثال کاهش هزینه‌های عمومی را بر مقامات ملی تحمیل می‌کرد. دولت بحران زمانی متولد می‌شود که از یک سو خود را محدود به حمایت از بازتولید طبقات و توازن قدرت در اقتصاد کند و از سوی دیگر، جریان پول-سرمایه را به سمت شرکتهایی افزایش می‌دهد که قادر نیستند متغیرهای جامعه‌ی مدنی را اداره کنند و عقلانیت بخشند.

با بحران دولت برنامه‌ریز، قدرت سیاسی هم‌چنان باید محیطی مساعد برای کسب و کار ایجاد می‌کرد (زیرساخت‌ها، نیروی کار مطیع و بدون سازمان، مقررات‌زدایی از روابط استخدامی، بودجه‌ی عمومی برای تحقیقات با اهداف خصوصی) و پیچیدگی محیط را با تعریف برخی از احتمالات و حذف برخی دیگر کاهش می‌داد. قدرت سیاسی قادر به رویارویی با بی‌نظمی ناشی از «قوانین» بازار نیست بلکه حامی انعطاف‌پذیری نیروی کار از طریق ظهور و تکثیر پساפורدیستی شرکت‌های شبکه‌ای، مدولار و کارآمد است که با یک‌دیگر هم‌زیستی دارند. با تکه‌تکه شدن تولید به واحدهای کاری مختلف، زنجیره‌ی فرمان‌دهی شرکت مادر، در امتداد مجموعه‌ای از سلسله‌مراتب رسمی و غیررسمی، بین مشتریان، تامین‌کنندگان و پیمان‌کاران، هم‌کاری هماهنگ و پیوسته، تدارکات فراملی و غیره قرار می‌گیرد. برای سرمایه از سرگیری کنترل نیروی کار و توانایی‌اش برای توسعه‌ی هم‌کاری‌های تولیدی و اجتماعی در خطر بود. پس دیگر نیازی به دولت برنامه‌ریز نبود. در واقع شبکه‌های قدرت‌مند و متمرکز، به سرمایه اجازه می‌دهد تا پایگاه‌های اطلاعاتی را به انحصار معیارهای خود درآورد و جریان‌های مالی را به‌صورت متمرکز مدیریت کند. داده‌های بین‌المللی در شبکه‌های تولید، حمل و نقل و تحقیق در جریان است و استثمار «سرمایه‌ی هوش‌مند» در فرآیند کار را مدیریت می‌کند. شبکه‌هایی که چهره‌های گوناگون کاری از کارگاه‌های صنعت‌گران و متخصصان تا تعاونی‌های اجتماعی، اشکال جدید خوداشتغالی و مستقل‌کاران نسل دوم را شامل می‌شود (به تعبیر سرژیو بولونیا). در جامعه‌ی کامپیوتری و رباتیزه شده، شبکه‌های اطلاعاتی خودگردان فعال است و فرایند کاری بوسیله‌ی کنش ارتباطی به هم‌کاری اجتماعی تفویض می‌شود. علاوه بر این در حالی که رابطه‌ی کارگر و مدیریت وابسته به نوسانات بازار و انقیاد مستقیم و شخصی است، شرکت، جولانگاه ارزش‌هایی است که باید به اشتراک گذاشته شوند تا به یک بدن واحد و متحرک توسط یک «من مشترک» تبدیل شود.

با این حال در دهه‌ی ۱۹۷۰ و ظهور پساوردیسم، سوژکتیویته‌ای تجلی پیدا کرد که در کدهای پساوردیستی کالا و پول یعنی جهانی که در آن همه چیز به «کمیت» قابل تقلیل است، ادغام نمی‌شود چرا که پیش‌تر گفتیم یک سوژکتیویته‌ی حامل «نیازهای رادیکال» و معانی غیرقابل بیان در سرمایه‌داری است که می‌خواهد خودتعیین‌گر باشد و زمان آزاد بیش‌تری برای استفاده در اوقات فراغت داشته باشد. شرایط پساوردیستی اجتماع خانوادگی را متلاشی می‌کند، خانواده به‌طور فزاینده‌ای به دلیل بالا رفتن هزینه‌های اجتماعی، گسترش و شدت کار، کاهش استانداردهای زندگی و بار بیش از حد وظایف از عهده‌ی اجتماعی شدن انسان‌ها بر نمی‌آید، اما پدیدارشناسی «زیست‌جهان» (lebenswelt) و قلمروهای دیگری از روابط و تجارب زنده به وجود آمده است. آن‌ها نوعی از زندگی را حفظ می‌کنند که از بت‌وارگی و سرگرمی‌های بی‌روح که مستلزم تأمل نیست، اشباع نشده و هدف‌های دیگری غیر از شرایط مبادله‌پذیری در بازار را ایجاد کردند. کارکرد نمادین-ایدئولوژیکی که ضامن وفاداری توده‌ها به نظام لیبرال-سرمایه‌داری است دچار بحران شده و در سطح دولتی تمایلات اقتدارگرایانه برای تنظیم اداری بازتولید اجتماعی نیروی کار تأیید می‌شود. اقتدارگرایی همانا توسعه‌ی دولت‌نظارتی و ضامن تداوم ایدئولوژی جهانی زایش پول از پول است و انسان‌هایی را که شرط خلق پول-سرمایه از کار هستند، تابع شرایط انباشت می‌کند.

در مواجهه با این دگرگونی پساوردیستی جامعه و نهادهای عمومی، پراتیک نظری نومارکسیستی:

- مبارزه‌ی طبقاتی دهه‌ی ۷۰ را هویت خودآیین کارگری (هویت جمعی که با خود در تضاد قرار دارد) برای غلبه بر سرمایه و طبقات اجتماعی و نوعی جهش تمدنی تفسیر کرد.
- تقدم دیالکتیک را در نظریه حفظ کرد اما گرایش را در فرایندی بدون سوژه‌شی‌واره نکرد. از طریق بررسی نیازها و رفتارهای پرولتری، قلب تاریخی و انضمامی را به تحلیل منطقی-دیالکتیکی اضافه کرد.
- تفسیری از انقلاب و حزب را گسترش داد که در دگرگونی‌های ساختاری سرمایه فرصتی برای تجمیع بحران، سازمان‌دهی سیاسی، نیاز به کمونیسم و رهایی دانش علمی می‌بیند.
- مبارزه برای تصاحب را دگرگونی جمعی شیوه‌ی تولید دانست که از مسیر افول «قانون ارزش» و تأیید نیازهای انضمامی طبقه می‌گذرد و در تضاد با تقلیل یافتگی خودسرانه در انتزاع تولید است. در نومارکسیسم ماریپیچ توسعه-بحران، شیوه‌های تصاحب کار زنده، تعمیم ارزش مبادله به روابط اجتماعی و کاهش ارزش نیروهای مولد تحلیل شد. تاریخ سرمایه، تاریخ برابر نهاد زنده‌ی پرولتاریا در فرایند ساخت آگاهی استراتژیک طبقاتی، تاریخ بازترکیب‌بندی سیاسی برای مبارزه‌ای است که محدود به واکنش به

تضادهای سرمایه نیست بلکه آگاهانه بحران سیاسی را بوجود می‌آورد و نقد بت‌وارگی، استثمار و از خودبیگانگی درون پروژه‌ی قدرت است. تاریخی بودن نیازها در جامعه به تاریخی بودن شیوه‌های سازمان‌دهی تولید بستگی دارد.

ماریو ترونٹی از سال ۱۹۶۱ تاریخ مبارزات کارگری را طرف فعال پوشش تصاحب سرمایه‌دارانه دانست که در طی آن کار زنده همواره نه به‌عنوان یک کالای ساده بلکه به‌عنوان «نا سرمایه» با سرمایه تضاد داشته است. کار معیار ارزش، «نیروی محرک سرمایه» و «بنیان پویای آن» است، چرا که طبقه‌ی کارگر، شرط سرمایه و بر روابط سرمایه‌دارانه مقدم است. سرمایه می‌خواهد از مخالفت نیروی کار و خلق ارزشی خودآیین از معیار سرمایه، جلوگیری کند. مبارزات کارگران پاسخی است به تجربه‌ی زمان کار به‌عنوان تجربه‌ی سلب‌مالکیت از زندگی و اوقات فراغت، که دیگر زمانی فرعی برای بازتولید نیروی کار مزدی نیست بلکه هم‌چون ثروت روابط و نیروی خلاق وجود دارد. سرمایه در ابتدا ارزش مصرفی نیروی کار منفرد را به‌عنوان کار مجرد در نظر می‌گیرد و تصاحب می‌کند، سپس با تبعیت واقعی کار انضمامی در کار مجرد، ارزش مصرف هم‌کاری کار اجتماعی کلی، خرد اجتماعی و جمعی را تصاحب می‌کند. اعمال قدرت سرمایه‌دار همان کنترل کار زنده توسط کار مرده (پول، ماشین‌آلات و...) است. شرط حفظ سلطه‌ی سیاسی سرمایه، بستن مسیر آنتاگونیسم طبقاتی در بازی‌های رقابتی اقتصاد و نگه داشتنش در محدوده‌های مذاکره‌پذیر روابط سرمایه‌دارانه است تا نیازها کارکردی از عقلانی‌سازی توسعه باشند. سرمایه همیشه در تلاش است تا تمام منابع اجتماعی را در زمان کار سازمان‌دهی کند. با پسافوردیسم و تحت فشار مبارزه‌ی طبقاتی، سرمایه به سوی جهان‌شمول کردن ایدئولوژیک منافع انحصاری خود پیش رفت اما مجبور شد نقاب «مترقی» را کنار گذاشته و نقاب جهانی‌سازی مالی وال استریت، نقاب سرخوشی ایدئولوژی «لذت‌جویی» را به صورت بزند. این نقاب به تخیل اجتماعی حمله‌ور می‌شود و ایدئولوژی‌ای است که ارزش ذاتی کالا برایش نویدبخش شادی است. نقاب یک نظام اقتصادی است که پویایی‌اش بر تولید نشانه‌هایی استوار است که ادراک و دانش را شکل می‌دهند. روابط انسان‌ها فقط می‌تواند در قالب تجارت تعریف شود و انرژی آرزوها به مسابقه‌ای بی‌وقفه برای برنده شدن، در خدمت همیشه دویدن و سریع تر دویدن منتقل شود.

زیست - قدرت

نومارکسیسم، خود را به زمان حال افکنده و به موضوع قدرت در شاخه‌های وسیع آن پرداخته است. قدرت به‌مثابه‌ی افقی از زندگی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که مهم‌ترین تاثیرش رابطه‌ی نامتقارن و اجباری

است. بین انسان‌ها یک رابطه‌ی «مجموع صفر» برقرار است که تسلط مثبت یکی با انقیاد منفی دیگری مطابقت دارد، آن‌ها وادار به رفتار مورد نظر سوژه‌ی مسلط می‌شوند چرا که دارای منابع (ثروت، قدرت، دانش) برای تعیین رفتار دیگران است.

قدرت مانند انواع خاصی از گفتمان، عمل و نفوذش را درونی می‌کند، خود را به‌عنوان یک ضرورت عینی و بیان‌نظمی شکست‌ناپذیر جلوه می‌دهد، یک رابطه‌ی قدرت مانند یک رابطه‌ی سازمانی عمل کرده و می‌خواهد خود را با اهداف سازمانی توجیه کند. گفتیم در شکل‌دهی تاریخی سرمایه‌داری جدید، سرمایه در حالی که نیاز به استثمار هیولای پرولتاریا را حفظ می‌کند خود را یک کنش‌گر تمدن‌ساز جا می‌زند. بازی‌گری قدرت‌مند که نهادهای عمومی و سوژه‌های جامعه‌ی مدنی باید در خدمت آن عمل کنند، سرمایه با ضرب‌آهنگی دیالکتیکی حرکت می‌کند و تضادهای ایجاد شده را علت پیش‌رفت کنترل کلی‌اش می‌سازد.

در ادامه‌ی تحلیل پویایی روابط قدرت، نومارکسیسم با اندیشه‌ی میشل فوکو مواجه شد. در دیدگاه فوکو قدرت در بالا مستقر نیست بلکه به شیوه‌ای «میکرو فیزیک» و در هر لایه از درون جامعه نفوذ می‌کند. قدرت فقط سرکوب و ممنوعیت نیست بلکه حقیقت و دانش را نیز تولید می‌کند و از طریق فعالیت‌های مختلفی که بدن، ذهن، مکان، زمان و تمایلات جنسی را درگیر می‌کند، گسترش می‌یابد. تاثیرگذاری قدرت در کثرت روابط نامتقارن و نیروهای پراکنده در جامعه نهفته است.

در دیدگاه نومارکسیسم، تعدد روابط انقیاد ریشه در یک منبع سلطه دارد: جامعه توسط سرمایه تسخیر شده است. اقتصاد بدن اجتماعی در سرمایه‌داری باید بر اساس «قوانین» بازار سازمان‌دهی شود، هدف، قراردادی کردن زندگی مشترک و خصوصی‌سازی همه‌ی قلمروهای زندگی است، «بازاری کردن، رقابت‌پذیر شدن و نهایتاً شرکت را می‌توان قدرتی نامید که جامعه را شکل می‌دهد» (فوکو). نومارکسیسم مفهوم زیست‌قدرت فوکو را پذیرفته که موفقیت آن مرهون نظم و نقش هژمونیک است که «علوم زنده» (زیست‌شناسی، مهندسی ژنتیک...) بازی می‌کند، کافی است تنها به فراگیر بودن استعاره‌ی ویروس فکر کنید. فوکو می‌نویسد: «انضباط بدن و تنظیمات مربوط به جمعیت، دو قطبی هستند که سازمان‌دهی زندگی توسط قدرت حول آن‌ها شکل گرفته است». زیست‌قدرت از وضعیت حیاتی همه‌ی شهروندان آگاه می‌شود (درآمد، زمان کار، شرایط سلامتی، احساس هم‌کاری اجتماعی و...). زندگی (بهداشت، تغذیه، تولید مثل و...) با هدف تقویت عملکرد و قابلیت دست‌کاری، عرصه‌ی اعمال قدرت شده است.

زیست‌قدرت با اراده‌ای سیاسی برای تصحیح تمایلات خطرناک انسان، انضباط و افزایش کارایی عواطف و بدن آغاز شد تا اینکه به جامعه‌ی سرمایه‌داری توده‌ای رسید که هم‌سان‌سازی از طریق مصرف، نمایش و کد کالا اتفاق می‌افتاد و با آشکار شدن «فناوری اطلاعات دامنه»، فناوری‌ها شخصیتی استراتژیک به خود می‌گیرند (دست‌کاری کد ژنتیکی، پیوند انسان و سایبرنتیک، دست‌کاری تخیل و تجربه و...). مقررات ژنتیکی (باز ترکیب دی‌ان‌ای)، کنترل نظام‌های اطلاعاتی، ثبت اختراع ماده‌ی زنده و «آفرینش واقعیت»، وارد عمل شدند. داده‌های اطلاعاتی، موجودات ژنتیکی جدید و سایبورگ‌ها، نتیجه‌ی تحقیقات علمی، حق ثبت اختراع و مالکیت خصوصی هستند. با زیست‌قدرت، «قدرت بر زندگی»، بدن و ذهن را به‌عنوان ماده‌ی شکل‌پذیر در نظر می‌گیرد که باید به کار گرفته شود و آن‌ها را به‌طور فزاینده‌ای انعطاف‌پذیر، مطیع و قادر به افزایش بازدهی می‌کند. بدن مانند یک تجربه‌ی زنده، اساس حقیقت، قدرت حواس و ذهن و مجموعه‌ای از ویژگی‌های انسان است (هوش، وجدان، تأثیرپذیری، باورها و...).

سوپرکتیویته‌ها بر اساس نیازهای فرمان‌دهی سرمایه‌داری، تفکیک شده و دوباره مفصل‌بندی می‌شوند. زیست‌قدرت، زندگی و مکمل بودن بدن سوژه و دیگری را در تجربه‌ی ادراکی، مدیریت می‌کند. ارتباط ناگسستگی بین آگاهی و بدن را کنترل می‌کند که در «مارپیچ همیشگی قدرت و لذت» در جریان است و هم‌چون بدن مولد و کالا در نظر گرفته می‌شود. تکنیک‌های مدرن مدیریت بدن، اصول زیبایی‌شناسی را از آن خود کرده‌اند، بدن شتاب می‌گیرد، در صحنه است و نمایشی و غیرمادی می‌شود (مثل دورکاری). این یک سوپرکتیویته‌ی چندریخت، ضعیف، متلون، ناسازگار و با هویت‌های نوسانی است.

بازار به جای نهادهای عمومی رفتار انسان‌ها را اداره و هدایت می‌کند «تا به اجزای جامعه بر اساس مدل کسب و کار شکل دهد» و اطمینان حاصل شود که خود زندگی فرد (نیازها، آرزوها، رابطه‌اش با زمان و محیط و...) «نوعی کسب و کار دائمی و چندگانه» است (فوکو). زندگی فرد بر اساس مدل سرمایه‌گذاری-هزینه-سود است. گسترش شکل بازار به کل جامعه به‌عنوان یک اصل قابل فهم در روابط اجتماعی و رفتار فردی مانند یک «تحلیل اقتصادی از امر غیر اقتصادی» عمل می‌کند. برای یک نولیبرال، مراقبت و آموزش کودک در حین رشد، سرمایه‌گذاری برای ساخت «سرمایه‌ی انسانی» است تا درآمد ایجاد کند.

باید دوباره از چرخه‌ی مبارزات کارگری و دانش‌جویی از سال ۱۹۶۸ و طی دهه ۱۹۷۰ شروع کرد که منجر به هژمونی کارگری در شکل سیاست خودآیینی شد (مثل شوراهای کارخانه و کلکتیوهای سیاسی). هم‌کاری اجتماعی، گسترده‌تر و غنی‌تر از آن چیزی بود که به کار مولد سرمایه بیاید، باوری قدرت‌مند در این مبارزات وجود داشت که فرد اجتماعی، «با استعداد معمولی»، رها شده از سلطه‌ی شی‌واره و

بیگانه‌کننده‌ی سرمایه، می‌تواند درون خود، ظرفیت شناختی و انتقادی، حساسیت زیبایی‌شناختی، انرژی اخلاقی و تصمیم‌گیری عقلانی را توسعه دهد. حتی مقاومت (مثلاً مقاومت کارگران فکری) با میل به برابری، خود را در قالب زیست‌سیاست بیان کرده و می‌کند (مبارزه برای کیفیت زندگی، حق سلامت و حفاظت از محیط زیست، بازتصاحب بدن، اجتماعی‌شدن دانش علمی، توسعه‌ی غیرخصوصی اطلاعات و...). نوعی پیش‌برد لذت از «زندگی اصیل»، زندگی خوب، واجد کیفیت سیاسی که بر ایده‌ی شادی متمرکز شده و برآمده از غنی‌سازی خود و مخالفت با تقلیل‌یافتن به «زندگی برهنه» یا یک زندگی با زیربنای بیولوژیکی ناب با هدف بقا است. میل به «فرد» بودن (از ریشه‌ی in-dividuus به معنای تقسیم‌ناپذیر) یعنی دفاع از یک پارچگی تجزیه‌ناپذیر خود و لذا مخالفت با شکسته‌شدنش آن‌گونه که سرمایه می‌خواهد.

در تحلیل نومارکسیستی روابط قدرت و زیست‌سیاست مشکل از یک سو کار زنده هم‌چون مکان خلاق زندگی، ارزش‌ها، قدرت بر سازنده‌ی جامعه است و از سوی دیگر دولت است. دولتی که پس از جنگ جهانی دوم شکل یک «نظام حزبی» به خود گرفته بود، در مرحله‌ی سرمایه‌داری متأخر کاملاً دگرگون شد. دولت نحیف سرمایه‌انترازی است که تاریخ را می‌سازد. مشروعیت خود را در تضمین کارکرد و شرایطی از سرمایه‌داری می‌داند که نمی‌تواند خود را بازتولید کند. دولت نحیف ضامن انطباق سرمایه با قوانین انباشت و انسان‌شناسی اقتصادی است. دولت مبتلا به ایدئولوژی نولیبرالی است که همه چیز را ذیل قوانین آهنین سرمایه می‌برد و مانند یک ماشین خودکار، خارج از کنترل اجتماعی در یک دایره‌ای بی‌نهایت حرکت می‌کند و نقاب «تکنیکی» روابط شی‌واره را بر روابط طبقاتی انضمامی تحمیل کرده است. دولت نحیف مبتنی بر مفهوم اساسی امر خیر نیست بلکه خود را محدود می‌کند تا به پلورالیسم به‌عنوان بازار آزاد ایدئولوژی‌ها جامعه‌ی عمل بیوشاند و اولویت را به «منافع اقتصادی» که کشیش‌های بازار آزاد جشن می‌گیرند، واگذار کرده است. اینجا جایی است که همه چیز امکان‌پذیر است. هدف دولت مبتلا به قدرت سرمایه، ممنوعیت اقدامات مغایر با مدل‌های کسب و کار، فرایند تمرکز و تجدید ساختار سرمایه (افزایش سرمایه ثابت در مقایسه با سرمایه متغیر) و تخصیص واقعی کار اجتماعی به سرمایه است. دولت نه تنها کارکرد خود را در میانجی‌گری تضادهای اجتماعی از دست می‌دهد بلکه از تشکیل یک جامعه‌ی منسجم ناتوان است، شالوده‌ی دولت یعنی نمایندگی مردم به‌مثابه‌ی گروه اجتماعی و سیاسی هم‌گون، سازمان‌یافته و متشکل از اتباعی با وجدان مدنی، از دست رفته است. نظام بدون سیاست است، ماشین دولتی تعادل و نظم را فقط شبیه‌سازی می‌کند و از ارزشی بنام خیر اجتماعی منتزع شده است. مکان‌های تصمیم‌گیری معتبر سیاسی آن‌هایی نیستند که شهروندان در آن جای دارند. انتخاب سیاست‌های اقتصادی نتیجه‌ی

توافق نیست، بلکه توسط مراکز قدرت اقتصادی-مالی جهانی دیکته می‌شود. نقش آموزشی را دستگاه‌های ایدئولوژیک اشیا-سرمایه ایفا می‌کند که می‌کوشد هویت خود را تحمیل کند و نقاط قوت و ظرفیت‌ها را به‌عنوان کالا بفروشد. برای خرید و لذت از کالاهای دیگر، غوطه‌خوردن در بازار مانند یک اتاق اسباب‌بازی بزرگ، انسان را با خود در تضاد قرار می‌دهد و در نتیجه «هیولا» می‌آفریند.

در مواجهه با دگرگونی‌های دولت و تثبیت زیست‌قدرت، نومارکسیسم معتقد است در دهه‌ی ۱۹۷۰ یک عقل‌طبقاتی و اشتیاق قوی به هم‌بستگی وجود داشت که در آن مفهوم خیر مشترک مستتر بود. یک سوژکتیویته‌ی انضمامی در میدان که به دنبال هویتی جمعی بود زیرا احساس می‌کرد بر اساس علایق و نیازهایی زندگی می‌کند که از نظر کیفی قابل انتساب به عقلانیت سرمایه نیستند و به جهانی قابل تقلیل نیست که در آن فقط تعیین‌های کمی به حساب می‌آیند. این علایق و نیازهای گشوده به روی زمان زندگی به‌عنوان زمان رشد شخصیت و تعهد مدنی، گردهمایی بدن‌ها، کلمات، تصاویر، بدون هیچ هدفی جز دانش بلاعوض و رایگان بود. زمانی که آزادی اساساً ضد اقتصادی بود و میل با وسواس در کسب و کار اقتصادی سرمایه‌گذاری نمی‌شد.

نومارکسیسم در تحلیل پیچیدگی مفصل‌بندی طبقاتی (درهم‌تنیدگی ترکیب‌بندی طبقاتی قدیم و جدید)، تداوم مبارزات و رفتارهای کارگر توده‌ای و تکنسین‌ها در چرخه‌ی سال‌های ۱۹۷۳-۱۹۶۸ و رفتارهای «کارگر پراکنده»، پرولتاریای جوان، زنان، کارگران-دانش‌جویان، کارگران رده‌ی سوم، کارکنان بیمارستان، راه‌آهن، رانندگان کامیون، کسانی که در زنجیره‌ی تدارکات و پیمان‌کاری کار می‌کنند، بی‌ثبات‌کاران، «کارگران غیرقانونی» و غیره را در جنبش موسوم به ۷۷ برجسته کرد. آن‌ها لفاظی برای فداکاری و پرداخت هزینه‌ی بحران را رد می‌کردند و هدفشان مدیریت امیال، بازتصاحب بدن به‌عنوان لذت آزاد احساسات، بازتصاحب پتانسیل ادراکی و شناختی بود که توسط سرمایه سلب شده بود. آن مبارزات ریشه در شعار «ما همه چیز را می‌خواهیم» کارگران میرافیوری در ۱۹۶۹ داشت که می‌خواستند از حیثیت و تمامیت روحی و جسمی خود دفاع کنند و با ادغام کار به‌عنوان نیرویی مناسب در جهت اشیا-سرمایه مخالفت می‌کردند. کاری که به شکل قدرت تولیدی سرمایه و منبع واقعی و مولد ثروت و جامعه ناپدید شد.

در طول دهه‌ی ۱۹۷۰، پرولتاریا در مراحل مختلفی مبارزه کرد تا با کاهش ارزش مبادله‌ای نیروی کار خود، با قدرت فراگیر سرمایه، قدرت مطلق ماشین گوشت‌خوار رسانه‌های جمعی و سلطه‌ی رقابتی، مقابله کند و

چهره‌های مختلف طبقه‌ی کارگر پلی‌تکنیک بتواند به سوژه‌های واقعی و ارباب خودشان تبدیل شوند و قادر به مراقبت و سازمان‌دهی وجود خود و معنا بخشیدن به آن باشند.

پرولتاریا احساس می‌کرد:

- باید یک افق جدید از آینده، یا به عبارت بهتر یک درون‌ماندگاری بدون پس‌مانده بسازد چرا که آینده بی‌ثمر و متروک به نظر می‌رسید.

- در بستری از یک رقابت بی‌رحمانه و فروپاشی اسطوره‌های اجتماعی مدرنیته، باید هویت شخصی و جمعی را از نو طراحی کند.

جنبش ۷۷ تایید نیازهای رادیکال و تمرین ضد قدرت بود، قهرمانان جنبش، کارگران پساפורدیست یعنی کارگران «شناختی» بودند که در یک شبکه‌ی پیچیده‌ی سازمانی بر اساس هم‌کاری و اطلاعات، تولید و مبادله می‌کردند و به عبارت دیگر فعالیت در این شبکه به این معنا بود که چه کسانی را می‌شناسند، تخیل می‌کنند، با چه کسانی ارتباط برقرار می‌کنند و در نظامی که تولید ثروت به معنی آگاهی از شیوه‌ی مدیریت نظام‌های زیست-تکنیک و یک‌پارچگی انسان و ماشین است، چگونه با بدن جمعی تعامل دارند، کارگرانی که قادر به عقد قرارداد با فضاها، مدیریت منابع و ایجاد تناقض در بازسازی سرمایه‌داری هستند. با وجود ناپیوستگی‌ها، ناهم‌گونی‌های بافتار طبقاتی، پراتیک محلی، غیرترکیبی و پراکنده‌ی ضد قدرت (خودکاهی تعرفه‌های اجتماعی، زمان کار و...)، تاکید بر اقلیت‌ها و رانه‌ی «خیره‌کننده‌ی» مبارزات مسلحانه، امکان بازگشایی چشم‌انداز سوسیالیستی بر اساس توسعه‌ی حداکثری سوژکتیویته آشکار بود. سوژه‌هایی در حال رشد و افزایش در میدان حاضر بود، زندگی‌نامه‌شان وجود داشت و به دنبال شادی به‌عنوان جوهر زندگی آزاد و تاریخ بودند. نابهنجاری ایتالیایی در سال ۱۹۶۸ به ثمر نشست.

* این مقاله‌ی خلاصه‌شده ترجمه‌ای است از *Neomarxismo italiano: soggettività di classe, autovalorizzazione, bisogno do comunismo* که در این [لینک](#) در دسترس است.

یادداشت‌ها:

[۱]. اصطلاحی از جورجو آگامبن فیلسوف ایتالیایی که حیات فضیلت‌مند و انسانی را بیوس و حیات حیوانی-طبیعی صرف را زوئه می‌نامد. م

[۲]. funny money پولی که ارزش آن به‌طور مصنوعی افزایش یافته است، یا پولی که آن قدر که به نظر می‌رسد ارزش ندارد.

منابع

- Aa Vv – Dialettica della Liberazione, Einaudi 1969
AA Vv- Le trasformazioni dello Stato, La Nuova Italia editrice, 1980
Acquaviva – Progettare la felicità, Laterza 1994
Badiou – L’idea di comunismo, Derive Approdi 2011
Badiou – Metafisica della felicità reale, Derive Approdi 2015
Balestrini, P. Moroni – L’orda d’oro 1968-1977, Feltrinelli 2011
Barilli – Informale Oggetto Comportamento (vol. 1, 2), Feltrinelli 1979
Bencivenga – Manifesto per un mondo senza lavoro, Feltrinelli 1999
Berti, F. Gori, M. Zanzani, Moneta, crisi e Stato capitalistico, Feltrinelli 1978
Calvesi – Avanguardia di massa, Feltrinelli, 1978
Celant – Arte dall’Italia, Feltrinelli 1988
Cerroni – Regole e valori della democrazia, Editori Riuniti 1989
D’Antonio – Sviluppo e crisi del capitalismo italiano 1951 – 1972, De Donato 1975
de Luise, G. Farinetti – Storia della felicità. Gli antichi e i moderni, Einaudi 2001
Fromm – L’umanesimo socialista, Dedalo 1971
Heller – La teoria dei bisogni in Marx, Feltrinelli 1974
Lelli – Tecnici e lotta di classe, De Donato 1973
Màdera – Identità e feticismo, Moizzi Editore 1977
Marazzi – La moneta nella crisi mondiale: la nuova base del potere capitalistico, in Aa Vv –Le trasformazioni dello Stato, La Nuova Italia 1980
Marcuse – L’uomo a una dimensione, Einaudi 1967
Negri – La forma Stato. Per la critica dell’economia politica della Costituzione, Feltrinelli 1977
Negri – Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui Grundrisse, Feltrinelli 1979
P. Prandstraller – Felicità e società, Ed. di Comunità 1978
P.A. Rovatti, R. Tomassini, A. Vigorelli – Bisogni e Teoria Marxista, Mazzotta 1976
Spinella – Lineamenti di antropologia marxista, Editori Riuniti 1996

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-44B>



کار خانگی، اجتماعی شدن کار خانگی و تولید ارزش اضافه

۱۵ می ۲۰۲۴

نوشته‌ی: فریبرز مسعودی

آیا هیچ نشانه‌ی ملموس‌تری می‌تواند از نگاه یک مرد که با آرامش به تماشای فرسودگی یک زن در کاری یک‌نواخت، سخت و وقت‌گیر، یعنی کارخانگی، نشسته است و مچاله شدن روح و کسل شدن ذهن و ضعیف شدن ضربان قلبش را نظاره می‌کند، دال بر ستم‌دیدگی زنان باشد؟ شوهران کمی – نه حتا میان پرولترها – به این فکر می‌کنند که چگونه می‌توانند با کمک در «کار زنان» فشار و نگرانی را از همسران خود دور کنند. اما نه، این خلاف «برتری و شأن شوهر» است. او به راحتی و استراحت نیاز دارد... ما باید این نگاه کهنه‌ی برده‌دارانه را چه در حزب و چه میان توده‌ها ریشه‌کن کنیم. این یکی از وظایف سیاسی ماست. وظیفه‌ای آن‌قدر ضروری، که لازم است هیئتی متشکل از رفقای زن و مرد و از نظر تئوری و عملی آموزش دیده برای کار در میان زنان طبقه‌ی کارگر شکل بگیرد.

(لنین در گفت‌وگو با کلارا زتکین، درباره موانع رهایی زنان ۱۹۲۰ بین‌الملل اول فمینیسم – مارکسیسم)

در سپیده‌دم گذار از دوران گردآوری آذوقه و شکار به دام‌داری و کشاورزی محدود و پدیدار شدن تقسیم کار اجتماعی میان کشاورزان و شکارچیان تقسیم کار جنسیتی و به همراه آن تسلط جنسیتی مرد بر زن نیز پدید آمد. این تقسیم کار میان زن و مرد بنا به جنسیت و فیزیولوژی زن را مسخر مرد کرد و او را به تبعیت مرد در کار و خانواده واداشت. تغییر و تحول خانواده از آن دوران و سپس در دوره فئودالیسم تا کنون موضوع بحث ما نیست، زیرا تقسیم کار در نظام سرمایه‌داری توسعه یافت و کار مزدی بیرون از خانه و کار بی‌مزد خانه‌داری در سیستم تولید سرمایه‌دارانه گسترش یافت و تثبیت شد. در این تقسیم کار مردها همان‌گونه که در اجتماع موقعیت برتر و دست بالا را داشتند شغل‌های ارزش‌مند و موقعیت‌های شغلی مناسب را به انحصار خود درآوردند. زنان نیز به شکل نامناسبی به کارهای نیمه‌وقت و کم‌ارزش و کارهای خانگی به پستوی خانه‌ها رانده شدند تا خللی در وابستگی تام و تمام زنان به مردان به وجود نیاید. اما در جامعه‌ای که بر پایه کار مزدی و ایجاد ارزش اضافه قرار گرفته است، و عمده یا همه‌ی درآمد خانوار از کار مزدی در بیرون خانه تامین می‌شود، زن بیش از پیش برای پیش‌برد جزییات خانواده به مرد و درآمد مرد وابسته است، در صورتی که در دوران فئودالیسم نقش زن در بسیاری از موارد تولید ارزش هم‌پای مرد بود.

گسترش مالکیت خصوصی بر ابزار تولید و بهره‌برداری از نیروی کار دیگران، روابط ناشی از امتیاز سلطه بر ابزار تولید را در مناسبات اجتماعی بازتولید می‌کند. با برآمدن نظام سرمایه‌سالاری، واحد صنعتی که سابق بر این در محدوده‌ی خانواده قرار داشت به شکلی افراطی از کار خانگی جدا شد و کار خانه‌داری را که به‌شدت ناشی از نظام جنسیتی است، به پستوی خانه‌ها راند. اما نظام سرمایه‌داری برای چرخاندن چرخ‌های عظیم تولید انبوه به نیروی انسانی نیاز دارد، پس به نیروی نهفته کار زنان به عنوان ارتش ذخیره و نیرویی با مزد کم‌تر می‌نگرد، و زن به نیرویی دست دوم تبدیل می‌شود تا نیروی کار ارزان و کم‌دردسری را در اختیار کارفرما قرار دهد.

مرد به لحاظ کاری که در بیرون از خانه انجام می‌دهد صاحب تجربه و موقعیت اجتماعی برتر نسبت به زن می‌شود، گیریم در آغاز ازدواج از موقعیت یک‌سانی بهره می‌بردند؛ همین موضوع باعث تشدید مناسبات سلطه‌گرانه مرد بر زن چه به لحاظ فردی و چه به لحاظ اجتماعی و از طریق نهاد خانواده می‌شود. در اثر ستم مضاعفی که بر زنان در جامعه‌ی سرمایه‌داری روا می‌شود، برخی کنش‌گران حقوق زن با این اعتقاد که مبارزه‌ی آن‌ها بر نفی دوگانگی میان امر عمومی و امر خصوصی بنا گردیده و از آن جایی که روال جامعه‌ی سرمایه‌داری بر مبنای ایجاد ارزش اضافه و مزدبری قرار گرفته، خواهان پرداخت دستمزد به زنان

بابت کاری شدند که در خانه انجام می‌دهند. برخی ایرادهای مهمی که به این راه‌کار وارد می‌شود به قرار زیر است: [۱]

۱. کار خانگی مقوله‌ی چندوجهی بسیار پیچیده‌ای است که تنها یکی از آن‌ها پرداخت دستمزد است.
 ۲. پرداخت مزد تقسیم کار جنسی را گسترش می‌دهد و موجب تضمین فرمان‌برداری زن از مرد در خانه و جامعه می‌شود.
 ۳. خانه به عرصه‌ی خصوصی تبدیل می‌شود و زنان از دخالت در تصمیم‌گیری‌های کلان جامعه حذف می‌شوند.
 ۴. از آن‌جا که تقسیم جنسیتی کار نه گزینه‌ی آگاهانه زنان بلکه تحمیل مناسبات و نظام اقتصادی-اجتماعی است، باعث ازخودبیگانگی در زنان می‌شود.
 ۵. تسری این تقسیم جنسیتی کار به جامعه باعث محدود کردن مشاغل، تحصیل و دستمزد نابرابر زنان در کارهای صنعتی به بهانه‌ی عدم مهارت زن به عنوان نیروی کار دست دوم می‌شود. به عبارتی تقسیم جنسیتی کار در قلمرو تولید اجتماعی باز تولید می‌شود.
 ۶. تعمیم یافتن تولید کالایی باعث تبدیل حوزه‌ی خانواده به حوزه‌ی منزوی و عقب افتاده می‌شود.
 ۷. کار خصوصی زنان در خانه باعث اتمیزه شدن توان سیاسی و اجتماعی زنان می‌شود.
 ۸. باعث رواج ایدئولوژی‌های واپس‌گرا در اثر خصوصی شدن عرصه‌ی زنان شده و به این وسیله نقشی اساسی‌تر در ترویج و جاودانه کردن ایدئولوژی سرمایه‌داری در خانواده و جامعه دارد.
 ۹. به واسطه‌ی کار خانگی مزدی، روابط و مناسبات کار مزدوری گسترش و نفوذ بیشتری خواهد یافت.
 ۱۰. باعث کناره‌گیری یا کنار زدن زنان از اشتغال در حوزه‌ی تولید اجتماعی و محرومیت خودبه‌خودی حیات فعال در عرصه‌ی اجتماعی می‌شود.
- و هم‌چنین پرسش‌های بی‌پاسخ زیر:
۱. چه کسانی از زنان از این دستمزد بهره‌مند خواهند شد؟ آیا فقط دستمزد به زنان طبقه‌ی کارگر تعلق خواهد گرفت یا به زنان طبقه بورژوا نیز تعلق خواهد گرفت؟

۲. کدام یک از فعالیت‌های خانگی شامل دستمزد خواهد شد؟ آیا به بارداری، دوران بارداری و زایمان نیز دستمزد تعلق خواهد گرفت؟

۳. دستمزد برای روزی چند ساعت کار و چند روز هفته پرداخت خواهد شد؟

۴. از آن‌جا که پرداخت‌کننده دستمزد دولت به نیابت از طبقه حاکم است آیا پرداخت دستمزد باعث تحکیم و گسترش سلطه طبقه‌ی حاکم نخواهد شد؟

با عنایت به پرسش‌های بالا از دید ما نکته‌ی کانونی و انحرافی پنهان شده در پس نظریه‌پردازی احقاق حقوق زنان خانه‌دار فرو کاستن مبارزه‌ی طبقاتی و نشانی غلط دادن برای دستیابی به حقوق واقعی زنان است. کژراهه‌ای که درون نظام و مناسبات سرمایه‌دارانه‌ی جاری در چارچوب نگرش اکونومیستی به مسئله‌ی زنان جای دارد و در نهایت امر ادامه و استمرار سیستم مزدوری و غسل دادن آن در آب کُر حقوق زن است.

آیا کار خانه‌داری کارِ مولد است و چگونه دستمزد به آن تعلق می‌گیرد؟

معمولاً فمینیست‌های مارکسیست با این برداشت که مارکس و سایر کلاسیک‌های مارکسیسم اهمیت چندانی به زنان و کارِ خانه‌داری نداده‌اند، به برداشت سطحی از نظریه‌ی ارزش بسنده می‌کنند. اما نظریه‌ی ارزش مارکس چه می‌گوید؟

اگر مروری بسیار فشرده بر مفاهیم اقتصاد سیاسی مارکسیستی داشته باشیم، اقتصاد سیاسی کنکاش روابط اجتماعی تولید در میان انسان‌هاست، و نظریه‌ی ارزش بیان‌گر رابطه‌ی اجتماعی بین افراد است که در ارتباط با فرایند تولید شکل مادی می‌یابد. از سوی دیگر مارکس میان کار و نیروی کار تفاوت قائل بود. سرمایه‌دار نیروی کار را برای مدت زمان معینی می‌خرد، اما مقدار کاری که کارگر انجام می‌دهد بیش از مقداری است که صرف تولید کالا و باز تولید نیروی کار شده است. سرمایه‌دار با فروش محصول در روند مبادله به سود می‌رسد و آن را محقق می‌کند. بنابراین:

یک کالا یا محصول باید ارزش مبادله داشته باشد. (دو طبق نظریه‌ی ارزش این نظام به رابطه‌ی تولید و مبادله شکل مادی می‌بخشد.

اکنون اگر این قوانین را در کارِ خانه‌داری جاری کنیم، بر پایه‌ی قوانین اقتصاد کالایی، کارِ خانه‌داری و فرزندآوری به صورت تولید مادی ارزش در می‌آید، جامعه‌ی سرمایه‌داری که مبتنی بر کار توسعه‌یافته

است، تقسیم کار اجتماعی را در شاخه‌های تولیدی پدید می‌آورد. هر نظام کار تقسیم‌شده‌ای در عین حال کار توزیع‌شده‌ای نیز هست که تنها در سازوکار بازار و قیمت‌های بازار به توازن می‌رسد. از سوی دیگر به نظر مارکس (در *کاپیتال*) «تولید سرمایه‌داری صرفاً تولید کالاها نیست، بلکه در اساس تولید ارزش اضافه است. کارگر نه برای خود بلکه برای سرمایه‌دار (کارفرما) تولید می‌کند.» پس «کار مولد از دید سرمایه‌داری، کاری است که برای کارفرمایش ارزش اضافه تولید کند، یا شرایط عینی کار را به سرمایه و صاحبش را به سرمایه‌دار مبدل می‌کند.» [۲] به عبارت سراسرتر در نظریه‌ی ارزش در *کاپیتال* «فقط کاری که به سرمایه تبدیل شود کار مولد است.» مارکس در همان مبحث باز روی این موضوع تاکید می‌کند: «از دیدگاه سرمایه‌داری هر نوع کار که سرمایه‌دار با سرمایه‌ی متغیرش خریداری نمی‌کند، غیرمولد است، هر چند این کار به طور عینی مفید باشد و در کالاهایی عینیت یابد که نیازهای معیشتی انسان را ارضاء می‌کند.» او در این جا مثال جالبی می‌زند: «مثلاً کار یک دلک اگر در خدمت سرمایه‌دار کار کرده باشد و به او بیش‌تر از آن چه به صورت مزد دریافت می‌کند برگرداند، طبق این تعریف کارگر مولد است، در حالی که خیاطی سرپایی که به خانه‌ی سرمایه‌دار آمده و شلوارش را وصله کند و صرفاً ارزش مصرفی برایش تولید می‌کند، کارگری غیرمولد است.»

ناهمگن بودن کار خانه‌داری

کار خانه‌داری مجموعه‌ای از چندین کار است که همگن و از دید تولیدی یک‌سان نیستند. پخت‌وپز و نظافت را با آموزش و تعلیم کودک و بارداری و زایمان در بحث تولید ارزش نمی‌توان یک‌کاسه کرد. یا تدارک برای مسافرت یا تفریح خانواده و کمک به مرد یا فرزند خانواده برای انجام کارهای اجتماعی داوطلبانه‌ای که نیاز به کمک زن دارد، در بهترین حالت ممکن است در زمره‌ی کارهای خدماتی قرار بگیرد که به صورت فردی انجام می‌شود و هیچ‌گونه ارزش اضافه و ارزش مبادله ایجاد نمی‌کند. ولی اگر با مسامحه همه‌ی کارهایی را که در خانه انجام می‌شود همگن بدانیم، همان‌گونه که در سطرهای پیش استدلال کردیم، کارهای خانه‌داری در زمره‌ی کارهای غیرمولد قرار می‌گیرد که توسط طبقه‌ی فرعی انجام می‌شود. زیرا کار خانگی در برخی موارد مانند پخت‌وپز ادامه‌ی یک کار تولیدی است که به صورت فردی انجام شده و خصلت کالایی خود را از دست داده است.

بنابراین کار خانگی:

- ارزش مبادله ندارد و تنها ارزش مصرفی دارد زیرا محصول به دست آمده را افراد خانواده استفاده می کنند.
- ارزش اضافه تولید نمی کند.

اگر فرض کنیم جامعه شامل دو طبقه‌ی اصلی صاحبان ابزار تولید و کارگرانی است که برای ادامه‌ی زندگی نیاز به فروش نیروی کارشان دارند، بقیه افراد یا شغل‌ها در این نظام در طبقه‌های فرعی جای می‌گیرند که به کارهای غیرمولد اشتغال دارند، اگرچه ارزش اضافه هم ایجاد کنند. (در این جا بایستی به نکته‌ی مهمی توجه داشت و آن هم این است که افراد برپایه شغل و درآمد طبقه‌بندی نمی‌شوند).

بر پایه‌ی نظریه‌ی مارکس کار غیرمولد کاری است که ارزش اضافه ایجاد نمی‌کند (اگرچه ارزش مصرفی ایجاد کند) و دستمزد آن نیز از ارزش افزوده‌ای پرداخت می‌شود که کارفرما از کارگر مولد به دست آورده است؛ یعنی مزدی که به کارگر غیرمولد پرداخت می‌شود از دستمزد کارگر کسر شده است. معلمی که از دستگاه دولت مزد دریافت می‌کند، در واقع بخشی از مزد نپرداخته‌ی کارگر را دریافت می‌کند که توسط سرمایه‌دار به صورت مالیات به دولت پرداخت شده و دولت مقداری از آن را به معلم، یا کارکنان بخش خدمات دولتی پرداخت می‌کند. در مواردی که دولت خود نیز کارفرماست، مزد کارمندان را از ارزش اضافه‌ی تولیدشده در بنگاه‌های تولیدی با مالکیت دولتی پرداخت می‌کند که باز هم بخشی از اضافه ارزش تولیدشده توسط کارگر تامین شده است. بنا به این نظریه بورژوا بخشی از مزد نپرداخته‌ی کارگر را به خدمات دولت طبقاتی اختصاص می‌دهد. بر همین سیاق می‌توان استدلال کرد که مزدی که به کارگر در برابر کار مشخص به وی پرداخت می‌شود شامل هزینه‌های عائله‌مندی نیز می‌گردد، زیرا از دیدگاه مارکس مزدی که سرمایه‌دار به کارگر می‌پردازد شامل بازتولید نیروی عضلانی و جسمانی کارگر به علاوه‌ی تولید نسل نیز می‌شود. بنابراین ارزش کالایی نیروی کار برابر است با مقدار زمان کار مجردی که در مجموعه کالاهایی که این حداقل لازم برای معیشت را شامل می‌شود؛ و آن دو بخش است: بخشی برای بقای کارگر و بخشی برای تولید ارزش اضافی، که این بخش دوم بایستی بیش‌تر از کالایی باشد که کارگر برای مصرف خود و خانواده‌اش با مزد خویش می‌تواند خرید کند.

اما همان گونه که در آغاز بحث به آن اشاره شد کارخانه‌داری کاری پیچیده و چندوجهی است که موضوع اصلی آن پرداخت دستمزد نیست و همان گونه که استدلال شد بخشی از این کار غیرمولد ادامه‌ی کاری است که کارگر در واحد صنعتی انجام می‌دهد. بخشی نیز مانند دوران بارداری زن را نمی‌توان ادامه‌ی

همان کار تولید کالایی در خارج از خانه و در واحد صنعتی دانست، اما در پرتو تولید کالایی و گسترش روابط سرمایه‌دارانه در همه‌ی عرصه‌ها مثلاً هنگامی که زن باردار می‌شود و از محل کار فرضی خود در واحد صنعتی یا خدمات برای مدت زمان مشخصی به ناچار منفک می‌شود، بایستی به آن دوران مزد تعلق بگیرد. مزدی که بورژوا از طریق تامین اجتماعی یا صندوق کارخانه به زن باردار برای دوران بارداری یا زایمان می‌پردازد بخشی از مزدی است که به زن کارگر پرداخت نشده و اینک به وی برای دوران بارداری پرداخت می‌شود. هم‌چنین دیده می‌شود در بسیاری از کشورها که دچار پیری جمعیت شده‌اند، دولت برای تامین نیروی موردنیاز جوانان را به تشکیل خانواده و تولید مثل و زن‌ها را مشخصاً به بارداری و زایمان تشویق می‌کند. (در ایران نیز فشار بر زنان برای بارداری و فرزندآوری ناشی از ایجاد محدودیت و زور است ولی در کشورهای صنعتی این امر با اختصاص مشوق‌های مالی انجام می‌شود). در این صورت دولت از محل دریافت مالیات کارفرماها یا از محل مالیاتی که مستقیماً از دستمزد کارگر کسر شده به زن برای دوران مرخصی بارداری و زایمان به زن پرداخت می‌شود. چه ما برای استدلال‌های مارکس درباره‌ی تولید ارزش اضافه و مزد مستتر در کار عضلانی کارگر ارزشی قایل باشیم یا نه، نمی‌توانیم نادیده بگیریم که مزد پرداختی سرمایه‌دار به کارگر بایستی بخشی صرف بازتولید نیروی کار او و بخش دیگری صرف ادامه زندگی او شود. در این صورت بدیهی است که بخشی از مزد کارگر باید صرف کار خانگی شود. یعنی سرمایه‌دار پذیرفته است که در جامعه دو نوع کار مزدی و کار بدون مزد وجود دارد. کار مزدی ارزش افزوده ایجاد می‌کند و کار خانگی بدون مزد ارزش مصرفی. سرمایه‌دار از ره‌گذر کار خانگی امیدوار است که نیروی کار را با کم‌ترین هزینه بازتولید کند. ضمن این که با نگاه داشتن نیروی کار زنان خانه‌دار در خانه هم به عنوان ارتش ذخیره بی‌مزد و منت برای روز مبادا و هم نگاه دارنده کیان نهاد مقدس خانواده به ارزش‌های بورژوازی خدمت کند.

کار خانهداری در اقتصاد فمینیستی

همان‌گونه که شرح دادیم از دید ما مقوله‌ی کار خانگی دوسویه دارد. یکی ستم بر زنان و دیگری بهره بردن سرمایه‌داری از کارهای بدون مزد! ستم بر زنان درون و بیرون از خانواده و تبعیض‌های جنسیتی به کار گرفته، خواه ناخواه به تحکیم موقعیت شهروند درجه دو بودن زنان می‌انجامد؛ اما نه پرداخت مزد به کار خانگی راه‌حل است نه انجام وظیفه‌ی خانهداری توسط مردان به جای زنان. ما با تاکید بر اجتماعی کردن کار خانگی به جای پرداخت مزد از جمله احداث کودکستان‌ها، آشپزخانه‌های عمومی رایگان، و مرخصی با حقوق زایمان و پس از زایمان و سایر تمهیدهایی که فشار کار خانگی را از روی دوش زنان برمی‌دارد

راه کارهای فوری در این زمینه می‌دانیم، اما فراتر از آن با زدودن تبلیغات فمینیست‌های بورژوا که با پیش گرفتن سیاست هویتی^۱ تمرکز را بر جابه‌جایی زنان با مردان در عرصه‌ی اجتماعی و سهمیه‌بندی جنسیتی به سود زنان می‌دانند، به این نکته تمرکز می‌کنیم که لزوماً در کارهای مزدی قرار نیست زنان جای‌گزین مردان شوند و هر کاری را که مردان در جامعه انجام می‌دهند، همانند برخی کارهای یدی یا حتی فکری، به جای مردان انجام دهند، بلکه مسئله طراحی یک اقتصاد فمینیستی است.^[۳] اقتصادی که در آن نقش مردان و زنان در تولید را جدایی‌ناپذیر می‌داند و بر آن‌چه برای ایجاد یک جامعه‌ی برابر جنسیتی لازم است تمرکز دارد. اقتصاد مدرن از این دیدگاه حول ایده‌ی «مرد اقتصادی» بنا شده و از نظر ایدئولوژیک در جهت عادی‌سازی زندگی مردان و زنان است و متعاقباً تجربه زنان را نادیده می‌گیرد. به‌عنوان مثال، «مرد اقتصادی» معمولی برای کسب درآمد کار می‌کند، در معاملات سنتی بازار شرکت می‌کند و پول خود را خودخواهانه برای کالاهای مصرفی خرج می‌کند. این فرد کارخانه انجام نمی‌دهد و هیچ مسئولیت مراقبتی ندارد و مطمئناً زایمان نمی‌کند! در نتیجه، نمی‌توان انتظار داشت مدل‌هایی که مبتنی بر «مرد اقتصادی» هستند، نابرابری‌های جنسیتی را درک کنند یا حتی متوجه آن شوند، چه رسد به ایجاد سیاست‌هایی برای کاهش آن. در همین زمینه باید توجه داشت که مدل‌های اقتصادی سنتی حتی از آن‌چه بر زندگی مردان تأثیر می‌گذارد تصویر درستی ارائه نمی‌دهند، زیرا کار مردان بدون مزد، تولید برای استفاده مستقیم و مراقبت بستگی دارد و بسیاری از فعالیت‌های مردان به آن ارتباط پیدا می‌کند. به نظر می‌رسد نظام کنونی — تحت جریان اصلی اقتصاد — برای ادامه‌ی حیات خود به بسیاری از فعالیت‌هایی که خارج از محدوده آن هستند وابسته است؛ بنابراین به درک نو و گسترده‌تری از آن‌چه «اقتصاد» را تشکیل می‌دهد نیاز است.

یادداشت‌ها

[۱]. برای مطالعه بیشتر تر به تارنمای **زنانی دیگر**، بنگرید به

<http://otherwomen.gizmomash.com>

[۲]. کار مولد، نظریه‌ی ارزش مارکس، آیزاک ایلچ روبین، ترجمه حسن شمس‌آوری.

[۳]. **اقتصاد فمینیستی و برابری جنسیتی**، فریبرز مسعودی، کانال تلگرامی نویسنده.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-45p>



اومانيسم دموکراتیک

بنیاد هستی‌شناختی اخلاقیات و ماتریالیسم سینمایی در نظریه‌ی فیلم لوکاچ

۲ ژوئن ۲۰۲۴

نوشته‌ی: پارسا زنگنه [۱]

«همه‌چیز در مورد من ادامه‌ی چیز دیگری است. هیچ فکر نمی‌کنم در رشد عناصر غیرارگانیکی وجود

داشته‌اند [...] مارکسیسم: تغییری کیفی اما بدون گسست در رشد من بوده، بر خلاف بسیاری دیگر.» [۲]

جرج لوکاچ

«انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه در شرایطی که خودشان انتخاب می‌کنند.» [۳]

کارل مارکس

«فیلم دیالکتیک پوزیتیویسم و ایده‌آلیسم است.» [۴]

جرج لوکاچ

¹ aparsazanganeh@gmail.com

² Aitken, 2012: 107

³ Marx, 1979: 103

⁴ Levin, 1987: 47

آن اظهار نظر معروف لنین درباره‌ی سینما را به یاد می‌آوریم: **سینما برای ما از تمام هنرها مهم‌تر است.** اما به یاد نداریم که «برجسته‌ترین زیبایی‌شناس در سنت مارکسیسم کلاسیک قرن بیستم، چندان خودش را با رسانه‌ی سینما درگیر کرده باشد»؛^[۵] کسی که نوشتارهایش حول ادبیات و فلسفه شاید مهم‌ترین تلاشی بود که می‌توانست برای ایجاد یک نظریه‌ی مارکسیستی جامع برای بازنمایی زیبایی‌شناختی ارائه شود؛ کسی که [...] طیف وسیعی از روشن‌فکران را تحت تأثیر خودش قرار داد: از آنتونیو گرامشی و لوسین گلدمن گرفته تا ارنست بلوخ، اعضای مکتب فرانکفورت و بسیاری دیگر.^[۶]

دوره‌های فکری لوکاچ و مداخله‌های او در جریان نظریه‌ی فیلم اروپایی

جرج لوکاچ در دوره‌ی اولیه‌ی فکری خود که سال‌های ۱۹۰۸ تا ۱۹۱۶ را شامل می‌شود، «تحت تأثیر مفهومی از مدرنیته قرار داشت که از آراء متفکرانی نظیر ماکس وبر، گئورگ زیمل، امانوئل کانت و جی. دبلیو. اف. هگل اقتباس شده بود، و همچنین متأثر از بازیابی نئوکانتی‌ای که بسیاری از متفکران اروپایی مرکزی را در اواخر قرن نوزدهم تحت تأثیر خود قرار داد.»^[۷] در این دوره درونمایه‌ی مرکزی آثار او دیالکتیک امید و بدبینی بود، که در آثاری مانند **جان و فرم** (۱۹۱۰) و **نظریه‌ی رمان** (۱۹۱۶) به وضوح یافتنی است.^[۸] او در این دوره هم‌چون یک روشن‌فکر برجسته‌ی اروپایی پدیدار شد، و علاوه بر دو کتاب قبلی آثار دیگری مانند دوجلدی **تاریخ توسعه‌ی درام مدرن** (۱۹۰۸، ۱۹۱۱)، **فرهنگ زیبایی‌شناسی** (۱۹۱۳) و **زیبایی‌شناسی هایدلبرگ** (۱۹۱۸-۱۹۱۶) را نیز منتشر کرد.^[۹]

اما لوکاچ در سال‌های ۱۹۱۶ تا ۱۹۱۸ از زیست‌باوری فلسفی خود کَنده شد و با ثابت‌ماندن بر نیهیلیسم فلسفی به مرحله‌ای دشوار، به شدت پرتنش و پیشانتهالی وارد شد: جایی که مابین امید و بدبینی دیگر رفت‌وبرگشتی وجود نداشت: او در موضع «بدبینی نیهیلیستی»^[۱۰] یا «تراژدی انفعال» متوقف شد و «به نوعی اگزستانسیالیسم انقلابی ملهم از داستایوفسکی و تولستوی»^[۱۱] پایبند بود که ردپای آن به وضوح در صفحات پایانی **نظریه‌ی رمان** پر پیداست:

⁵ Aitken, 2001: 195

⁶ Aitken, 2006: 63

⁷ Aitken, 2012: 3

⁸ Aitken, 2012: 9

¹⁰ Aitken, 2012: 16

⁹ بلامی فاستر، ۱۴۰۲

¹¹ بلامی فاستر، ۱۴۰۲

«[...] ما به‌واقع در حال ترک روزگار گناه‌کاری مطلق هستیم با این‌که این امیدها امیدهای ساده‌ای هستند که فقط آغاز عصر جدیدی را بشارت می‌دهند — نشانه‌های آینده‌ای چنان ضعیف که قدرت سترون واقعیت موجود همیشه می‌تواند به‌راحتی درهم شکندش.» [۱۲]

این نیهیلیسم فلسفی اگرچه «انقلاب را ناممکن می‌انگاشت» [۱۳]، با ظهور «یک انقلابی کاملاً جدید» در هم شکست؛ کسی که «انقلابی ریاضت‌کش» نبود و به «انقلابی‌گری رایج در مجارستان که به ژاکوبینسم محفل روبسپیر در انقلاب فرانسه می‌مانست» هیچ شباهتی نداشت. آن انقلابی جدید لنین بود. [۱۴]

لوکاچ با ظهور و کشف لنین وارد مرحله‌ای انتقالی و سرنوشت‌ساز شد که از اواخر ۱۹۱۸ تا اوایل ۱۹۱۹ را شامل می‌شود. او ظرف این چند ماه دو جستار استراتژیک نوشت: «تاکتیک و اخلاق» (۱۹۱۹) که در آن بلشویسم را بنا به دلایل اخلاقی پذیرفت، و این در حالی بود که بلشویسم را تنها چندماه قبل در جستاری به‌نام «بلشویسم به‌مثابه‌ی یک مسئله‌ی اخلاقی» (۱۹۱۸) مردود خوانده بود — تقریباً با همان دلایلی که در جستار ۱۹۱۹ آن را پذیرفت! او، با این همه، دوره‌ی زیبایی‌شناسی اولیه‌اش را سرانجام با وقوع انقلاب، و از همین رو، با تعهد به آرمان لنینیستی (بلشویسم؛ مارکسیسم-لنینیسم) پشت‌سر گذاشت و وارد دوره‌ی میانی خود شد که دوره‌ی درخشان و پر از مجادله‌های روشن‌فکری بود.

لوکاچ در دوره‌ی دوم خود، «گسترده‌ترین، پیچیده‌ترین و نظام‌مندترین نظریه‌ی زیبایی‌شناسی را در سنت مارکسیستی پایه‌ریزی کرد. در قلب این زیبایی‌شناسی مفهوم تمامیت قرار داشت.» لوکاچ «به پیروی از هگل»، کارل مارکس و فریدریش انگلس «استدلال کرد که نقش اصلی هنر بازنمایی رابطه‌ی جزء از کل است.» [۱۵] و معتقد بود «از آنجایی که طبیعت انسانی در نهایت از واقعیت اجتماعی تفکیک‌پذیر نیست، هر جزئیّت روایی تنها به آن اندازه‌ی دلالت‌گر است که بتواند دیالکتیک میان انسان-به‌مثابه-فرد و انسان-به‌مثابه-هستنده‌ی اجتماعی را بیان کند.» [۱۶] با تمام این اوصاف، باید گفت «ظاهراً الگوی زیبایی‌شناختی‌اش نشان می‌دهد که مشخصه‌ی اصلی و تعیین‌کننده‌ی رئالیسم ضرورت بیان دیالکتیک میان امر فردی و امر اجتماعی در یک هم‌آیند (conjuncture) تاریخی ویژه است»، و تأکیدی که او بر دیالکتیک امر فردی و امر اجتماعی دارد، «برخاسته از جایگاه مرکزی مفهوم تمامیت در سرتاسر نظریه‌ی زیبایی‌شناسی اوست.» [۱۷] از همین رو «ذیل

^{۱۲} لوکاچ، ۱۳۹۷: ۱۶۰

^{۱۳} بلامی فاستر، ۱۴۰۲

^{۱۴} لوکاچ و کوواچ، ۱۴۰۲

^{۱۵} Aitken, 2001: 192

^{۱۶} Aitken, 2001: 194

^{۱۷} Aitken, 2001: 194

رتالیسم انتقادی، خود را با پردازش الگویی تحت عنوان «تمامیت درون گستر» (intensive totality) درگیر کرد؛ الگویی که مایل بود تا درهم تنیدگی پدیده‌های فردی و اجتماعی را در چارچوب یک هم‌آیند ویژه‌ی تاریخی تبیین کند.» [۱۸] در این میان مفهوم دیگری هم تحت عنوان «تمامیت برون گستر» (extensive totality) تعریف کرد که «در مقایسه با مورد قبل بیش‌تر مفهومی هستی‌شناختی است و به تمام منظرهای فیزیکی و نانسانی واقعیت بیرونی اشاره دارد.» [۱۹]

او از دهه‌ی ۱۹۳۰ به بعد، در چارچوب نظریه‌ی رتالیسم ادبی صراحتاً ناتورالیسم، مدرنیسم و سمبولیسم را رد کرد؛ زیرا آن‌ها را مصادیق عقلانیت‌گریزی تشخیص می‌داد و «به تبعیت از مارکس و انگلس در **خانواده‌ی مقدس** (۱۸۴۵) معتقد بود که رتالیسم باید [...] مسیرش را از این سه جدا کند تا ...] بتواند به لحاظ تاریخی یک تمامیت اجتماعی انضمامی، چند لایه و ویژه را بازنمایی کند.» [۲۰] این شد که در همین راستاء نظریه‌ای از رتالیسم را بسط داد که بنا به آن «زمینه‌ی ظهور "سنت انتقادی مدرنیستی" به کلی زیر سؤال رفت: سنتی انتقادی که مدرنیسم در آن به مثابه‌ی فرمی بالقوه و مترقی برای مداخله‌ی هنری پذیرفته می‌شد.» [۲۱] او در واقع معتقد بود که ظهور ناتورالیسم و مدرنیسم «هم‌پیوند با بیگانگی در جامعه‌ی سرمایه‌داری است» و هنرمندان و روشن‌فکران مدرن نیز که دستخوش این بیگانگی شده‌اند وادار شده‌اند «تا از بازنمایی جامعه به مثابه‌ی یک کل [نیز] دست بکشند، و در عوض، به بازنمایی یک تجربه‌ی اجتماعی چندپاره» سوق یابند، نوعی بازنمایی که بیش‌تر «با حالت ناگوار خاص خودشان مطابقت دارد» [۲۲]: یعنی بیگانگی در قبال خود و جامعه. او در این دوره، «مدرنیسم قرن بیستم را نتیجه‌ی قهقرایی و واپس‌گرایانه‌ی آن گرایش‌های بیگانه‌کننده‌ای تلقی می‌کرد که بنیادشان در ناتورالیسم قرن نوزدهمی نهاده شده بود.» [۲۳]

جمله‌های بالا احتمالاً تصویر مارکسیست ارتدوکسی را به ذهن متبادر می‌کنند که به شدت با اومانیسم، آزادی و دموکراسی در تضاد است. اما این جملات در توصیف عقاید متفکری برجسته‌ست که اندیشه‌ها و فعالیت‌های سیاسی‌اش، به استثنای دوره‌هایی کوتاه، همواره به شدت مورد اعتراض حکومت شوروی و حزب کمونیست مجارستان بوده است.

¹⁸ Aitken, 2001: 192

¹⁹ Aitken, 2006: 74

²⁰ Aitken, 2001: 193

²¹ Aitken, 2006: 63

²² Aitken, 2001: 193

²³ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 156

آراء یادشده لوکاچ به جستارهایی مانند «روایت یا توصیف؟» (Narrate or Describe?) (۱۹۳۶) برمی‌گردند که اساساً شالوده‌هایی جدلی دارند و به «زمینه‌ی مارکسیستی دهه‌ی ۱۹۳۰» اشاره می‌کنند: برهه‌ای از تاریخِ تطورِ زیبایی‌شناسی مارکسیستی که در آن «بحث‌های گسترده‌ای میان شخصیت‌های مانند لوکاچ، هانس آیسلر، ماکس هور کهایمر، تئودور آدورنو، والتر بنیامین، بلا بلاژ، زیگفريد کراکاتر، ارنست بلوخ و برتولت برشت درگرفت.» [۲۴]

معروف‌ترین این بحث‌ها برای علاقه‌مندان به سینما همان جدل پرآوازه‌ی برشت و لوکاچ است؛ چراکه این مجادله «برای نظریه‌ی فیلم در دهه‌ی ۱۹۶۰ اهمیت ویژه‌ای پیدا کرد: نقد برشت بر رئالیسم لوکاچ به یکی از مبانی ایجاد نظریه‌ی فیلم فرمالیستی و آوانگارد پسا-۱۹۶۸ تبدیل شد.» [۲۵] اما آراء فوق‌الذکر لوکاچ به سال‌های دهه‌ی ۱۹۴۰ تا اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ نیز بازمی‌گردد. لوکاچ در آن سال‌ها برای انجام مناظره‌هایی به اروپای غربی سفر کرد و در آن‌جا با شخصیت‌هایی از جمله ژان پل سارتر جدل‌های تندوتیزی داشت. او تقریباً بر سر مدرنیته و ایدئولوژی مدرن با اکثر شخصیت‌های روشن‌فکر اروپایی جدال کرد.

ایدئولوژی مدرنیته ظاهراً با نهادها، باورها و خرافه‌های سنتی در تعارض است و به‌سوی اومانیسم چنگ می‌اندازد [۲۶]، اما — همان‌طور که یورگن هابرماس با کلمات آدورنو تبیین کرده — در شکلی از ایمان به خرد ابزاری (عقلانیت ابزاری)، هم‌چنان دیدگاه‌های اسطوره‌ای و سنتی را برای آرمان‌های سودطلبانه‌ی سرمایه‌داری و در راستای آن بازتولید می‌کند. [۲۷] لوکاچ این امر را خیلی پیش از آدورنو — و در دوره‌ی اول خود — این‌گونه صورت‌بندی کرده بود: «مشکل زیست مدرن این است که سوژه‌های انسانی به طرز فزاینده‌ی دچار چندپارگی شده و از یک‌دیگر مهجور می‌شوند.» [۲۸]

این دیدگاه لوکاچ نسبت به ایدئولوژی مدرنیته در جایی به نقطه‌ی بحرانی خود رسید که در ۱۹۵۴ جنجالی‌ترین اثر خود را منتشر کرد: **ویرانی عقل**. لوکاچ مارکسیست-لنینیست و البته ضداستالینیسم «خصوصیت دگماتیک خود» را با «فلسفه و هنر مدرن» در این کتاب صراحتاً عیان ساخت و «با اطمینان و اعتمادبه‌نفس [خاص و همیشگی خود]، سرسختانه استدلال کرد که دموکراسی غربی با فاشیسم پیوند خورده و فلسفه‌ی مدرن غربی از بنیاد عقلانیت‌گریز است.» آدورنو به تندی به او پاسخ داد: «**ویرانی عقل** بیانگر ویرانی عقل خود لوکاچ

²⁴ Aitken, 2001: 196-197

²⁵ Aitken, 2001: 197

^{۲۶} احمدی، ۱۳۹۲: ۳۴

^{۲۷} احمدی، ۱۳۹۲: ۳۵

²⁸ Xu Yaping, in Aitken (ed.), 2016: 140

است.» [۲۹] آدورنو در *نظریه‌ی زیبایی‌شناسی* (۱۹۷۰) معتقد است که «هنر مدرن از خردباوری/عقلانیت مدرنیته به‌هیچ‌رو دفاع نمی‌کند و برعکس با آن سر جنگ نیز دارد.» [۳۰] با این همه آدورنو هنر مدرن را از عقلانیت مدرنیته جدا می‌داند، اما لوکاچ به چنین تفکیکی دست کم تا آن زمان قائل نبود.

لوکاچ یک دهه پیش از انتشار *ویرانی عقل* نیز با «سارتر در دانشگاه سوربون مناظره کرد و کارشان به توهین‌های متقابل کشید؛ لوکاچ به سارتر گفت: «تو می‌گویی ایده‌ی اگزیستانسیالیستی آزادی [!؟]، اما این یک «مغالطه‌ی فلسفی» است که بیش‌تر مناسب آدم‌هایی مثل توست که اهل مشارکت در زیست دموکراتیک نیستند؛ و سارتر که این خفت را متحمل شده بود پاسخ داد: «ایده‌های لوکاچ اظهارنظرهایی کلیشه‌ای هستند، دیگر زمین برای او نمی‌چرخد.» [۳۱]

لوکاچ با تمام این اوصاف کینه‌ی سرسخت خود را نسبت به ایدئولوژی مدرنیته و دموکراسی رایج غربی تقریباً همیشه در خود حفظ کرد. او اگرچه از اواسط دهه‌ی ۱۹۴۰ به بعد به‌عنوان یک ضداستالینیست سرسخت فعالیت داشت، و برای دموکراتیک‌سازی نظام کمونیستی موجود در بلوک شرق و اروپای مرکزی تلاش‌هایی روشن‌فکرانه و سیاسی انجام می‌داد، اما هیچ‌گاه در این مهم از مسیر هگل، مارکس و لنین دور نشد؛ چه زمانی که در ۱۹۵۶ ارتش سرخ به مجارستان حمله کرد و انقلاب مجارستان را ناکام گذاشت، و چه زمانی که ایجاد اصلاحات را برای مجارستان دیگر یک ضرورت قطعی دانست [...]». با برکناری نیکیتا خروشچف از قدرت در ۱۹۶۴ و روی کار آمدن لئونید برژنف که فردی تندرو بود، ترس‌های لوکاچ نسبت به اقدامات امنیتی شوروی و اعمال نفوذهای نابه‌جای آن‌ها در حزب کمونیست مجارستان باز هم افزایش یافت؛ اما لوکاچ در عین حال که به آرمان لینیستی کماکان باور داشت، «اصلاحات در سوسیالیسم جهان کمونیستی را [نیز] بر اساس زمینه‌های اخلاقی و هم‌چنین سیاسی ضروری می‌دانست [...] و [آرزو داشت آن‌چه را که از نظرش محور اخلاقی کمونیسم و مارکسیسم بودند، احیاء کند.» [۳۲] سرانجام این آرزوی بزرگ به اثر عظیم *در باب هستی‌شناسی هستی اجتماعی* [۳۳] (۱۹۷۱-۱۹۷۳) منجر شد: اثری که نوشتن آن از اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ آغاز شد و لوکاچ تا پایان عمر خود به‌رغم بیماری‌اش به شدت روی آن کار می‌کرد. این اثر را شاگردانش پس از مرگ او گردآوری، تنظیم و منتشر کردند.

²⁹ Aitken, 2012: 70

^{۳۰} احمدی، ۱۳۹۲: ۳۴-۳۵

³¹ Aitken, 2012: 70

³² Aitken, 2012: 106

³³ *Toward the Ontology of Social Being*

از این‌جا به بعد به آن با عنوان *هستی‌شناسی* ارجاع داده می‌شود.

این آرزوی لوکاچ البته آرزوی دیرین او بود؛ چراکه می‌توان ردونشان‌هایش را در جستار «تاکتیک و اخلاق» نیز ردیابی کرد. چنان‌چه لوکاچ در این جستار اخلاقیات را به «هم‌تافتگی (complexity) امر فردی» مرتبط می‌کند و این ارتباط «با وساطت طبقه صورت می‌پذیرد» و سرانجام یک تمامیت را متصور می‌شود که این تمامیت «به‌لحاظ تاریخی یک تمامیت مولود است.» [۳۴] این آرزوی عظیم لوکاچ اگرچه «بر مفهوم‌پردازی کلی او از اخلاقیات همیشه حکم‌فرما بود» اما این انگاره را که امر اخلاقیاتی به‌مثابه‌ی واسط اولیه‌ی میان امر فردی و جامعه عمل کند، انگاره‌ای همواره خطرناک می‌دانست، و از همین بابت در کتاب **ویژگی امر زیبا** (۱۹۶۳) استدلال کرد که «اخلاقیات میدانی است که در آن تغییرات در ویژگی‌های خاص انسانی حفظ/جای‌گزین می‌شود.» [۳۵] و به‌قول جان بلامی فاستر «از آن جایی که فرد اصیل محصولی تاریخی است، این ضرورت وجود دارد که برای توسعه‌ی نظام اخلاقیاتی با اصطلاحات تاریخی - ماتریالیستی، فرد اصیل را در ژرف‌ترین معنایش یعنی در یک هستی‌شناسی اجتماعی در فرآیند تاریخی زمینه‌مند کرد.» [۳۶] و همین ضرورت بود که به‌طور مشخص باعث شد تا «لوکاچ در پایان زندگیش، پس از تکمیل کتاب **زیبایی‌شناسی** در سال ۱۹۶۲، خود را وقف نوشتار **علم اخلاق یا اخلاقیات** (با عنوان اصلی **جایگاه اخلاقیات در نظام کنش‌وری‌های انسانی**) کند.» [۳۷] لوکاچ مصمم بود که «مقدمه‌ای هستی‌شناختی لازم است تا بتواند به‌سرعت به یک اثر طولانی به نام **هستی‌شناسی** (و به انضمام **مقدمه‌ای در باب یک هستی‌شناسی اجتماعی**) بسط یابد» [۳۸]؛ آن‌هم بدون این که از قبل درباره‌ی **علم اخلاق** اثری رسمی منتشر کرده باشد.

با این همه، اگرچه «موضع لوکاچ درباره‌ی ناتورالیسم، سمبولیسم و مدرنیسم ظرف سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰ در وضعیتی بسیار پرتنش نسبت به سایر روشن‌فکران قرار داشت»، اما در نتیجه‌ی کش‌وقوس‌های فراوان فلسفی (درگیری پایان‌ناپذیر او با اخلاقیات، اومانیزم و هستی‌شناسی) و هم‌چنین درگیری‌های سیاسی (فضای سیاسی بسته‌ی موجود، چاره‌اندیشی برای اصلاحات سوسیالیستی در کمونیسم‌های رایج و ایجاد تعدیل در میراث نفرت‌انگیز استالینیسم)، سرانجام مواضع لوکاچ «در اواسط دهه‌ی ۱۹۵۰ تا اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ شروع به تغییر کرد، که یکی از آثار کلیدی متعلق به این دوره **معنای رئالیسم معاصر** (۱۹۵۶) بود»، اثری که لوکاچ در آن «آثار فرانتس کافکا و سایر نویسندگان مدرنیست اروپایی را فقط بر اساس قدرت توصیفی‌شان معتبر

^{۳۴} بلامی فاستر، ۱۴۰۲

^{۳۵} بلامی فاستر، ۱۴۰۲

^{۳۶} همان‌جا

^{۳۷} همان‌جا

^{۳۸} همان‌جا

دانست»، و در این میان هیچ اعتباری برای آن نویسندگان از این نظر که آثارشان آثاری روایتی باشند، قائل نشد. علاوه بر این، لوکاچ این تجدیدنظر را در **زیبایی‌شناسی** نیز ابراز کرد^[۳۹]؛ اثری که لوکاچ در آن دومین نظریه‌ی فیلم خود را بعد از حدود پنجاه سال از اولی مطرح می‌کند که در این جستار مفصل به آن‌ها خواهیم پرداخت.

لوکاچ نوشتارهایش را در باب فلسفه و ادبیات در خلال دوره‌ی دوم خود به سمت رهیافتی سرسختانه و دقیق مارکسیستی-لنینیستی جهت داد. در این راستا مفاهیمی مانند بیگانگی، شی‌ءوارگی و مبارزه‌ی طبقاتی به محور اصلی تفکرش حول جامعه‌ی سرمایه‌داری تبدیل شدند.^[۴۰] او در دوره‌ی پایانی خود «تلاش کرد تا الگویی از سوسیالیسم دموکراتیک را ترویج کند (از جمله برای زادگاهش مجارستان)؛ و هم‌چنین در [عالم] هنر کوشید تا نسبت به مدرنیسمی که قبلاً (در دوره‌ی میانی خود) از آن انتقاد کرده بود، رویکردی موافقانه را پیگیری کند» و همین امر باعث شد تا «از آغاز دوره‌ی سوم و تا زمان مرگش در سال ۱۹۷۱، به پاره‌ای از مضمون‌های اصلی دوره‌ی اول خود بازگردد» که برای نمونه در مجموعه جستارهای **درباره‌ی جزئیت به مثابه‌ی مقوله‌ای از امر زیبا** (۱۹۵۷) و در شاهکار متأخرش در حوزه‌ی فلسفه‌ی هنر یعنی **زیبایی‌شناسی**، بسیاری از آن‌ها را در رابطه با نظریه‌ی زیبایی‌شناسی — و هم‌چنین در دومی در رابطه با نظریه‌ی فیلم — قالب‌ریزی کرد. با این همه، «لوکاچ در **زیبایی‌شناسی** به دنبال دوچیز بود: یکی شناسایی کردن ویژگی امر زیبا؛ و دیگری اولویت گذاشتن بر این ضرورت که باید با آن دست‌پرسش‌های فلسفی‌ای بیش‌تر درگیر شد که پرسش‌هایی انضمامی هستند تا این که مجرد».^[۴۱]

مجموعه‌ی ۱۹۵۷ اثری «نسبتاً صغیر و سر بسته» بود، با این وجود به خوبی توانست «خشم تشکیلات کمونیستی را برانگیزد».^[۴۲] لوکاچ در این اثر، برخلاف **زیبایی‌شناسی**، به‌طور کامل به مسائل زیبایی‌شناختی توجه نداشت؛ زیرا تمرکز این نوشتار بر آن‌چه که لوکاچ «دیالکتیک‌شناسی امر خاص» می‌نامید، به‌درستی به‌مثابه‌ی استعاره‌ای تفسیر شد در جهت **بایدی** برای کنار گذاشتن الگوهای رسمی پولیس کمونیستی و جای‌گزین کردن آن‌ها با یک «مسیر مجارستانی به مقصد سوسیالیسم که [این مسیر] بیش‌تر لیبرالی بود».^[۴۳] با تمام این اوصاف باید گفت **مجموعه‌ی ۱۹۵۷** «شالوده‌ای برای کتاب **زیبایی‌شناسی** فراهم آورد، و همان‌طور که ذکر شد، رجعتی به پاره‌ای از مضمون‌ها بود که لوکاچ آن‌ها را در آثار اولیه‌ی خود مطرح

³⁹ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 156

⁴⁰ Baumann, 2016: 141

⁴¹ Aitken, 2020: 133

⁴² Aitken, 2020: 133

⁴³ Aitken, 2020: 133

کرده بود»؛ [۴۴] آثاری نظیر: مجموعه جستارهای **جان و فرم، نظریه‌ی رمان**، [و تک‌جستارهایی مانند] «درباره‌ی پدیدارشناسی فرآیند آفرینش‌گر» (۱۹۱۴) و «اندیشه‌هایی درباب حس زیبایی‌شناختی سینما» (۱۹۱۳) و «فرهنگ زیباشناختی» (۱۹۱۰).

اگرچه تعداد مداخلات نوشتاری لوکاچ در باب سینما، هیچ‌گاه به‌تعداد سرسام‌آور نوشته‌هایش در حوزه‌ی نقد ادبی و فلسفه‌ی سیاسی نمی‌رسند، اما او در همان تعداد اندک نیز، خود را با مسائلی درگیر کرد که تا به امروز در سنت مطالعات فیلم از نقاط حساس سینما به‌شمار رفته‌اند: فرم و ساختاریابی بدنه‌ی فیلمیک. لوکاچ اگرچه به‌مانند هم‌نسلازش نظیر بلا بالاژ و زیگفرید کراکائر یک نظریه‌پرداز سینمایی تمام‌وقت نبود اما با نگاهی به تاریخ علاقه‌مندی او نسبت به سینما، می‌توان او را یک علاقه‌مند پرشور و قدیمی، یا اگر پا را از حد فراتر نگذاشته باشیم، به‌عنوان یک سینه‌فیلِ جدی، و نه یک سینه‌فیلِ درخود، در واقع سینه‌فیلی که دغدغه‌ی فرم، مونتاژ و امکان رستگاری به‌میانجی سینما از شر مدرنیته‌ی سرمایه‌داری و هم‌زمان استالینسم را در سر داشت، به‌شمار آورد.

علاقه‌مندی لوکاچ به سینما «برهه‌ای [تقریباً] متشکل از شش دهه را شامل می‌شود که آغاز آن به ۱۹۱۰ برمی‌گردد که در آن سال به‌اتفاق ارنست بلوخ کلویی را در هایدلبرگ تأسیس کردند و در آن امکانات هنری نامکشوف سینما را می‌کاویدند.» [۴۵] با این همه «لوکاچ در سال‌های دانشجویی مرتباً به سینما رفت‌وآمد داشت»، او سپس «اشتیاق زیادی به چارلی چاپلین پیدا کرد»، چنان‌چه بعدها گفته بود: «باید اقرار کنم که چاپلین یکی از بزرگ‌ترین تجربیات زندگی من است»، و این در حالی است که در آن زمان، یعنی دهه‌ی ۱۹۱۰، [برخی از] «متفکران هم‌عصرش حتی حاضر نبودند سینما را به‌عنوان یک آرت‌فرم به‌رسمیت بشناسند.» [۴۶]

نوشتارهای رسمی لوکاچ درباره سینما از این قرارند: **متن ۱۹۱۳** که در ۱۹۱۰، و بنا به برخی منابع ۱۹۱۱، یعنی زمانی که لوکاچ تنها ۲۶ سال داشت، نوشته و در ۱۹۱۳ در *روزنامه‌ی فرانکفورتر سائتونگ اوند هاندلسبلات* منتشر شد، جایی که «بلا بالاژ، زیگفرید کراکائر و رودلف آرنه‌ایم هم در آن قلم می‌زدند.» [۴۷] این «جستار از میان تعدادی متون ارسالی، که جستار بلوخ به‌نام «درباره‌ی ملودی در سینما» نیز در بین‌شان بود، برگزیده شد.» [۴۸] لوکاچ این متن را «در چارچوب «بحث سینما» (*Kino-Debatte*) (۱۹۳۱-۱۹۱۰)

⁴⁴ Aitken, 2020: 133

⁴⁵ Levin, 1987: 36

⁴⁶ Levin, 1987: 36-37

⁴⁷ Baumann, 2016: 140.

⁴⁸ Levin, 1987: 38

زمینه‌مند ساخت.» [۴۹] **بحث سینما** چارچوبی مجادلاتی بود که «روزنامه نام‌برده و سایر روزنامه‌ها و مجلات برجسته [آلمانی] مطرح می‌کردند و پیش بردند.» [۵۰] نوشتارهای لوکاچ در باب نظریه‌ی فیلم بعد از ۱۹۱۳ «وارد یک وقفه‌ی چهل‌وپنج ساله می‌شود.» [۵۱] اما این سکوت طولانی در «دهه‌ی ۱۹۵۰» [۵۲] شکسته شد: با انتشار «تعدادی متن کوتاه در **چینه‌ما نووو** (*Cinema Nuovo*) که نشریه‌ی سینمایی ایتالیایی بود.» [۵۳] لوکاچ سپس در ۱۹۶۳ در کتاب **قطر زیبای‌شناسی** بخش کوتاهی را که در حدود پانزده هزار کلمه می‌شود، به نظریه‌ی فیلم اختصاص می‌دهد. سپس شاهد «یک «مقدمه» بر کتاب **ویرانی عقل: بحثی حول سینما** اثر گویدو آریستارکو [۵۴] هستیم» [۵۵] که «به ۱۹۶۵» [۵۶] بازمی‌گردد. پس از همه‌ی این‌ها، او در نهایت «چند مصاحبه با نشریه‌ی مجارستانی **فیلم‌کولتورا** (*Filmkultura*) انجام داد»^{۵۷} که عمده‌ی آن‌ها علاوه بر مباحثی حول جامعه‌شناسی سیاسی سینما، پیرامون فرم، محتوا و همچنین فیلم‌های میکلوش یانچو و آندراش کوواچ نیز بودند.

از «اندیشه‌هایی در باب حس زیبای‌شناختی سینما» تا پاسخ به جستار امبرتو باربارو

لوکاچ در **متن ۱۹۱۳** «ویژگی‌های رسانه‌ی فیلم را از طریق تعیین مرزهای این رسانه با یک آرت‌فرم دیگر، یعنی تئاتر، مشخص کرد» و استدلال کرد که «تفاوت‌های بنیادین میان فیلم و تئاتر در رابطه با نوع زمانمندی‌هایی است که [این دو رسانه] تولید می‌کنند» چنان‌چه «موجودیت تئاتر از طریق تداوم حضور در "آن لحظه" توسط بازی بازیگران روی صحنه نگه داشته می‌شود که [این امر] ژرفای جان را نشان می‌دهد، اما این "حضور" درون‌گستر، سهمگین و متمرکز در "آن لحظه"، در فیلم غیرقابل بازسازی و غیرقابل اجراء است» زیرا «نماهای فیلم [روی پرده‌ی سینما] با نشان دادن ژست‌ها، رخدادها و موومان به‌مثابه‌ی شارِ پیوسته فراخوانی می‌شوند» و «این نماها فاقد هستی و [فاقد] زیست واقعی اند»، به‌قولی «فانتاستیک هستند» و همین امر باعث می‌شود تا رسانه‌ی سینما «به‌عنوان سطح رویه‌ی ناب، بیرونی‌بودگی ناب، [... بتواند ...] دسترسی به پرنشاط‌بودگی تجربی را و رای پیوستگی‌های علی‌عقلانیت ابزاری، که بر زیست واقعی تأثیر [منفی] می‌گذارند، میسر سازد.» [۵۸] لوکاچ **متن ۱۹۱۳** را در شرایطی می‌نویسد که — چنان‌چه پیش‌تر توضیح داده شد —

⁴⁹ Baumann, 2016: 140

⁵⁰ Aitken, 2012: 30

⁵¹ Aitken, 2012: 36

⁵² Aitken, 2001: 195

⁵³ Levin, 1987: 36

⁵⁴ Guido Aristarco؛ منتقد فیلم و مارکسیست اهل ایتالیا.

⁵⁵ Levin, 1987: 36

⁵⁶ Aitken, 2001: 195

⁵⁷ Levin, 1987: 36

⁵⁸ Baumann, 2016: 140-141

میان یک زیست‌باوری فلسفی و یک نیهیلیسم فلسفی در رفت‌وبرگشت بود؛ رفت‌وبرگشتی که ویژگی دوره‌ی زیبایی‌شناسی اول اوست، و آثاری مانند **جان و فرم و نظریه‌ی رمان** نیز درون آن اتفاق می‌افتند. این دیالکتیک امید-بدبینی ناشی از «یک جهان‌بینی بود» که در آن زمان «بر زیست‌روشن‌فکرانه‌ی آلمان و اروپای مرکزی تسلط داشت»، در واقع می‌توان گفت این «یک سنت فکری ضدسرمایه‌گرایی رمانتیک» بود که «از پایان قرن هجدهم به‌عنوان تأثیرگذارترین جهان‌بینی بر فرهنگ اروپایی» به‌ظهور رسید، و اعتقاد داشت که «فرمانروایان جهان مدرن به‌منظور پیشبرد فرم‌هایی از روابط اجتماعی که مبتنی بر الزامات تکنیکی و عقلانیت ابزاری هستند، به چیزی روی آورده‌اند که با بنیاد هستی‌انسانی ضدیت دارد.» [۵۹] لوکاچ در متن ۱۹۱۳ مترصد امکان رستگاری به‌میانجی سینما بود، و این چشم‌داشت او انگار پایه‌ای هستی‌شناختی - اومانستی داشت. لوکاچ در واقع از سینما «انتظار داشت که از طبیعت فاقد اصالت زیست‌روزمره که در اثر همین الزامات تکنیکی و عقلانیت ابزاری [مطلوب فرمانروایان جهان مدرن] به جهانی چندپاره تبدیل شده و فاقد احساس اجتماعی‌بودگی است، استعلاء یابد و حس از دست‌رفته‌ی هستی-در-جهان را [برای تماشاگر حاضر در سالن سینما] بازیابی کند.» [۶۰] درست در چنین اوضاعی است که لوکاچ در عین بدبینی نیهیلیستی خود نسبت به مدرنیته‌ی سرمایه‌داری به فرارسیدن امکان رستگاری نیز امیدوار بود.

اما تغییرات در سپهر جهانی آن دوره و وقوع جنگ اول جهانی این امکان رستگاری را رفته‌رفته زدود، و بدبینی نیهیلیستی به‌کلی لوکاچ را که در حال نوشتن **نظریه‌ی رمان** بود، فرا گرفت. چنان‌چه خودش می‌گوید:

«نظریه‌ی رمان را زمانی نوشتم که در یک حالت کلی از ناامیدی به سر می‌بردم. [...] هرگونه امیدی به راهی نجات‌بخش [...] چون سرابی اتوپیایی به‌نظر می‌رسید. تنها انقلاب روسیه بود که به‌راستی دریچه‌ای به‌سوی آینده گشود؛ سقوط تزارسم بود که نمایی [امیدوارانه] از آینده را به ارمغان آورد و با فروپاشی سرمایه‌داری آن را در دیدرس کامل‌مان ظاهر ساخت. [...] با این همه، ما فهمیدیم — بالآخره! بالآخره! راهی برای خلاصی بشر از شر جنگ و سرمایه‌داری جستیم.» [۶۱]

لوکاچ پس از فراگیرشدن روح انقلاب اکتبر در اروپای مرکزی، حدود چهار هفته که از تأسیس حزب کمونیست مجارستان توسط بلا کون گذشته بود، یعنی در دسامبر سال ۱۹۱۸، به حزب کمونیست پیوست. دیری نگذشت که «بلا کون در ۱۹۱۹ به ریاست جمهوری شورایی مجارستان رسید»، هرچند بلافاصله دولت او در همان

⁵⁹ Aitken, 2012: 3-4

⁶⁰ Xu Yaping, in Aitken (ed.), 2016: 141

⁶¹ Aitken, 2006: 66-67

سال سقوط کرد.[۶۲] با این همه یکی از درگیری‌های مهم لوکاج با سینما در همان دوره‌ی کوتاه دولت بلا کون صورت گرفت. لوکاج در دولت کم‌دوام و کمونیستی بلا کون در سال ۱۹۱۹ «به‌عنوان کمیسار فرهنگ و آموزش خدمت کرد».[۶۳] اگرچه در آن زمان قریب به یک دهه از اتمام دوران سینه‌فیلیایی دیوانه‌واری که با بلوخ و تأسیس کلویی در هایدلبرگ آغاز کرده بود، می‌گذشت، اما در ۱۹۱۹ «رابطه‌ی لوکاج با سینما [...] منشی مشخصاً سیاسی پیدا کرد» چراکه «او نه‌تنها یک بنیاد دولتی فیلم را تأسیس کرد، بلکه با تصویب حکم XLVIII در ۹ آوریل ۱۹۱۹، به اولین فردی تبدیل شد که هر دو بخش تولید و انتشار فیلم را ملی کرد».[۶۴] لوکاج در آن سال‌ها به‌شدت درگیر «گرویدن ناگهانی [خود] به پراکسیس انقلابی»[۶۵] بود، و همین امر باعث شد تا این موضوع که او «دقیقاً چه نقش [مستقیمی] در این تصمیمات [فرهنگی حول سینما] داشته، مغفول باقی بماند».[۶۶] با این همه «در شماره‌ی دوم نشریه‌ی *وروس‌فیلم* به تاریخ ۱۹ آوریل ۱۹۱۹ این نکته وجود دارد که پیشنهادات مکتوب و گسترده‌ی آقای وزیر، جرج لوکاج، شامل مقرراتی برای تأسیس یک بنیاد دولتی می‌شوند که در جهت پرورش استعدادهای سینمایی است.» اگرچه او بعدها «نتوانست [یا برایش مهم نبود] مداخلاتی را که در این امور داشته به‌خاطر آورد، اما [...] بنا بر یافته‌ها [...] مسئولیت‌هایی رسمی را عهده‌دار بوده که به فیلم مربوط می‌شدند.» یکی از آن‌ها زمانی بود که «بلا بلاژ در ۱۹۲۸ برای ساخت فیلمی با موضوعیت جمهوری شورایی مجارستان، تقاضایی را به کمیته‌ی مرکزی حزب کمونیست ارائه کرد، و این لوکاج بود که [احتمالاً بخاطر رفاقت قدیمی‌یش با بلاژ] برای نظارت بر این پروژه تعیین شد».[۶۷]

پس از مشارکت‌های سیاسی لوکاج در امور سینمایی در ۱۹۱۹، ما عملاً و بنا بر یافته‌های دیگر شاهد هیچ فعالیتی از او در رابطه با سینما نیستیم «تا ۱۹۵۸ که مجموعه‌ای از اظهارات مکاتبه‌ای» لوکاج «در کتابی درباره‌ی زیبایی‌شناسی فیلم منتشر می‌شود»، و این کتاب را «ایشتون مزارش دانشجوی پیشین او ویرایش کرده بود.» لوکاج در این اظهارات پیرامون نقش تکنولوژی در پیچیدگی حس زیبایی‌شناختی سینما بحث می‌کند.[۶۸]

او هم‌چنین «در نامه‌ای که در نشریه‌ی *چینه‌ما نووو* همراه با فهرست مطالب پیشنهادی مزارش به‌نام «درباره‌ی مسائل زیبایی‌شناختی فیلم» منتشر شد، تلفیق پرسش‌های تکنولوژیک و زیبایی‌شناختی را [...] که

^{۶۲} لوکاج و کوواج، ۱۴۰۲

^{۶۳} بلامی فاستر، ۱۴۰۲

^{۶۵} بلامی فاستر، ۱۴۰۲

^{۶۴} Levin, 1987: 37

^{۶۶} Levin, 1987: 37

^{۶۷} Levin, 1987: 37

^{۶۸} Levin, 1987: 44

در آثار نظری بلا بالاژ مشاهده کرده بود، به‌عنوان بزرگ‌ترین نقصان آثار مرتبط با نظریه‌ی فیلم خاطر نشان می‌کند. «لوکاچ در اینجا معتقد بود که «فرم تنها می‌تواند برحسب محتوا قضاوت شود: ابداعاتِ تکنیکی تنها تا جایی ارزش دارند که به «وحدتِ ارگانیک» فیلم کمک کنند» [۶۹] و «من جداسازی آشکار فرم از تکنیک را یک اندیشه‌ی ضروری و زاینده [...] تلقی می‌کنم.» [۷۰] با این همه «استفاده‌ی لوکاچ از اصطلاح «فرم» در این اظهارنظر، [برای مخاطب آن دوره‌ی لوکاچ] گیج‌کننده است؛ زیرا عملاً «فرم» را در معنای «محتوا» استفاده می‌کند [یعنی] به روشی استفاده می‌کند که، آن را در آثار اولیه‌ی خود مانند **جان و فرم** [و تا قبل از پذیرش مارکسیسم-لنینیسم] استفاده می‌کرد.» [۷۱] او در این شرح هیچ تمایزی میان فرم و محتوا قائل نبود، و این باورکردنی نیست. یعنی چه اتفاقی افتاده است؟ آخر لوکاچ از ۱۹۱۹ به بعد که «به یک مارکسیست-لنینیست تبدیل شد، علیه گرایش‌های فرم‌گرا از این ایده که فرم باید از تمامیت محتوای سیاسی و عینی پیروی کند، دفاع کرد»، و «به همین خاطر مدرنیسم و ناتورالیسم را [...] تقبیح و رد کرد» چراکه معتقد بود اولی «قادر به شکافتن [و فهمیدن] واقعیتِ عینی نیست و تنها چندپارگی و بی‌واسطگی را در سطح [بیرونی] زیست بازتولید می‌کند»، و دومی نیز «بر توصیف‌های تجربی پوزیتیویستی استوار است و سرمایه‌داری را به جای نشانه‌گرفتن برای فهمی ژرف‌تر و واردکردن نقدی ریشه‌ای‌تر، تنها تثبیت می‌کند و انسجام می‌بخشد.» [۷۲] آنجلوس کوتسوراکیس می‌نویسد:

«لوکاچ معتقد بود که مشی ناتورالیسم [و مدرنیسم] چون یک مشی شبه‌عینیت‌گراست، از همین بابت نه‌تنها قادر نیست دیالکتیک‌شناسی نیروهای متعارض اجتماعی را بفهمد، بلکه و در عوض، پاره‌ای از «تجربیدگرایی جامعه‌شناختی» مستقل از تاریخ را نیز پیش می‌کشد. رئالیسم، بنا به نظر لوکاچ، باید پدیدار اجتماعی را در تغییرپذیریش بفهمد و تنها مفهوم دیالکتیکی تمامیت است که قادرمان می‌سازد تا واقعیت را به‌مثابه‌ی فرآیندی اجتماعی بفهمیم.» [۷۳]

لوکاچ از ۱۹۱۹ تا ۱۹۵۸، یعنی در دوره‌ی میانی خود، معتقد بود که «در آثار هنری ناتورالیستی و مدرنیستی، «محتوا» (موضوع، چشم‌انداز و زمینه) تابع «فرم» (تکنیک هنری) است»؛ [۷۴] او در این دوره در ملاحظات که در باب زیبایی‌شناختی داشت، علاوه بر نظریه‌ی بیگانگی مارکس، «از نظریه‌ی بازتاب‌لینین و ادراک انگلس از رئالیسم پیروی می‌کرد: لینین معتقد بود که هنر جزیی از روبنا فرض می‌شود و باید به‌طور دیالکتیکی شرایط

⁶⁹ Levin, 1987: 44

⁷⁰ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 162

⁷¹ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 162

⁷² Baumann, 2016: 142

⁷³ Koutsourakis, in Aitken (ed.), 2016: 124

⁷⁴ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 162

اقتصادی - سیاسی جامعه را بازتاب دهد؛ و انگلس نیز معتقد بود که هنر رئالیستی باید زیربنای قدرت یک جامعه را از طریق بازنمایی شخصیت‌های تیپیکال به‌عینیت برساند، زیرا قادر به وساطت میان تمامیت امر سیاسی - اجتماعی و امر فردی است».[۷۵] در این دوره عملاً «تمرکز لوکاچ چنان بر سیمایی از امر اجتماعی و واقعیت سیاسی معطوف بود که بر تمامیت فهمی که از رابطه‌ی میان فرم و محتوا [در دوره‌ی اول] داشت تأثیر گذاشت».[۷۶] او «فرم» را در دوره‌ی اول خود، و «مشخصاً در **جان و فرم**، به‌معنای "جوهره‌ی اصیل انسانی" به‌کار گرفته بود». اما اکنون در سال ۱۹۵۸ چه اتفاقی افتاده که لوکاچ دست به این رجعت عظیم می‌زند؟

پاسخ به این سوال نیاز به یک مقدمه دارد. لوکاچ اگرچه از اواسط دهه‌ی ۱۹۴۰ به بعد تلاش می‌کرد تا کمونیسیم‌های رایج و رسمی و به‌ویژه استالینیسیم را تقبیح کند و زمینه را برای دموکراتیک‌سازی نظام اقتدارگرایی موجود در بلوک شرق و اروپای مرکزی فراهم سازد، اما زمانی که به هنر و «ادبیات می‌رسید» اعمال این هدف سیاسی در هنر و زیبایی‌شناسی را گویی فراموش می‌کرد، و به آن‌ها «به شیوه‌ای اخص می‌پرداخت»، و «همان موضع انتقادی» و منفی‌همیشگی را «نسبت به ناتورالیسم و مدرنیسم اتخاذ می‌کرد»، یعنی موضعی که «آن را مدام در خلال سال‌های ۱۹۳۰ تا اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ اعمال می‌کرد».[۷۷] اما لوکاچ در سال‌های بعد نیز تصمیم گرفت تا این هدف را به‌طور آشکار هم در نظریه‌ی زیبایی‌شناسی و هم در فلسفه‌ی سیاسی خود توأمان به‌کار ببرد که این امر در **مجموعه‌ی ۱۹۵۷** به‌طرزی کاملاً آشکار موجود است. **مجموعه‌ی ۱۹۵۷** «ماهیتی دوگانه» دارد: ماهیتی زیبایی‌شناختی - سیاسی؛ چراکه لوکاچ در این اثر، از یک سو «مستقیماً خواستار تغییر جهت فلسفی از مطالعه‌ی اصول بدیهی به‌سوی مذاقه‌ای از خاص‌بودگی شد»، و از سوی دیگر «به‌طور غیرمستقیم تغییرجهتی سیاسی را پیش گرفت: تغییر از الگوی شوروی به‌سوی مسیر مشخصاً مجاری برای رسیدن به سوسیالیسم».[۷۸] با این همه، لوکاچ در سال ۱۹۵۷ **مجموعه‌ی ۱۹۵۷** را که - چنان‌چه پیش‌تر توضیح داده شد - پایه‌ای برای اثر **زیبایی‌شناسی و هستی‌شناسی** بود، منتشر کرد. و از آن به بعد مشغول نوشتن اثر **زیبایی‌شناسی** شد. لوکاچ وقتی در ۱۹۵۸ در **چینه‌ما نووو فرم** را در معنای محتوا استفاده می‌کند، به‌شدت در حال‌وهوای **مجموعه‌ی ۱۹۵۷** و **زیبایی‌شناسی** - که در دست نگارش داشت - به سر می‌برد. به‌علاوه، باید در نظر داشت که **مجموعه‌ی ۱۹۵۷** و **زیبایی‌شناسی** سرآغازی بر تحقق

⁷⁵ Baumann, 2016: 141

⁷⁶ Baumann, 2016: 142

⁷⁷ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 161

⁷⁸ Aitken, 2012: 75

آرزوی بزرگ لوکاچ بودند: احیاءِ محور اخلاقی کمونیسم و مارکسیسم که در نهایت به اثر **هستی‌شناسی** ختم شدند. **زیبایی‌شناسی** یک اثر به‌شدت سترگ و فلسفی است. این اثر «نشان‌دهنده‌ی رجعتی‌ست به پرسش‌های فلسفه‌ی محض که لوکاچ پس از انتشار **تاریخ و آگاهی طبقاتی** در سال ۱۹۲۳ و **لنین: مطالعه‌ی اندیشه‌ی او**، در ۱۹۲۴، دیگر تقریباً به‌سوی این‌دست پرسش‌ها نرفته بود؛ در واقع می‌توان گفت لوکاچ منهای **هگل جوان** (۱۹۴۸) و تا حدودی **ویرانی عقل** تقریباً از ۱۹۳۱ تا ۱۹۶۳ تمام دغدغه‌ی خود را به مسائل فلسفه‌ی هنر و فلسفه‌ی سیاسی اختصاص داده بود.» [۷۹]

اینجا باید سوالی را که مطرح کردیم پاسخ دهیم: در ۱۹۵۸ چه اتفاقی افتاده که لوکاچ دست به این رجعت عظیم می‌زند؟ به‌عبارتی دیگر چرا «فرم» را در رابطه با فیلم به مانند **جان و فرم** در سال ۱۹۱۰ مترادف با «محتوا» استفاده می‌کند؟

باید دو اصطلاح اصلی در فلسفه‌ی لوکاچ، یعنی جان و فرم را تبیین کرد. لوکاچ برای تبیین تازه‌ی اصطلاح «جان» در کتاب **زیبایی‌شناسی** (۱۹۶۳) به سراغ اثری می‌رود که در زمان نوشتن **تاریخ و آگاهی طبقاتی** هنوز کشف نشده بود: **دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴** مارکس، موسوم به **دست‌نوشته‌های پاریس**. لوکاچ، به‌گفته‌ی آگنس هلر، «وقتی در آراء مارکس با نقش مرکزی مفهوم **صور حسیه‌ی انسانی** (human species) به‌عنوان ذات صور حسیه (Gattungswesen) روبه‌رو شد، در ادراکش از مفهوم مرکزی **طبقه** شوک فکری بزرگ به‌وجود آمد: **طبقه** نمی‌تواند جای **صور حسیه** را بگیرد.» [۸۰] اما آن‌چه اکنون برای ما هم شوک‌آور است، و هم به سوال فوق پاسخ می‌دهد، این است که لوکاچ اگرچه **دست‌نوشته‌های پاریس** را نخوانده بود - درست مثل لنین - اما مفهوم **هستی‌صور حسیه** [به‌مانند مفهوم جان] در بسیاری از آثار دوره‌ی اولیه‌اش مانند **جان و فرم و نظریه‌ی رمان**^{۸۱}، در یک فرم یا سایر فرم‌ها به‌آشکارگی می‌رسد: در «احساس اضطراب و سرخوردگی نسبت به جهانی خداآفرید و انسان‌آفرید که از فراآراستگی به‌دور است.» [۸۲] با نگاهی به یکی از تعریف‌های لوکاچ حول «جان» و «فرم»، در جستاری بسیار قدیمی تحت عنوان «فرهنگ زیبایی‌شناختی» [۸۳] (۱۹۱۰)، نیز می‌توان فرم این اضطراب و شوریده‌حالی

⁷⁹ Aitken, 2012: 75

⁸⁰ Aitken, 2012: 106

⁸¹ Aitken, 2012: 107

⁸² Aitken, 2012: 106

^{۸۳} این جستار در سال ۱۹۱۰ نوشته و در مجموعه‌ای تحت همین نام در سال ۱۹۱۳ منتشر شد.

را شناخت و هم می‌توان با تأکید لوکاچ بر فردیت فرم کنش‌ورزی که در بخش بعدی این جستار بسیار با آن سروکار خواهیم داشت، آشنا شد. لوکاچ در بندهای پایانی این جستار می‌نویسد:

«جان چگونه فرم می‌گیرد؟ جان در خائوس (Chaos) خفته است؛ خائوسی که معمولاً با زیست روحی انسان تداعی‌اش می‌کنیم، و آن [زیست روحی] را به‌طور اتفاقی به‌مثابه‌ی جان خاطرنشان می‌شویم. جان خفته، واقعی است و همیشه زنده است، اما تنها برای کسانی که بینش اهل تمیز داشته باشند، جان را باید الاهی کرد و به زیست رساند، چنان‌چه میکل‌آنژ مجسمه‌هایش را در بلوک مرمری که آن‌ها را دفن کرده بود، الاهی کرد. اما به تلاش‌های خارق‌العاده‌اش نیاز داشت تا به مجسمه‌هایش جان بخشد، بدین‌گونه بود که او خائوس بی‌فرم، که مجسمه‌هایش را برگرفته بود، تراشید. شاید گستره‌ی انسانی برای حالت‌نمایی و تحقق آن‌چه در ما ناب و والاست بسیار محدود باشد. اما جان حتی اگر در پایان زیست روحی شخص شبیه به مجسمه‌های ناقص آگوست رودن نیز باشد، یعنی شبیه به مجسمه‌هایی که نوحاسته هستند اما هنوز در سنگ مرمر محبوس‌اند، باز در آن حال، واقعیت راستین، واقعیت تراژیک و متافیزیکی، نمی‌تواند چیزی باشد به جز مجسمه‌ای که همیشه محبوس در سنگ مرمر زندگی کرده است. جان انسان، شبیه به مجسمه‌ی میکل‌آنژ، تنها از طریق مبارزه و شوریده‌حالی پایان‌ناپذیر — یعنی زیست صرفاً راستین و واقعی — است که تشخیص‌پذیر می‌شود و به زیست می‌رسد.» [۸۴]

با این همه، و چنان‌چه پیش‌تر هم بحث شد، «لوکاچ در دوره‌ی متأخر خود، به‌طور گسترده‌ای در رابطه با فرم اومانیستی سوسیالیسم و کمونیسم موجود به انگاشت یک جهان "ایده‌آل" رسید، که در این باره، فهم لوکاچ از ذات صور حسیه، همان‌طور که در گفته‌هایش به **دست‌نوشته‌های پاریس** نیز ارجاع می‌دهد، مبتنی بر فهم مطلق و مقوله‌ای از طبیعت انسانی است، و، در استدلال برای "رنسانس مارکسیسم"، دلیل خود را بر این باور استوار می‌کند که، یک جامعه‌ی سوسیالیستی راستین تنها زمانی پدید می‌آید که اندام‌وارگی [= ارگانیزاسیون] اجتماعی جامعه با الگوی ذات صور حسیه و ادراک لایتغیری از طبیعت انسانی مطابقت داشته باشد.» [۸۵] این اعتقادات مربوط به وجود عینی یک طبیعت انسانی راستین، یا ذات صور حسیه، و لزوم تناظر ذات صور حسیه با **هستی اجتماعی**، در آثار متأخرش از جمله **هستی‌شناسی و زیبایی‌شناسی برجسته** می‌شود.» به‌طور خلاصه، «لوکاچ معتقد بود که یک‌چنین گردآیند اصیلی از فردگرایی معتبر» یا خاص‌بودگی

⁸⁴ Lukács, in Kadarkay (ed.), 1995a: 157

⁸⁵ Aitken, 2012: 106

«و هستی اجتماعی ایده‌آل در نهایت هم به زیبایی «سوسیالیسم» و هم به نابودی پیوسته‌ی سرمایه‌داری منجر خواهد شد [...] که این امر ممکن است یک تا سه قرن طول بکشد.» [۸۶]

لوکاچ مفهوم «فرم» را در *زیبایی‌شناسی* (۱۹۶۳) و *جان و فرم* (۱۹۱۰) در دو گونه‌ی عینیت‌یافته و عینیت‌نایافته به کار می‌برد: دومی «کنش‌ورزی مقاوم» یا مقاومت‌کردن «در برابر زیست‌عادی و/یا جست‌وجو برای [کسب] اصالت است که [این تلاش] توسط امر فردی در درون زیست‌جهان (Lebenswelt) انجام می‌شود»؛ و اولی «تبلور و تجسم همین مقاومت و/یا جست‌وجو در درون یک عین‌واره [یا ابژه‌ی] زیبایی‌شناختی است.» [۸۷] به‌طور خلاصه، «این اعتقاد لوکاچ مبنی بر این که جامعه‌ای به‌راستی «سوسیالیستی-اومانستی» فقط زمانی می‌تواند پدیدار شود که اندام‌وارگی اجتماعی جامعه به تدریج با ذات صور حسیه تناظر پیدا کند، دلالت بر مفهومی از تطور تاریخی دارد که به‌موجب آن چنین تناظری تدریجاً و پله‌به‌پله حاصل می‌شود؛ [بدین ترتیب ...] رابطه‌ی میان این مفهوم از تطور تاریخی، و اقتباس لوکاچ از حرکت هگلی «روح» به سوی «مطلق» در نوشتارهای دوره‌ی اول، این ادعایش را بیش‌تر تقویت می‌کند که پیوندها، به جای تفکیک‌ها، باید عمده‌تاً در مسیر حرکت [تطور تاریخی] اثر ایجاد شوند» [۸۸] و در نتیجه فرم‌نهایی اثر بدین‌سان می‌تواند اثر را در هیئت یک اثر اندام‌وار [یا ارگانیک] به‌ظهور برساند. و درست به همین خاطر است که لوکاچ در نامه‌ای که به مزارش نوشته و در نشریه‌ی *چینه‌ما نووو* منتشر شده، می‌گوید: «فرم تنها می‌تواند برحسب محتوا قضاوت شود: ابداع‌های تکنیکی فیلم تنها تا جایی ارزش دارند که به *وحدت ارگانیک* فیلم کمک کنند.» [۸۹] و «من جداسازی آشکار فرم [= محتوا] از تکنیک را یک اندیشه‌ی ضروری و زاینده [...] تلقی می‌کنم. [زیرا] تا جایی که می‌فهمم، بزرگترین شکست نظری ادبیات فیلم اختلاط این دو شیء است.» [۹۰] زیرا از منظر هگل، «زیبایی فرم ظهور ایده است: روح در جریان سفر خود به‌سوی مطلق از ناآگاهی به دانش فراآراسته و خودآگاهی مطلق می‌رسد، و در همین گذار از پله‌ای از آگاهی می‌گذرد، آگاهی‌ای که به احساس درک‌شده‌ی جهان بیرون (Aussenwelt) وابسته است.» [۹۱]

⁸⁶ Aitken, 2012: 107

⁸⁷ Xu Yaping, in Aitken (ed.), 2016: 141-142

⁸⁸ Aitken, 2012: 107

⁸⁹ Levin, 1987: 44

⁹⁰ Aitken 2012: 226

پس با تمام اوصاف یک بار دیگر این سوال را مرور می‌کنیم: «در ۱۹۵۸ چه اتفاقی افتاده که لوکاج فرم را در معنای محتوا اختیار می‌کند؟ پاسخ: لوکاج به زرادخانه‌ی ایده‌آلیستی خود بازگشته است: همان جایی که در دهه‌ی ۱۹۱۰ به‌عنوان یک روشن‌فکر جوان و برجسته در سنت فلسفه‌ی اروپایی (قاره‌ای) به‌ظهور رسید.

این آراء لوکاج درباره‌ی ترادف فرم و محتوا به محض انتشار در ایتالیا نزد منتقدان مارکسیست سینما بلوایی به پا کرد. معروف‌ترین‌شان اومبرتو باربارو بود که نوشت: «این لوکاج اساساً در بهترین حالت یک "پارینه مارکسیست" است، یعنی مارکسیستی که کماکان تحت طلسم ایده‌آلیسم باقی مانده.» [۹۲] او استدلال تکان‌دهنده‌ی خود را درباره‌ی لوکاج در جستاری که در روزنامه‌ی **لونیئا** نوشته بود، اینگونه ادامه داد: «تکنولوژی را بی‌ارزش ساختن، که نقد لوکاج بر [نظریه‌ی فیلم] بالاژ هم یک مورد از آن است، کاری‌ست که فقط از تخصص این آقایان ایده‌آلیست برمی‌آید؛ زیرا نمی‌توانند بازشناسند که دقیقاً همین اولویت امر تکنولوژیکی در فیلم است که می‌تواند زیبایی‌شناسی مارکسیستی را از بن‌بست ایده‌آلیسم خارج کند [...] لوکاج هم یکی مثل بنه‌دتو کروچه [فقید] است که به استفاده از مقوله‌ی منسوخ‌شده‌ی شهود ادامه می‌دهد و اثر هنری را در آگاهی خلاق هنرمند مستقر می‌کند و مادی‌بودگی اکسپرسیون اثر هنری را انگار که چیز کم‌اهمیتی باشد، تمام و کامل نادیده می‌گیرد.» باربارو از همین بابت لوکاج را حتی با جووانی جنتیله که فیلسوفی ایده‌آلیست و یکی از نظریه‌پردازان فاشیسم در ایتالیا بود، این‌همان دانست. «او با عطف به نامه‌ی لوکاج خطاب به مزارش که آن نامه را "غامض" توصیف می‌کند، به شباهت حدوداً واژه‌به‌واژه میان یکی از گزاره‌های آغازین این نامه و متنی درباره‌ی سینما که جنتیله‌ی ایده‌آلیست نوشته بود، می‌پردازد.» جنتیله در متن خود استدلال کرده بود که امروزه «پرسش از جایگاه هنری فیلم مفقود شده است؛ زیرا مدام به پرسش‌های مربوط به تکنولوژی سینما پرداخته می‌شود.» [۹۳] باربارو در استدلالی سرنوشت‌ساز برای لوکاج می‌نویسد: «این الگو باید کنار گذاشته شود تا تئپیکالیت و بازتاب بتوانند به‌عنوان بخشی از زیبایی‌شناسی مارکسیستی به‌طرزی معنادار عمل کنند.» [۹۴]

ولی آیا لوکاج این سخنان موجه و البته سوزناک باربارو را دوست می‌داشت؟ اشتباه اصلی را مزارش مرتکب شده بود که نامه‌ی لوکاج را در **چینه‌ما نووو** انتشار داده بود! آخر لوکاج این نامه را به قصد انتشار ننوخته بود! و همین نکته را هم در پاسخ تندی که برای باربارو آماده کرد، گوشزد کرد. جوابیه‌ی لوکاج «بسیار گزنده» بود، اما نه در استدلال، بلکه بیش‌تر در لحن. اما باربارو در زمانی که لوکاج می‌خواست پاسخ خود را منتشر کند «از

⁹² Levin, 1987: 45

⁹³ Levin, 1987: 45-46

⁹⁴ Levin, 1987: 46

دنیا رفت.» با این حال لوکاچ باز هم در لحن خود تجدیدنظر نکرد، تنها «انتشار پاسخ را به تعویق انداخت.» پاسخ نه‌چندان مستدل لوکاچ با این تأکید نابخردانه آغاز می‌شود: «جستار باربارو شایسته پاسخ نیست.» لوکاچ تصریح می‌کند که «اظهارات موجود در نامه [به مزارش]، ایده‌های موقتی بودند و اصلاً با هدف انتشار نوشته نشده بودند.» لوکاچ به باربارو می‌گوید «نوپوزیتیویست» تا پاسخ «پارینه‌مارکسیست» او را داده باشد. لوکاچ منطق باربارو را هم با منطق آن فردی یکسان می‌داند که «وقتی می‌فهمد شخصی به‌جای اتوبوس با قطار به رم سفر کرده، او را به تبعیض نسبت به وسایل نقلیه متهم می‌کند؛» زیرا باربارو این اتهام را به لوکاچ زده بود که نه اهمیت تکنولوژی در سینما را می‌فهمد، و نه اساساً سینما برایش مهم است. [۹۵] این که باربارو لوکاچ را متهم کرد که اهمیت تکنولوژی را نمی‌فهمد، به‌خاطر نقد لوکاچ بر نظریه‌ی فیلم بالاژ بود که پرسش‌های زیبایی‌شناختی را با مسائل تکنولوژیک یک کاسه کرده بود؛ اما این که لوکاچ را به نادیده‌گرفتن سینما متهم کرد، به این خاطر بود که لوکاچ «در مجموعه‌ی ۱۹۵۷ [۹۶] که اثری است مارکسیستی درباره‌ی زیبایی‌شناسی، بر خلاف سفارش لنین (“سینما مهم‌ترین هنر است”) هیچ اشاره‌ای به سینما نکرده است.» [۹۷]

با این همه، پاسخ تقریباً غیرمستدل لوکاچ با یک ادعای اساسی به پایان می‌رسد که ای کاش لوکاچ به‌جای توهین‌های متقابل به باربارو تنها همین ادعای یک‌خطی را همراه با این که مزارش نامه را سر خود منتشر کرده به‌عنوان پاسخ به باربارو می‌نوشت. لوکاچ مدعی می‌شود که «به‌جای تقابل ژدانی‌فروکاست‌گرایانه‌ی “یا تکنولوژی (پوزیتیویسم) یا شهود (ایدئالیسم)»، رابطه‌ی این دو باید دیالکتیکی باشد.» [۹۸] این ادعای لوکاچ نه‌تنها از تأکید باربارو بر تکنولوژی متری‌تر است، بلکه قادر است رابطه‌ی هنر و تکنولوژی در فیلم را از امتزاج آشفته‌ی آن‌ها نیز برهاند و بر بستر یک نظریه‌ی زیبایی‌شناختی جدید و مارکسیستی به‌سامان کند. یعنی کاری که لوکاچ «در ۱۹۶۳» سرانجام در فصلی از جلد دوم کتاب **زیبایی‌شناسی** تحت عنوان «مسائل عام باز‌نمایی‌گری زیبایی‌شناختی» (General Questions of Aesthetic Mimesis) پیرامون سینما انجام می‌دهد.

کتاب **زیبایی‌شناسی** که جلد اول آن به‌تازگی در سال ۲۰۲۲ توسط گروه انتشاراتی **ماتریالیسم تاریخی** به انگلیسی ترجمه شده است، «در ابتدا قرار بود یک اثر سه جلدی باشد ولی در نهایت فقط در دو جلد منتشر

⁹⁵ Levin, 1987: 46

⁹⁶ *A különöség mint esztetika* و در مجارستان تحت عنوان *Prolegomeni a un'estetica marxist* مجموعه ۱۹۵۷ در ایتالیا تحت عنوان *kategoria* منتشر شد.

⁹⁷ Levin, 1987: 45

⁹⁸ Levin, 1987: 46-47

شد» که «جلد اول مقوله‌های عام زیبایی‌شناختی را پوشش می‌دهد، و جلد دوم نیز، به حوزه‌های ویژه‌تری از بازنمایی زیبایی‌شناختی اختصاص دارد». لوکاچ در «جلد سوم — که منتشر نشد — ایده‌اش این بود که مطالعه‌ی زیبایی‌شناسی مربوط به دو جلد قبل را در چارچوبی سیاسی-اجتماعی بگنجانند». [۹۹] با این همه، بخش «فیلم» [۱۰۰] در «فصل ۱۴» از جلد دوم آمده که لوکاچ در آن جا «به پنج فرم زیبایی‌شناختی ویژه می‌پردازد: موسیقی، معماری، طراحی، منظره‌پردازی و در نهایت فیلم». [۱۰۱]

«فیلم» در ویژگی امرزیا (۱۹۶۳) و پیگیری دلالت‌های سیاسی و ایدئولوژیک آن بر اساس الگوی هستی‌شناسی هستی اجتماعی (بخش هگل) (۱۹۷۳-۱۹۷۱): کندوکاوی در دیالکتیک‌شناسی مارکسیستی

دومین شاهکار نظریه‌ی فیلم لوکاچ بعد از پنجاه سال، با نقدی کوبنده بر والتر بنیامین آغاز می‌شود. لوکاچ در همان ابتدا «با توصیف پوزیتیویستی بنیامین از گرایش‌های ضد هنری سرمایه‌داری به مثابه‌ی ویرانی هاله‌ی اثر هنری، به ویژه در مورد فیلم، مخالف می‌کند، و اگرچه اذعان می‌دارد که ظهور تولید سرمایه‌داری بر کل هنر تأثیر گذاشته است — به ویژه بر فیلم که هم از لحاظ روحی و هم از نظر تکنولوژیکی مولود سرمایه است — اما امکان کردوکار انتقادی [هنرها] در این شرایط را اصلاً نادیده نمی‌گیرد». [۱۰۲] با این وجود، لوکاچ این امکان انتقادی در سینما را «از هر هنر دیگری دشوارتر» [۱۰۳] می‌یابد؛ زیرا این امر را به اقتصاد سیاسی سینما پیوند می‌زند و «استدلال می‌کند که سینما، به عنوان یک نهاد، بعید است که شاهکارهای عظیم رئالیستی تولید کند؛ زیرا ستون‌هایش بیش از هر رسانه‌ی زیبایی‌شناختی دیگری، روی شالوده‌ی اقتصاد سرمایه‌داری سوار است». [۱۰۴] شاید به همین دلیل بود که لوکاچ سفارش لنین در مورد سینما را جدی نمی‌گرفت و در سپهر زیبایی‌شناسی غالباً بر ادبیات متمرکز بود. با این حال، لوکاچ در آن سال‌ها — چنان‌چه پیش‌تر استدلال شد — به دنبال یک مسیر تازه برای فرم سوسیالیستی-اومانیستی در اروپای مرکزی و بلوک شرق بود، و به همین خاطر سعی می‌کرد این آرمان سیاسی خود را در نظریه‌ی زیبایی‌شناسی نیز پی بگیرد. بدین ترتیب، او اگرچه دومین نظریه‌ی فیلم خود را با رویکردی غالباً منفی نسبت به سینما و امکان انتقادی آن آغاز می‌کند، اما کم‌کم در ادامه‌ی نوشتارش از این رویکرد منفی و نقد گسترده‌اش بر بنیامین فاصله می‌گیرد، و مدرنیسم سینمایی را

⁹⁹ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 157

¹⁰⁰ ترجمه انگلیسی بخش «فیلم» در منبع Aitken (2012) موجود است. در این منبع تمامی نوشتارها، مکاتبه‌ها و سخنرانی‌های لوکاچ حول فیلم و سینما موجود هستند.

¹⁰¹ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 157

¹⁰² Levin, 1987: 48

¹⁰³ Levin, 1987: 48

¹⁰⁴ Aitken, 2001: 196

با ارائه‌ی یک الگوی بازنمایانه‌ی «ناتورالیستی-امپرسیونیستی عام» [۱۰۵]، مورد پذیرش قرار می‌دهد. در واقع چیزی که لوکاچ در نظریه‌ی فیلم خود ارائه می‌کند «هیچ کم از یک متافیزیک‌شناسی تکنولوژیکی-پوزیتیویستی مبتنی بر نمایه‌ای‌بودگی» [۱۰۶] ندارد.

لوکاچ این الگوی مدرنیستی و پیچیده‌ی خود را با پیش‌کشیدن مفهوم «بازنمایی‌گری مضاعف» آغاز می‌کند. [۱۰۷] و همان‌طور که از عنوان «مضاعف» پیداست این «بازنمایی‌گری» را در دو سطح تعریف می‌کند که سطح اول: عکاسانه یا نمایه‌ای (photographic/ indexical) است؛ و سطح دوم: ساختاری یا ارگانیزاسیونال [= اندام‌سازگانی] «(structural/organizational) است. [۱۰۸] از آن‌جایی که لوکاچ در **زیبایی‌شناسی** به مانند **جان و فرم** معتقد بود که فرم در ترادف با محتواست و باید از تکنیک هنری مجزا نگرینسته شود، در مورد فیلم هم دست روی همین نقطه می‌گذارد و مکان درگیری با باربارو مجدداً احیاء می‌شود. او معتقد است که «زیباشناسی فیلم نمی‌تواند مستخرج از تکنولوژی فیلم باشد»، در نتیجه، اگرچه سطح اول بازنمایی‌گری سینمایی (سطح عکاسانه) که صرفاً تکنولوژیکی است، پایه‌ی سطح دوم (سطح ارگانیک‌سازی) است، اما سطح دوم موظف به «پیروی» از آن نیست. [۱۰۹] زیرا آن‌وقت دیگر «اثر» فیلمیک در معنای «زیبایی‌شناختی» کلمه در کار نخواهد بود، و فیلم صرفاً به تجمع یک سری عکس بدل می‌شود که در کنار یک‌دیگر قرار گرفته‌اند و تماشاگر را با امری درخود مواجه می‌سازند. به‌همین خاطر لوکاچ سطح اول را که از یک سو مبتنی بر امر عکاسانه یا عکاسی است، و از سوی دیگر تکنولوژیک است، به‌عنوان فرم (محتوا) مورد پذیرش قرار نمی‌دهد. لوکاچ معتقد است که سطح اول یا «عکاسی، هم‌چون پایه‌ای‌ست که در-خود نانساز ریکت‌ساز (in-itself disanthropomorphizing) است». [۱۱۰]

چنان‌چه پیش‌تر گفته شد «فرم» از منظر لوکاچ «کنش‌ورزی انسانی» است که در دو گونه‌ی عینیت‌نیافته و عینیت‌یافته موجود است؛ و از آن‌جایی که تأکید بر امر انسانی دارد، نمی‌تواند با کار فی‌نفسه‌ی (در-خود) تکنولوژی سازگار باشد؛ در نتیجه لوکاچ برای بازنمایی‌گری سینمایی سطح دومی را قائل می‌شود که عاملیت امر انسانی در آن دخیل است؛ و از همین رو، فرم (محتوا) را که انسانی است (محتوای انسانی) در این سطح

¹⁰⁵ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 161

¹⁰⁶ Levin, 1987: 54-55

¹⁰⁷ double mimesis؛ این اصطلاح جلوتر به‌نام «بازتاب مضاعف» آورده می‌شود. من به‌دلیل آنکه از دو شارح مختلف، تام لوین و ایان آیتکن (تنها شارحین نظریه‌ی فیلم ۱۹۶۳ لوکاچ) استفاده کرده‌ام، بازنمایی‌گری مضاعف و بازتاب مضاعف را همان‌گونه که آن‌ها مورد استفاده قرار داده‌اند، به‌کار بسته‌ام.

¹⁰⁸ Levin, 1987: 48

¹⁰⁹ Levin, 1987: 49

¹¹⁰ Levin, 1987: 49

دوم مستقر می‌کند. اما سطح دوم، چون بر اساس منطق لوکاچ پایه‌اش سطح اول است، که تکنولوژیک (عکاسانه) است، در نتیجه برای رستگاری از شر این در-خودبودگی تکنولوژیکی، وساطت امر انسانی ضرورت پیدا می‌کند که شامل مونتاژ، تدوین و درکل ساختاریابی و ارگانیک‌شدن است، تا «فیلم» را «انسان‌ریخت‌ساز» (anthropomorphizing) کند و از شر در-خودبودگی سطح اول رستگار سازد، یا به عبارتی دیگر: به یک کنش‌ورزی انسانی عینیت‌یافته که فرم نهایی فیلم است، تبدیل کند. لوکاچ در این راستا معتقد است که فیلم «بر «دقت/صحت» عکس‌ها به‌ماهو رد/آثار نمایه‌ای تأکید می‌کند که این امر به‌نوبه‌ی خود، فیلم را به یک «ثبت وفادار» (faithful record) از واقعیت بدل می‌سازد، زیرا [فیلم] صرفاً مجموع این واحدهای نمایه‌ای [= عکسی] است» چنان‌چه خود لوکاچ به‌روشنی می‌گوید: «فیلم یک گزارش به‌طور بصری دقیق، درباره‌ی یک تکه از واقعیت است، یک برساخت - یک مونتاژ - از چندپاره‌ها [= تکه‌تکه‌ها]ی واقعیت که به‌طور دقیق بازتولید شده‌اند».[۱۱۱]

لوکاچ در **زیبایی‌شناسی** معتقد است که «هنر بازتاب شرایط سیاسی-اجتماعی بیرونی یک جامعه، با وساطت آگاهی هنرمند است؛ بنابراین تمامیتی تولید می‌شود که با رابطه‌ی دیالکتیک میان شرایط عینی و فرم‌های زیسته‌ی هنرمندان بازنمایی می‌شود»، و او سعی می‌کند این قاعده‌ی کلی را در مورد فیلم نیز پیاده می‌کند، چنان‌چه معتقد است که، «یکی از منظرهای مهم فیلم، توانایی‌یش در تولید یک «بازتاب مضاعف» است: فیلم بر اساس بازتاب انسان‌ریخت‌ساز و تحقق تکنولوژیکی‌یش، برای کسب کیفیات هنری باید از خواص انسان‌ریخت‌ساز استفاده کند، چراکه که یک فرآیند تکنولوژیکی و غیرانسانی هیچگاه قادر به درگیر کردن ذات هستی‌های انسانی، تجربیات ادراکی درونی و تجربیات زیسته‌ی انسانی [در زیست روزمره] نیست»، در نتیجه، فیلمساز باید «برای بازتولید تجربه ادراکی و ارزش‌های انسانی، از ابزارهای تکنیکی مانند مونتاژ و غیره استفاده کند و بدین ترتیب نوعی بازنمایی‌گری [سطح] دوم را ایجاد کند»؛ پس «فیلم به دلیل اصالت عکاسانه‌ی ایماژهایش و پیوندهای آن‌ها با موومان‌های زمان واقعی»، و نه دیرند ناب، «به زیست [واقعی و روزمره] نزدیک است: فرم هنری و تجربه ادراکی که درون طول دیرند زمانمند واقعی تنظیم شده‌اند برای اولین بار» در هنر سینماست که «با هم تناظر پیدا می‌کنند»؛ و در نهایت باید گفت: از طریق همین رابطه خاص میان واقعیت تجربی و تجربه ادراکی است که فیلم اثبات می‌کند که قادر است برهم‌کنش‌های میان هستی و نمود، زیست معمولی [=روزمره] و بنیاد هستومندی (ذات)، امر خاص و امر جهان‌شمول را بازنمایی کند، و بدین‌گونه می‌تواند فرآیند وساطت میان مدهای سوژکتیو و عینی هستی را پیش‌فیگورسازی کند، و این به تصویرسازی ناتورالیستی

111 Levin, 1987: 49

یا اکسپرسیون سوپزکتیو ناب محدود نمی‌شود، بلکه به خاصیت الاستیک (الاستیسیته) فیلم ربط پیدا می‌کند: فیلم می‌تواند از عکس به عکس دیگر حرکت کند. [۱۱۲]

اما آن‌چه به این موومان عکاسانه‌ی الاستیک تمامیت می‌بخشد، و اصطلاحاً بازنمایی‌گری سطح دوم را که ساختاریابی و ارگانیک‌شدن است، به‌وجود می‌آورد، اصطلاحی‌ست که لوکاچ آن را «مقوله‌ی جهان‌شمول و مسلط افه‌ی [یا فن] فیلم»^{۱۱۳} نام می‌نهد: **اشتیمونگ** (Stimmung). لوکاچ این اصطلاح را از سنت فلسفه‌ی آلمانی اقتباس می‌کند. باید گفت کاربرد این اصطلاح در عام‌ترین سطح خود این است که، نکات دقیق و ظریف (nuances) را ترکیب می‌کند، و همین امر باعث می‌شود تا این اصطلاح به‌قدری از سایر اصطلاحات انگلیسی مرتبط، نظیر حس‌وحال (mood)، اتمسفر یا هم‌کوک (attunement) متمایز شود؛ در واقع **اشتیمونگ** هم‌زمان سوپزکتیو و عینی است [...] هم‌زمان درونی و بیرونی است، هم‌زمان ارتباطی/انتقالی و ارتباط‌پذیر/انتقال‌پذیر است، و یک احساس موسیقایی قوی را حمل می‌کند، و آن احساس را به لحن [= مایه/تُن]، صدا و هارمونی پیوند می‌دهد؛ با این همه «**اشتیمونگ** به‌مثابه‌ی یک مفهوم زیباشناختی، مواردی چون حس‌وحال را به‌هم‌راه فرآیندهای مبتنی بر طنین، هم‌کوک و روح‌بخشی (animation) میان هستومندهای جاری (living beings) و محیط‌شان به‌چنگ می‌آورد، و از این رو، نمی‌توان ترجمه‌ی انگلیسی [و از همین بابت فارسی] دقیقی از این اصطلاح آلمانی به‌دست داد». [۱۱۴]

کانت استدلال می‌کند:

«هم‌دلی سازوار (proportionate accord) (یا **اشتیمونگ** سازوار) قوای شناختی، هم‌علت و هم‌جوهره‌ی حکم زیباشناختی-بازتابنده را تقوم می‌بخشد. بنابراین، کلیه‌ی شناخت [ها] را در عام‌ترین سطح می‌توان به‌عنوان راهی برای «هم‌کوک» شدن با پدیدارهای گسسته توصیف کرد، بدین‌گونه که تعمق آن‌ها به تدریج سوژه را از طریق تجربه‌ی انفعالی‌یش از طریق یک سازش یا هم‌فرم‌شدگی معین می‌کند، چنانکه یک نمود را به فرم (استعلایی) که در آن قوای حسی و گفتمانی سوژه با یک‌دیگر ارتباط برقرار می‌کنند، پیوند می‌زند.» [۱۱۵]

اینگا پولمان در فصلی از کتاب **زیست‌باوری سینمایی** (۲۰۱۸)، تاریخ‌تطور مفهوم **اشتیمونگ** در سنت‌های اندیشه‌ی آلمانی را بررسی می‌کند، و این اصطلاح را در اندیشه‌ی فلاسفه‌ی کلاسیک، رمانتیک و

¹¹² Baumann, 2016: 142-143

¹¹³ Levin, 1987: 50

¹¹⁴ Pollmann, 2018: 168

¹¹⁵ Pollmann, 2018: 169

مدرنیست آلمانی می‌کاود. پولمان در خصوص این اصطلاح در اندیشه‌ی هایدگر اینگونه استدلال می‌کند که او «مدعی‌ست هر کجا که هستیم، یک **اشتیمونگ** از-پیش-در-آن‌جا نیز هست و ما را در برمی‌گیرد یا احاطه می‌کند؛ **اشتیمونگ** از این روست که نمی‌تواند رخدادی در جان باشد، بلکه برعکس، اوضاع هستی-باهم (being-together) ما را تعیین می‌کند»؛ چنان‌چه خود هایدگر می‌گوید: «روشن است که هم‌کوکی‌ها چیزی/امری صرفاً دم‌دست نیستند [بلکه] آن‌ها خودشان به‌طور دقیق یک شیوه‌ی بنیادی و رویه‌ی بنیادی از هستی هستند: به‌راستی هستی-در-آن‌جا [۱۱۶] (دا-زاین) هستند، و بدین ترتیب، این امر همیشه مستقیماً شامل هستی-با-یک-دیگری نیز می‌شود». [۱۱۷]

پولمان استدلال می‌کند که «کاربرد مفهوم **اشتیمونگ** هم در اندیشه‌ی کانت و هم در اندیشه‌ی هایدگر برای هر دو، جایی شبیه به‌هم می‌شود که در خصوص تفحصی در مورد اوضاع و توانالیه‌های اشتیمون، که بُعدی **اخلاقیاتی** نتیجه می‌دهد، به‌کارش می‌بندند، و در غیر این صورت کاربردش کاملاً متفاوت است». [۱۱۸] او سپس در یک استدلال نهایی چنین می‌گوید که «**اشتیمونگ** چنان‌چه کانت و هایدگر، [...] پیشنهادش می‌کنند، همیشه در کار وساطت‌گری است، [...] میان [قوه‌ی] تخیل و [قوه‌ی] عقل، [...] میان خود و بازنمایی‌ها، [...] و میان خود و دیگری‌ها». [۱۱۹] پولمان بعد از این، نقش وساطت‌گر **اشتیمونگ** را در اندیشه‌ی شیلر و هگل می‌کاود: **اشتیمونگ** «در **نامه‌هایی در تربیت زیبایی‌شناختی انسان** (۱۷۹۴) اثر شیلر، لحظه‌ی وساطت‌گر میان ادراک حسی و اندیشه است که نیروی تعیین‌کننده‌ی هر یک از [این] قلمروها را به‌تعلیق درمی‌آورد؛ و از نظر هگل نیز، در **درسگفتارهایی درباره‌ی زیبایی‌شناسی** (۱۸۳۵)، میان سوژکتیویته و جهان بیرون وساطت‌غناپی می‌کند». [۱۲۰]

اشتیمونگ در نظریه‌ی فیلم لوکاچ نقشی بنیادی دارد. لوکاچ معتقد است که اگر «هر ایماژ و هم‌چنین هر سری از ایماژها، از نظر زیبایی‌شناختی ارگان‌سازی شود/شوند، مولد یک وحدت اتمسفر (Stimmungseinheit) خواهد/خواهند بود». [۱۲۱] لوکاچ استدلال می‌کند که

¹¹⁶ being-there (Da-sein)؛ یا وجود-در-آنجا (existing-there) یا دازاین: این مفهوم به وجود یا هستی انسانی اشاره دارد؛ در واقع به ویژگی‌های خاص وجود انسانی و رابطه‌ی او با جهان اشاره می‌کند. پس «وجود-در-آن‌جا» به معنای وجود یا هستی انسان در جهان است، با تأکید بر ویژگی‌های خاص وجود انسانی.

¹¹⁷ Pollmann, 2018: 169

¹¹⁸ Pollmann, 2018: 169

¹¹⁹ Pollmann, 2018: 170

¹²⁰ Pollmann, 2018: 170

¹²¹ Levin, 1987: 50

«کلیه‌ی ابزارهای تکنیکی ثبت فیلم (از کلوزآپ و دیزالو گرفته تا ...) همگی مدلول زیبایی‌شناختی خود را صرفاً به‌مثابه‌ی ابزاری برای اکسپرسیون یک وحدت اتمسفر، برای اکسپرسیون انتقال از یک اتمسفر به اتمسفری دیگر، و برای اکسپرسیون کنتراست‌های اتمسفر به دست می‌آورند. به همین ترتیب، برش [= کات]، مونتاز، تمپو، ریتم و ... چیزی نیستند به جز ابزاری برای هدایت تماشاگر از اتمسفری به‌سوی اتمسفر دیگر، آن هم در درون وحدت اتمسفریکِ نهاییِ امر کل.» [۱۲۲]

اظهارنظر لوکاج بیانگر این است که **اشتیمونگ** به مانند آن‌چه شیلر و هگل می‌اندیشند نقشی وساطت‌گر دارد: بدین معنا که میان اتمسفرها در فیلم وساطت می‌کند و آن‌ها را به‌معنای کانتی کلمه هم‌کوک می‌سازد و هم‌دلی‌سازواری را که کانت مطرح می‌کند، و لوکاج نیز آن را یک وحدت اتمسفر می‌خواند، به‌وجود می‌آورد. در واقع باید گفت «**اشتیمونگ** ویژگی مرکزی ارگانیک‌سازاندن فیلم است و تضمین می‌کند که فیلم تمامیت را به گونه‌ای متناسب با ویژگی زیبایی‌شناختی‌اش ارائه کند.» [۱۲۳] این امر ارگانیک‌ساخته، می‌تواند در درون «وحدت ارگانیک» خود، تماشاگر را به‌تعبیر لوکاج اتمسفر به اتمسفر با خود بکشاند: تماشاگر در هر لحظه از این کل ارگانیک، لحظه‌ای از یک طبیعت اصیل را تجربه می‌کند؛ زیرا در این کل ارگانیک، هر کجا که باشیم، در هر اینجا و اکنونی، یک **اشتیمونگ**، به‌تعبیر هایدگر، از-پیش-در-آن‌جا هست، و ما را در برمی‌گیرد. در هر لحظه از این کل ارگانیک، اصلی وحدت‌بخش از-پیش وجود دارد که خواستار پیوند/بین لحظه با لحظه‌ی دیگر است؛ چراکه هم‌کوک، به‌تعبیر هایدگر، یک شیوه‌ی بنیادی و رویه‌ی بنیادی از هستی است، که بدین ترتیب، این دا-زاین همیشه مستقیماً شامل هستی-با-یک-دیگری نیز می‌شود. پس این امر، شیوه و رویه‌ی بنیادی **هستی سینمایی** را نیز شامل می‌شود، که به موجب آن، در یک کل ارگانیک، یا به‌تعبیر لوکاج وحدت اتمسفریکِ نهایی یا فرم نهایی فیلم، هر جزء، یا به‌تعبیر لوکاج هر اتمسفر، خواستار هستی اتمسفری دیگر یا هستی جزء دیگر است.

وقتی «جان» یا هستی در فرم نهایی فیلم یا کل ارگانیک به آشکارگی رسید، این جان یا هستی، یک جان یا هستی معتبر و اصیل است که می‌تواند علیه جان یا هستی نامعتبر نظام زیست روزمره بایستد. لوکاج اصطلاح **جان** را به‌مانند نظریه‌ی ادبی (مجموعه جستارهای **جان و فرم و نظریه‌ی رمان**)، در «رابطه با فیلم به‌مثابه‌ی «هستی» لحاظ می‌کند؛ هستی به‌مثابه‌ی امری که بر سیمای معتبر و مَفْنَع جوهر آگونیستیک انسانی دلالت دارد.» [۱۲۴] او جان [یا هستی] را «خاستگاه و هسته‌ی اصالت» می‌نامد و مفاهیمی مانند آزادی،

¹²² Levin, 1987: 50-51

¹²³ Aitken, 2006: 88

¹²⁴ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 167

تمامیت، تجربه‌ی زیبایی‌شناختی و اصیل انسانی را نیز، در درون جان [یا هستی] مستقر می‌سازد. [۱۲۵] لوکاچ در مجموعه‌ی **جان و فرم** استدلال می‌کند که «هر جزئیاتی از روایت همیشه به ذات متصل است» و «این رابطه‌ی میان جزئیات با ذات [...] او را به سوی ایجاد یکی از مهم‌ترین صور معقولی کشاند که در نظام فلسفی لوکاچ، چه فلسفه‌ی سیاسی و چه زیبایی‌شناسی، به‌فور یافتنی است: صورت معقول "هستی"». [۱۲۶]

البته شایان ذکر است که این درک از هستی را نباید با درکی که هگل در **پدیدارشناسی روح** (۱۸۰۷) تحت عنوان ذات مطرح می‌کند، یا بنیاد هستومندی روح یا ذات هگلی، اشتباه گرفت. چراکه در ادراک لوکاچ «معنای نهادی [= ذاتی] انسانی» دارد. [۱۲۷] لوکاچ برای تبیین این مفهوم مهم‌ترین نقطه‌ای را که هدف می‌گیرد درام سوفوکللی و به‌طور مشخص *ایدیپوس تیرائوس* یا *ایدیپ شهبان* (۴۲۹ ق.م) است، چنان‌چه «از نظر لوکاچ پرسش کلیدی درام [سوفوکللی] این است که چگونه می‌توان ذات را به گونه‌ای فرم داد که شیء حسی، بلاواسطه، صرفاً واقعی و به‌راستی هستی‌مند به شیء دارای ذات مبدل شود»، و به‌همین ترتیب از نظر لوکاچ «**هستی** چیزی به جز **جان فرم نیست**» زیرا «وقتی چنین رابطه‌ی نزدیکی [...] رخ می‌دهد، [...] هستی جزئیات به امری عالی‌تر از وجود صرف آن جزئیات، که یک موجود بلاواسطه‌ی حسی است، تبدیل می‌شود»؛ پس در اینجا یقیناً **هستی واقعی** [...] **هستی - در - جهان** است که به ذات متصل است. [۱۲۸]

طبق این ملاحظات لوکاچ، به‌طور قطع هستی معتبر فیلم ارگانیک در برابر هستی نظام زیست روزمره می‌ایستد. به عقیده‌ی لوکاچ زیست روزمره اساساً زیستی بیگانه‌کننده و چندپاره است؛ زیرا «لوکاچ قلمرو زیست روزمره را عمدتاً با ادراک ماکس وبر می‌فهمد» یعنی «نظامی از قواعد و قراردادهایی که بر امر فردی تسلط دارند، [...] این نظامی است که، بر اساس امور خاص خود عمل می‌کند، و نه بر اساس ارزش‌های انسانی»؛ در واقع یک «شیء - جهان است که، هستومندهای انسانی را به هستومندهای شیء‌مانند دگرگون می‌کند». ^{۱۲۹} لوکاچ در یکی از نوشتارهای دوره‌ی اول خود، که یک داستان کوتاه به نام «درباره‌ی فقر روح» (۱۹۱۲) است، و وبر آن را با **برادران کارامازوف** داستایوفسکی هم‌تراز می‌داند، [۱۳۰] از زبان یکی از دو شخصیت داستان می‌گوید: «تا زمانی که در گیرودار زیست روزمره فرو رفته‌ایم، کاریکاتورهای بیهوده‌ی خدا خواهیم بود.» [۱۳۱] و در جای دیگری از همین داستان و از زبان همین شخصیت می‌گوید: «دیگر نمی‌توانم خلط و تزویر زیست روزمره

¹²⁵ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 141

¹²⁶ Aitken, 2012: 13

¹²⁷ Aitken, 2020: 95

¹²⁸ Aitken, 2012: 13

¹²⁹ Aitken, 2006: 69

¹³¹ Lukács, in Kadarkay (ed.), 1995b: 53

را تاب بیاورم، که هر چیزی را هروقت که میلش می‌کشد در چشم بر هم زدنِ ازان خود می‌کند؛ یک چنین زیستی، میلش بر چیزی که راستین و در نتیجه واقعی باشد، نمی‌رود.» [۱۳۲]

او (شخصیت داستانی) در نهایت به خودش شلیک می‌کند؛ چنان‌چه بلامی فاستر می‌گوید: «موتیف غالب در اندیشه‌ی لوکاچ در آن سال‌ها تراژدی انفعال بود [...] که توسل به مذهب یا خودکشی را تنها کنش‌های اصیل فردی می‌انگاشت.» [۱۳۳] لوکاچ به تأثیر از وبر استدلال می‌کند که «زیست روزمره از روی ضرورت [متعلق به عقلانیت ابزاری] است که حس بیگانگی را در سوژه پرورش می‌دهد؛ زیرا ساختار زیست اجتماعی با شبکه تنگ ضروریاتِ گریزناپذیرش لاجرم بر تلاش‌هایی که فرد برای تحقق خود انجام می‌دهد، غلبه می‌کند و پیامدش این است که فرد نه تنها از زیست معمول بلکه از دیگر سوژه‌ها، و مهم‌تر از همه، از خودش نیز بیگانه می‌شود.» [۱۳۴] چنان‌چه پیش‌تر هم گفته شد لوکاچ در **زیبایی‌شناسی** معتقد است که هنر «بازتاب» شرایط سیاسی-اجتماعی بیرونی یک جامعه، با وساطت آگاهی هنرمند است؛ بنابراین تمامیتی تولید می‌شود که با رابطه‌ی دیالکتیک میان شرایط عینی و فرم‌های زیسته‌ی هنرمندان بازنمایی خواهد شد. لوکاچ بازتاب هنری را ذیل مقوله‌ی کلی بازتاب می‌فهمید چنان‌چه «اگر بازتاب یک مقوله‌ی عام از پراکسیس انسانی باشد [...]، پس بازتاب زیبایی‌شناختی نیز زیرمقوله‌ای از این پراکسیس است [...]» [۱۳۵] که این امر ریشه در «فلسفه‌ی کانت» و «ادراک «لنین از بازتاب» دارد: ۱) «لوکاچ از کانت، این ایده را می‌گیرد که سوژه‌ی مدرک در ارگانیک‌سازی شناخت نقش دارد، و آنچه شناخته شده است، **اشیاء-در-خود** نیست، بلکه قلمرو بازنمایی درک‌شده و **پدیداری** است»، در نتیجه این امر خبر از نوعی دو-اردوشدگی می‌دهد که لوکاچ «مردودش می‌خواند» و ۲) «از نقد دیالکتیکی - ماتریالیستی [بر ایده‌آلیسم] کانت پیروی می‌کند و استدلال می‌کند که دو-اردوشدگی اشیاء-در-خود و جهان فرم‌های پدیداری قابل‌پل‌زدن است.» [۱۳۶] لوکاچ برای پل زدن میان این دو-اردو به لنین اقتدا می‌کند؛ چنان‌چه سراغ «مفهوم لنینیستی **بازتاب** [Widerspiegelung] در **ماتریالیسم و امپریوکریتیسیم** (۱۹۱۲)» را می‌گیرد و تمرکزش را بر این می‌گذارد که «چگونه در جهان

¹³² Lukács, in Kadarkay (ed.), 1995b: 50

¹³⁴ Aitken, 2006: 69

¹³⁵ Aitken, 2013: 3

¹³⁶ Aitken, 2013: 2

می‌توان ادراک را به‌مثابه‌ی **بازتابی** از اشیاء در نظر گرفت» [۱۳۷] یا «**دانش واقعیت**» [۱۳۸]، طوری که «متعاقباً، رابطه‌ای **رنالیستی** با آن اشیاء نیز داشت؟» [۱۳۹]

لنین می‌نویسد:

«هر کسی که **آنتی‌دورینگ** و **لودویگ فوئرباخ** [انگلس] را حتی با کمترین دقت هم خوانده‌باشد، مصادیق متعددی خواهد یافت که انگلس از اشیاء و بازتاب آن‌ها در مغز انسان، در آگاهی‌مان، اندیشه‌مان و ... صحبت می‌کند، و نه از سمبل‌های اشیاء، بلکه صرفاً] از «ایماژ» [اشیاء]، عکس [اشیاء] یا بازتاب [اشیاء].

ایده‌ی لوکاچ از بازتاب هنری یا **Widerspiegelung** «آن چیزی نیست که مستقیماً و دقیقاً از زبان آلمانی به «**reflection**» در زبان انگلیسی [یا **بازتاب** در زبان فارسی] ترجمه می‌شود، [...] پیشوند «**Wider**» در اصطلاح **Widerspiegelung** دلالت ضمنی بر [وا]کنش کسی در مقابل شیء تجربه‌شده دارد؛ زیرا سیمای آن شیء [تجربه‌شده]، با خود [آن] شیء [تجربه‌شده] دگرسان است، و بدین ترتیب، آن سیمای تجربه‌ی آن کس از شیء تجربه‌شده را تغییر می‌دهد [...] پس شبیه به ترکیبی از «بازتاب در مقابل شیئی» و «بازتابیده از سوی» [آن] شیئی است که تجربه شده». [۱۴۰] ایده‌ی بازتاب هنری به‌خاطر رابطه‌ی دیالکتیکی که میان سوژه‌ی مدرک و اشیاء ترسیم می‌کند، چیزی است که به اثر هنری یک بُعد سراسر رنالیستی می‌بخشد.

با این همه لوکاچ متأخر در **زیبایی‌شناسی** برای بُعد توصیفی (ناتورالیستی) اثر نیز ارزش قائل می‌شد، که این امر به زمینه‌ی سیاسی آن دوره در تاریخ مجارستان و شوروی ربط داشت، چنان‌چه «لوکاچ پس از حمله شوروی به مجارستان در ۱۹۵۶ تقریباً تا مرز اعدام پیش رفت [...] و پس از آن دست‌به‌عصا و برحسب شرایط هشیارانه مبارزه کرد [...] او با این که به دنبال رفرم بود، هم‌چنان به‌مانند یک سوژه‌ی وفادار به سنت کلاسیک مارکسیسم دست به مصاحبه‌ها و نوشتارهای ضدانقلابی نمی‌زد، و «با وجود این که یک رفرمیست سیاسی [...] بود، هم‌چنان، و سرسختانه، به مقاومت لنینیستی خود مبنی بر نقش رهبری حزب کمونیست اعتقاد داشت [...] و] اغلب، و هرچند تا حدودی هم مازوخیستی، احساس می‌کرد که مجبور است» و انگار وظیفه‌ای بر شانه احساس می‌کرد و از این رو خود را ملزم می‌دانست که باید «مطابق با قوانین حزب عمل کند». [۱۴۱] با این همه رویکرد لوکاچ در نقد هنر پس از ناکامی انقلاب ۱۹۵۶ مجارستان به‌سمتی رفت که تعریفش از اثر هنری

¹³⁷ Aitken, 2020: 134

¹³⁸ Aitken, 2013: 2

¹³⁹ Aitken, 2020: 134

¹⁴⁰ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 157

¹⁴¹ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 163

شامل یک «بازتاب مضاعف» شد؛ بازتابی که «هم شامل یک بُعد فرم‌دهنده یا به‌قول معروف «روایتی» را در برمی‌گرفت، و هم شامل یک بُعد بازتابی یا به‌قول معروف «توصیفی» می‌شد. این رویکرد لوکاچ اگرچه تا حدودی عقب‌روی از رئالیسم و تمایل به ناتورالیسم و مدرنیسم را عملاً تصدیق می‌کند، اما شاید بتوان این امر را به‌نوعی (نه در مقام مقایسه بلکه به‌عنوان یک یادداشت) در کنار افول رئالیسم، و ظهور ناتورالیسم و سمبولیسم در فرانسه‌ی قرن نوزدهم گذاشت: جایی که «هنرمندان پس از سرکوب انقلاب در سال ۱۸۴۸، از رسالت رئالیستی برای بازنمایی تمامیت روی‌گردان شدند و با ناامیدی شروع به تولید تبیین‌های اتمیستیک، چندپاره و «توصیف‌گرایانه»تری از واقعیت اجتماعی و تاریخی کردند.» [۱۴۲] با این همه، این رویگردانی کامل از «تمامیت» در رهیافت «بازتاب مضاعف» لوکاچ دیده نمی‌شود، چراکه او هم‌چنان به «روایت» اعتقاد داشت، و در عرصه‌ی سیاسی نیز به نقش رهبری حزب کمونیست معتقد بود.

لوکاچ مدت‌ها قبل در جستارهایی به‌مانند «روایت یا توصیف؟» به‌پیروی از انگلس استدلال کرده بود که، «یک آرت‌فرم رئالیستی در فرانسه، از اوایل تا اواسط قرن نوزدهم پدید آمد، و هدفش این بود که، به سیما و تصویرسازی تمامیت بشر (Der Mensch ganz) متعهد باشد و به‌منظور این هدف، از روایت و امر تیپیکال استفاده می‌کرد.» [۱۴۳] در نتیجه این رویکرد رئالیستی که متعهد به بازنمایی تمامیت بشر بود، پس از انقلاب ۱۸۴۸ و در پی سرخوردگی رئالیست‌ها جای خود را به ناتورالیسم داد. ایده‌ی لوکاچ از «تمامیت بشر به روابطی اطلاق می‌شود که میان سوژه و محیط اجتماعی [وی] ظرف یک همایند تاریخی خاص وجود دارند»، و البته ضروری است تا آن را «از تمامیت برون‌گستر نیز متمایز کنیم، زیرا دومی — چنان‌چه پیش‌تر هم اشاره شد — مفهومی عمدتاً هستی‌شناسانه است که کلیه‌ی منظرهای فیزیکی و نانسانی واقعیت خارجی را اشاره می‌کند.» [۱۴۴] اما لوکاچ با طرح تازه‌ی مفهوم **اشتیمونگ** در **زیبایی‌شناسی** برای تبیین نظریه‌ی فیلم، نه به‌سوی تمامیت بشر، بلکه به‌سمت «ترکیب» تمامیت درون‌گستر و تمامیت برون‌گستر می‌رود.

تمامیت درون‌گستر بسیار شبیه به تمامیت بشر است، چنان‌چه — پیش‌تر گفته شد — اولی‌الگویی است که تمایل دارد درهم‌تنیدگی پدیده‌های فردی و اجتماعی را در چارچوب یک همایند ویژه‌ی تاریخی تبیین کند، و دومی نیز الگویی است که ظرف همین همایند تاریخی خاص، روابط میان سوژه و محیط اجتماعی را ترسیم می‌کند. اما **اشتیمونگ** اصل «ترکیب‌بندی» این دو است؛ و «دقیقاً این ترکیب امر انسان‌ریخت‌ساز [یا سطح دوم بازنمایی‌گری سینمایی] و امر نانسان‌ریخت‌ساز [یا سطح اول بازنمایی‌گری سینمایی] است که کیفیت

¹⁴² Aitken, 2006: 77

¹⁴³ Aitken, 2006: 77

¹⁴⁴ Aitken, 2006: 74

یگانه‌ی رسانه‌ی سینمایی را مقوم می‌سازد.» [۱۴۵] در واقع اگرچه بازنمایی‌گری سطح اول که امر عکاسانه‌ی فیلم است، شامل کثرتِ هستی‌های در-خود یا تک‌عکس‌ها می‌شود، اما سطح دوم بازنمایی‌گری سینمایی که به‌تعبیر لوکاچ همان مقوله‌ی جهان‌شمول و افه‌ی فیلم است، و آن را **اشتیمونگ** می‌نامد، این کثرتِ هستی‌های در-خود را هم‌کوک می‌کند و به‌هیئت امر جهان‌شمول یا وحدت اتمسفریک نهایی، که اصطلاحاً فرم نهایی فیلم نامیده می‌شود، در می‌آورد. فرم نهایی فیلم از نوع فرم عینیت‌یافته است؛ زیرا فیلم، نوعی مقاومت/واکنش در برابر زیست‌عادی موجود در جهان بیرون یا Aussenwelt را جسمیت می‌بخشد و زیستی مقاوم را که اصالت کسب کرده، یعنی زیست‌جهان، در هیئتی از جهان سینمایی اندام‌وار یا **زیست‌جهان ارگانیک** متبلور می‌سازد.

با این همه، مفهوم بازتاب لوکاچ در **زیبایی‌شناسی**، «اضافه بر انگیزه‌های وریستیکی (veristic) یا **راستین‌نمایانه** شامل انگیزه‌هایی بر ساخت‌گرایانه-فرم‌دهنده» نیز می‌شود. [۱۴۶] نظریه‌ی فیلم در **زیبایی‌شناسی** به خاطر جایگاه مرکزی مفهوم **اشتیمونگ** «نه تنها معنای انسانی محور کسب می‌کند» که مبتنی بر امر انسانی است (و سیمای زیست‌جهان را مقوم می‌سازد) و خاص بازتاب است، «بلکه جهان بیرون را نیز تصویرسازی می‌کند که بر مواجهه‌ی آزمون‌گرایانه‌ی تجربه‌ای (experiential empirical) استوار است.» [۱۴۷] لوکاچ استدلال می‌کند که این امر باعث می‌شود تا

رابطه‌ی متقابلی که بین انسان [= سوژه] و محیط وی وجود دارد در سینما برقرار گردد [...] و این دست‌آورد با این واقعیت تضمین می‌شود که فیلم به مأموریت ذاتی خود برای تصویرسازی خصیصه‌ی **راستین** تجربه‌ی ما در زیست‌جهان، که در آن با جهان بیرون غیرانسانی برهم‌کنش داریم، پایبند است. [۱۴۸]

در نتیجه ما اکنون با یک نظریه‌ی فیلم مدرنیستی و هم‌چنین ناتورالیستی مواجه‌ایم که از یک سو رابطه‌ی میان انسان و محیط چندپاره و بیگانه‌کننده‌ی آن را توصیف می‌کند، و از سوی دیگر مقاومت/واکنش در برابر آن را (جان) در نوع ساختاریابی و ارکانیگ‌شدن فیزیک فیلم (فرم) به‌آشکارگی می‌رساند. امبرتو باربارو از دنیا رفت و نتوانست نظریه‌ی فیلم مدرنیستی لوکاچ را — هم به‌مانند جوابیه‌ی لوکاچ — بخواند، و متوجه شود که لوکاچ چطور کارکرد امر تکنولوژیک را در خدمت امر انسانی صورت‌بندی می‌کند. آنچه لوکاچ درباره فیلم مطرح می‌کند، جایی حیرت‌انگیز می‌شود که ما متوجه می‌شویم تمام ملاحظات مربوط به ساختاریابی

¹⁴⁵ Levin, 1987: 49

¹⁴⁶ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 157

¹⁴⁷ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 157

¹⁴⁸ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 159

و ارگانیک شدن فیلم را برای تحقق یک جامعه‌ی سوسیالیستی ضداستالینیستی و ضدسرمایه‌دارانه نیز در سر داشت. لوکاچ، در بخش **هگل** از **هستی‌شناسی** ایده‌ی امر «هم‌تافت» (the 'complex') را مطرح می‌کند، و می‌گوید «مبنای هستی اجتماعی و زیست روزمره و بنابراین شکل اصلی وجود است.» [۱۴۹] الگوی مجموعه‌ی هم‌تافت که در **هستی‌شناسی** ارائه شده، دلالت بر یک پدیده‌ی برهم‌کنشی و سیال دارد که متشکل از عناصر و روابطی است که هم‌آیندی‌شان یک خوشه‌بندی (clustering) نسبتاً هم‌دوس (coherent)، هرچند متناقض و تغییرپذیر را در درون تجربه‌ی اجتماعی فرم می‌دهد، و این هم‌دوسش‌ها (cohesions) در تلاشی رخ می‌دهند که در جهت فهم‌پذیرسازی و حس‌بخشیدن به «خائوس بی‌شکل» (amorphous chaos) باشد [۱۵۰] که چنان‌چه پیش‌تر اشاره شد، منش‌نمای واقعیت روزمره است. او زیست روزمره را مجدداً با اقتباس از ادراک وبر یعنی «مواجه‌شدن با ماتریسی که متشکل از این قبیل هم‌تافت‌ها باشد» تعریف می‌کند، و تصریح می‌کند که آنچه سازنده‌ی هستی اجتماعی است «هم‌تافت‌ها» هستند: «مجموعه‌ای از تمامیت‌هایی که با هم به‌لحاظ دینامیکی تناقض دارند.» [۱۵۱]

الگوی امر هم‌تافت مورد نظر لوکاچ در **هستی‌شناسی** با الگوی وحدت اتمسفر در نظریه‌ی فیلم **زیبایی‌شناسی** شباهت‌هایی کتمان‌ناپذیر دارد. وحدت اتمسفر متشکل از اتمسفرهایی است که **اثنیمونگ** به‌مثابه‌ی یک هستی-در-میان‌هگلی و شیلری و یک هستی-از-پیش-در-آنجای‌هایدگری در یک کل ارگانیک به‌وحدت می‌رساند. الگوی امر هم‌تافت نیز طبق تعریف بالا مجموعه‌ای از تمامیت‌هاست که درون یک طرح کلی با یک‌دیگر در برهم‌کنش دیالکتیکی دینامیک قرار دارند؛ و از همین بابت یک «الگوی مبتنی بر فرم ارگانیک» [۱۵۲] را مقوم می‌سازد. الگوی امر هم‌تافت لوکاچ در **هستی‌شناسی** که به‌نام مبنای هستی اجتماعی معرفی می‌شود خاستگاه‌های خود را در فلسفه‌ی دوره‌ی اول لوکاچ و سپس ادراک لوکاچ از ذات صور حسیه که مارکس در **دست‌نوشته‌های پاریس** مطرح می‌کند، و پیش‌تر توضیح داده شد، می‌یابد.

لوکاچ، چنان‌چه پیش‌تر مشاهده کردیم، در دوره‌ی اول خود ذیل سنت فکری ضدسرمایه‌گرایی رماتیک باور داشت فرمانروایان جهان مدرن به چیزی روی آورده‌اند که در ضدیّت با بنیاد هستومندی امر انسانی است. او معتقد بود که طبیعت فاقد اصالت نظام زیست روزمره، که جهانی تکه‌تکه ارمغان آورده و احساس اجتماعی‌بودگی در آن غایب است، بانی حس از دست‌رفته‌ی هستی-در-جهان نیز هست. به‌گفته‌ی میشل

¹⁴⁹ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 160

¹⁵⁰ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 160

¹⁵¹ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 161

¹⁵² Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 161

لووی — و به‌نقل از ایان آیتکن — لوکاچ در دوره‌ی زیبایی‌شناسی اولیه‌ی خود «دائماً از این واقعیت بیش‌تر و بیش‌تر آگاه می‌شد که سرحدات سریع‌الانتقال تمدن مکانیزه‌ی غربی، دیگر فاصله‌ی چندانی با دروازه‌های بوداپست ندارند؛ و همین امر، او را به این نتیجه‌گیری [نهایی] سوق داد که، اگر امکان مادی‌سازی یک اجتماع ارگانیک (Gemeinschaft) را که مشخصه‌ی یونانِ هومری و قرون وسطیِ مسیحی بود از مدار ملاحظه خارج کنیم، قطعاً بحران فرهنگ فراگیری که روزافزون توسط کارخانه‌ی مکانیزه‌ی مدرنیته فراخوانی می‌شود، به‌زودی اروپای شرقی و مرکزی را سراسر قبضه خواهد کرد.» [۱۵۳]

مجارستان (زادگاه لوکاچ) «کشوری در اروپای مرکزی [است] که در آن زمان چندان مدرن [در معنای توسعه‌یافته] محسوب نمی‌شد؛ و روند توسعه‌اش نسبت به کشورهای اروپای غربی مانند فرانسه، آلمان و بریتانیا سرعت کمتری داشت. تجربه‌ی زیستن در کشوری نه‌چندان توسعه‌یافته، حس‌پذیری لوکاچ را شدیداً بالا برده بود؛ و او را نسبت به ناموزونی و مسائل درونی دولت‌هایی که به سرعت در حال توسعه و مدرن‌شدن بودند حساس کرد. او حس کرده بود که توسعه‌ی ناموزون سرمایه‌داری و سرعت بالای مدرنیزاسیون در کشورهای اروپای غربی، تهدیدی برای فرهنگ‌های پیشامدرن است [...] او به این باور رسید که آگاهی فردی و خودبودگی خودآیین شخص^{۱۵۴} در اثر مناسبات اجتماعی مدرنیته فرسوده شده است.» [۱۵۴] لوکاچ، علاوه بر زمینه‌ی ضدسرمایه‌داری رمانتیک، متأثر از فرهنگ مجارستانی خودش نیز بود؛ فرهنگی که بومی و پیشامدرن محسوب می‌شد؛ و همین امر باعث شد تا این ایده برایش به وجود بیاید که «اروپای شرقی ممکن است شالوده‌ی رشد یک فرهنگ اروپایی تازه و درخشان را فراهم کند؛ فرهنگی که شاید [کل] اروپا را از جهنم مدرنیته رستگار سازد.» [۱۵۵]

با تمام این اوصاف، و آن‌چه از یافته‌ها پر پیداست، ایده‌ی فرم ارگانیک به‌مثابه‌ی فرم ساختاریابی یک جامعه‌ی سوسیالیستی چیزی‌ست که لوکاچ همیشه بدان می‌اندیشید. این فرم ارگانیک اجتماعی و دینامیک همان چیزی است که از نظر لوکاچ می‌تواند محور اخلاقی کمونیسم و مارکسیسم که عملاً تحت انقیاد استالینیسیم و میراث نفرت‌انگیز اوست، احیاء کند و مارکسیسم را از شر کمونیسم رایج و رسمی شوروی رستگار سازد. همین ملاحظه‌ی محور اخلاقی ذیل وحدت ارگانیک، در نظریه‌ی فیلم منجر به الگوی وحدت اتمسفر شد که یک الگوی بازنمایانه-امپرسیونیستی سیال و دینامیک است. چنان‌چه پیش‌تر گفته شد لوکاچ اخلاقیات را در **زیبایی‌شناسی** میدانی تعریف می‌کند که در آن تغییرات در ویژگی‌های خاص انسانی حفظ/جای‌گزین

¹⁵³ Aitken, 2012: 4-7

¹⁵⁴ Xu Yaping, in Aitken (ed.), 2016: 141

¹⁵⁵ Aitken, 2012: 6

می‌شود؛ و هیچ معتقد نیست امر اخلاقیاتی به‌مثابه‌ی واسط اولیه میان امر فردی و جامعه عمل کند. این دقیقاً همان چیزی است که لوکاچ در نظریه‌ی فیلم ذیل الگوی وحدت اتمسفر آن را مطرح می‌کند چنان‌چه که تغییرات از اتمسفری به‌سوی اتمسفر دیگر، آن‌هم در درون وحدت اتمسفریکِ نهایی امر کل صورت خواهد گرفت، و به این ایده که **اشتیمونگ** واسط اولیه باشد اصلاً قائل نبود و از همین بابت **اشتیمونگ** را طوری تبیین می‌کند که به‌مثابه‌ی یک هستی-در-میانِ هگلی و شیلری، و یک هستی-از-پیش-در-آن‌جا هایدگری عمل کند. در واقع خصلت اخلاقیاتی **اشتیمونگ** را در نسبت با وحدت ارگانیکِ نهایی تبیین می‌کند، که چنان‌چه پیش‌تر توضیح داده شد به‌مثابه‌ی جان یا هستی سوفوکلی هر جزئیات را به ذات یا بنیاد هستومندی روح، که در اینجا بنیاد هستومندی امر انسانی انگاشته می‌شود، متصل می‌کند.

لوکاچ، چنان‌چه پیش‌تر استدلال شد، برای طرح جایگاه مرکزی مفهوم **اشتیمونگ** در فیلم، هم بر معنای انسانی محور تأکید می‌کند که مبتنی بر امر انسان‌ریخت‌ساز است و سیمای زیست‌جهان را مقوم می‌سازد و خاص بازتاب است، و هم بر امر نانسان‌ریخت‌ساز صحنه می‌گذارد که جهان بیرون را بر می‌گیرد. این امر حاکی از بازگشت لوکاچ به درگیری‌های پیشین خود در **جان و فرم** است: چگونه می‌توان ذات را به گونه‌ای فرم داد که شیء حسی، بلاواسطه، صرفاً واقعی و به‌راستی هستی‌مند به شیء دارای ذات مبدل شود. بلکه درگیری همیشگی‌یش با مسئله‌ی اخلاق را هم حکایت می‌کند؛ چنان‌چه در **زیبایی‌شناسی** نیز استدلال می‌کند که «**اخلاقیات**، میدان سرنوشت‌ساز مبارزه‌ی بنیادین و تعیین‌کننده‌ی میان این‌جهانیت (this-worldliness) و آن‌جهانیت (other-worldliness) هستند» [۱۵۶] که در این‌جا خود را تحت جهان بیرون و زیست‌جهان نشان می‌دهند. پس می‌توان گفت هر فیلم از نظر لوکاچ یک مأموریت ذاتی دارد: فراهم کردن میدان مبارزه میان جهان بیرون و زیست‌جهان، میان امر این‌جهانیت و امر آن‌جهانیت، میان امر بیرونی و امر درونی، میان امر نانسان‌ریخت‌ساز و امر انسان‌ریخت‌ساز، میان تمامیت برون‌گستر و تمامیت درون‌گستر.

این مأموریت فیلم، چنان‌چه لوکاچ استدلال می‌کند «برای آنکه در نسبت با ضرورت [یا ایجاب] امر انسانی صدق کند»، یعنی با مفهوم ذات صور حسیه این‌همان شود، «باید یک «بازتاب مضاعف را به کار گیرد»، که درباره‌ی دو سطح این بازتاب مضاعف/ بازنمایی‌گری مضاعف پیش‌تر به حد کافی بحث شد. لوکاچ در **زیبایی‌شناسی** اصطلاح «بازتاب مضاعف» را به تبیینی اطلاق می‌کند که شامل این دو مفهوم باشد: معنای نهادی [یا ذاتی] انسانی (یا Wesen)؛ و فرم‌های نمود (یا Erscheinung) یا جهان فرم‌ها و تجربه‌ی

پدیداری.» [۱۵۷] اکنون باید اضافه کرد که «ذات و نمود دو قلمرو از جان/هستی هستند» که این دو قلمرو را می‌توان در هیئت جان چنین انگاشت: «تجربه زیسته‌ی فیلم‌ساز، وقتی به شکل عینیت‌نیافته اندام‌سازی می‌شود، هم شامل یک احساس معناداربودگی انسانی است (Wesen) و هم شامل هوشیاری تجربی‌تری از واقعیت مادی، از جمله جهان پدیداری و فرم‌های نمود است.» [۱۵۸]

این مفهوم از جان در **زیبایی‌شناسی**، مقتبس از ذات صور حسیه مارکس در **دست‌نوشته‌های پاریس** است، که لوکاچ به محض آنکه آن را به کار می‌بندد – چنان‌چه پیش‌تر بحث شد – دیگر مفهوم طبقه را کنار می‌گذارد (طبقه نمی‌تواند جای صور حسیه را بگیرد) در نتیجه در **زیبایی‌شناسی** برای اشاره به هستی انسانی و امر انسانی غالباً فرد، و نه طبقه، را به کار می‌بندد که شباهت چشمگیر و حتی می‌توان گفت یکسان با مفهوم جان در **جان و فرم** دارد. البته لوکاچ ادراک خود را از ذات صور حسیه به محض کشف **دست‌نوشته‌های پاریس** – چنان‌چه پیش‌تر بحث شد – در عقاید سیاسی خود گنجانده (رنسانس اومانیستی و اخلاقیاتی در مارکسیسم: رفتن به سوی یک جامعه‌ی سوسیالیستی راستین که پیش‌تر بحث شد) اما در مباحث فلسفه‌ی هنر به‌طور رسمی آن را در **زیبایی‌شناسی** مورد استفاده قرار داد. جان در **جان و فرم** اینگونه تبیین می‌شد: جان/هستی «وحدت ذات و نمود است.» [۱۵۹] لوکاچ در **زیبایی‌شناسی** «اثر هنری را دارای پتانسیل نمایش ذات صور حسیه می‌داند، و به منش این نمایش به‌عنوان فرمی از بازتاب روی‌آور می‌شود.» [۱۶۰] لوکاچ بر اساس ذات صور حسیه مارکس به ترمینولوژی **جان و فرم** نزدیک می‌شود و «تجربه‌ی آزادی و تمامیت را برای طبیعت انسانی یک اقتضای فطری» توصیف می‌کند که این وجوب فطری «ویژگی ایده‌گئورگ زیمل از «فرهنگ» است که به فرم‌های کنش‌ورزی اشاره دارد که جان برای دستیابی به آزادی و تمامیت درگیر آن‌ها می‌شود، چنان‌چه که [...] این‌گونه فرم‌های کنش‌ور می‌توانند عینیت‌یافته یا عینیت‌نیافته باشند.» [۱۶۱] قاعده‌ی عام فرآیند عینیت‌یابی زیمل دلالت بر نحوه‌ی ابژه‌پردازی فرهنگی دارد. در واقع فرآیند عینیت‌یابی فرآیندی آفرینش‌گر است که انسان به‌موجب آن، ابژه‌ها را به‌منظور خودپروری شخصی می‌سازد چنان‌چه «زیمل معتقد بود چنین آفرینشی یک گرایش فطرتاً انسانی، و ذاتاً نافع آگاهی است» که «انسان را قادر می‌سازد تا واقعیت مادی را در ایماژ آگاهی شکل بخشد»، و نیز، او را قادر می‌سازد تا «این عینیت‌یابی‌ها» آگاهی را به‌صورت ماندگار، انضمامی کند» و از همین بابت عینیت‌یابی «اندیشه‌ی انسانی را قادر می‌سازد تا به یک

157 Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 159

158 Aitken, 2020: 103

159 Aitken, 2012: 13

160 Aitken, 2012: 78

161 Aitken, 2012: 77-78

محل استقرار مادی دائمی درون جریان بدون غایت **صیرورت** سوژکتیو که مقوم‌ساز زیست‌جهان است، دست یابد» و «فرهنگ اصیل انسانی را، که «فرهنگ عینیت‌یافته» است، فرم بخشد» که به‌همین خاطر می‌توان گفت «جهان عینیت‌یابی فرهنگ خواهد بود و فرهنگ نیز، تطور ذات انسانی که ورای وضع طبیعی خودش صورت می‌پذیرد.» [۱۶۲] پس با توجه به این قاعده‌ی کلی زیملی، تألیف سینمایی از طریق این رهیافت خاص می‌تواند **صیرورت** سوژکتیو مؤلف را به‌طور ناخودآگاه فعلیت بخشد که در این صیرورت، «کل سوژه در حال بازآفرینی، کشف مجدد و بازپس‌گیری خود در یک ابژه‌ی کل» است؛ ابژه‌ای که اگرچه تکامل می‌یابد، اما بر مقام ابژه‌ی تکین و کامل می‌نشیند. [۱۶۳] پس بر همین اساس، و نه به‌همین شکل، آن‌چه به عنوان فیلم شناسایی می‌شود به‌طور عام یک ابژه‌ی کل است: فرم نهایی فیلم، که یک فرم/محتوای انسانی عینیت‌یافته است: وحدت اتمسفریک نهایی امر کل. لوکاچ در **زیبایی‌شناسی** «اثر هنری» را به‌مثابه‌ی «یک کل می‌نگرد.» [۱۶۴] در نتیجه یک اثر سینمایی را یک عین/ابژه هم‌چون یک کل می‌داند.

ایده‌ی زیمل از **اشتیمونگ** نه‌تنها به ایده‌ی لوکاچ و الگوی وحدت اتمسفر در **زیبایی‌شناسی** شباهت قاطعی دارد، بلکه به‌طرزی حیرت‌انگیز یادآور الگوی مجموعه‌ی هم‌تافته‌ی لوکاچ در **هستی‌شناسی** نیز هست. زیمل درباره‌ی چگونگی وساطت‌گری **اشتیمونگ** میان طبیعت و هستی انسانی می‌نویسد:

«**اشتیمونگ** طبعاً اندرپیوندخوردگی نامتناهی ابژه‌ها، آفرینش و ویرانی بی‌وقفه‌ی فرم‌ها، و وحدت سیال رخدادی‌ست که، در متداوم‌بودگی وجود زمان‌مند و فضا‌مند حالت‌نمایی می‌شود.» [۱۶۵]

در این ادراک زیمل، طبیعت «به‌طور فضا‌مند» یعنی از لحاظ فضایی و قلمرویی «کل و همه‌شمول است»، و «به‌طور زمان‌مند» یعنی از لحاظ عنصر زمانی یا از لحاظ گذرش زمان «ابدی/سرمد و بی‌وقفه/تداومی است»؛ و زیست طبیعی نیز «اندرباخته است و خصیصه‌ی آن تغییر دائمی است.» [۱۶۶] این ایده‌ی زیمل از **اشتیمونگ** درباره‌ی منظره است که به‌شدت با ایده‌ی **اشتیمونگ** لوکاچ درباره‌ی فیلم هم‌خوانی دارد که - چنان‌چه پیش‌تر بحث شد - به موومان عکاسانه‌ی الاستیک تمامیت می‌بخشد، و اصطلاحاً بازنمایی‌گری سطح دوم را که ساختاریابی و ارگانیک‌شدن است، به‌وجود می‌آورد، و مقوله‌ی جهان‌شمول و مسلط‌افه‌ی یا فن فیلم نام می‌گیرد. و به‌شدت به الگوی ذکرشده در **هستی‌شناسی** نزدیک است: جایی که لوکاچ الگوی مجموعه‌ی

¹⁶² Aitken, 2012: 4

¹⁶³ Xu Yaping, in Aitken (ed.), 2016: 142

¹⁶⁴ Xu Yaping, in Aitken (ed.), 2016: 142

¹⁶⁵ Pollmann, 2018: 175

¹⁶⁶ Pollmann, 2018: 175

هم‌تافت را برهم‌کنشی، سیال و متشکل از عناصر و روابطی نسبتاً هم‌دوس^{۱۶۷} و تغییرپذیر در درون تجربه‌ی اجتماعی به‌مثابه‌ی مجموعه‌ای از تمامیت‌هایی که با هم به‌لحاظ دینامیکی^{۱۶۸} تناقض دارند، متصور می‌شود.

از نظر لوکاچ ضرورت کنار گذاشتن الگوهای رسمی کمونیستی پولیس و جای‌گزین کردن آن‌ها با یک مسیر اومانستی به‌مقصد سوسیالیسم که این مسیر بیش‌تر با رنسانس در مارکسیسم تحقق‌پذیر است و پیش‌تر نیز در مورد آن بحث شد، و لوکاچ ایده‌ی آن را پس از کشف **دست‌نوشته‌های پاریس** و با مواجهه‌شدن با مفهوم ذات‌صور حسیه مورد ملاحظه قرار می‌دهد (برای رستگاری همزمان از شر استالینسم و آپاراتوس سرمایه‌داری مدرن)، باید در اثر **زیبایی‌شناسی** تحت‌زمینه‌ی سیاسی و دلالت‌ارجاعی فیلم به امر اجتماعی بحث می‌شد، اما متأسفانه این امر در تبیین پانزده هزار کلمه‌ای نظریه‌ی فیلم لوکاچ «غایب» مانده است. [۱۶۷] با این همه، باز می‌گردیم به قرابت مفهوم **اشتیمونگ** در ادراک زیمل و لوکاچ تا بلکه از این طریق بحث‌مان را به‌سوی استدلال دلالت‌های ارجاعی سیاسی و اجتماعی فیلم صورت‌بندی کنیم.

باید تصریح کرد که «چگونگی وساطت‌گری **اشتیمونگ** میان طبیعت و هستی‌انسانی» را زیمل در مورد منظره‌پردازی به این دلیل مطرح می‌کند که «یک وحدت نخستین از بین رفته است». [۱۶۸] در نتیجه «ایده‌ی منظره‌[پردازی] خود از-پیش‌نشانه‌ی تلاشی‌ست برای [دستیابی به] یک وحدت ثانوی؛ یعنی وحدتی که هم‌دوسی خود را از قوه‌ی دریافت و ادراک انسانی می‌گیرد؛ وحدتی که حاکی از خسران هارمونی نخستین است، یعنی آن هارمونی که اگر وجود می‌داشت، به هستی انسانی اجازه می‌داد خود را به‌مثابه‌ی جزئی از [کل] کوسموس بفهمد.» [۱۶۹] این خسران هارمونی نخستین در ادراک زیمل، با استدلال لوکاچ در **جان و فرم** که معتقد است «احساس تمامیت از تجربه‌ی بشر مدرن رخت بر بسته» [۱۷۰] شباهت بی‌چون‌وچرایی دارد. وحدت ثانوی در تبیین زیمل که کسب «همدوسی» منظره از «قوه‌ی دریافت و ادراک انسانی» است، شدیداً با بازنمایی‌گری سطح دوم یا سطح دوم بازتاب مضاعف لوکاچ که مسئولیت «ساختاریابی و ارگانیک‌سازاندن» فیلم را در نسبت با «ضرورت یا ایجاب امر انسانی» بر عهده دارد، این‌همان است. بنا بر این شرح، گویی هم تألیف فیلم و هم پردازش منظره در رابطه با یک احساس فقدان از سوی طبیعت انسانی صورت می‌پذیرد: احساس فقدان تمامیت. اما چنان‌چه پیش‌تر استدلال شد، لوکاچ در **زیبایی‌شناسی** به‌سمت ذات‌صور حسیه مارکس نیز متمایل می‌شود و تجربه‌ی آزادی را هم مضاف بر تمامیت، برای طبیعت انسانی یک اقتضای

¹⁶⁷ Levin, 1987: 59

¹⁶⁸ Pollmann, 2018: 175

¹⁶⁹ Pollmann, 2018: 175

¹⁷⁰ Aitken, 2020: 99

فطری توصیف می‌کند که این وجوب فطری ویژگی ایده‌ی زیمل از فرهنگ نیز بود، فرهنگی که به فرم‌های کنش‌ورزی اشاره می‌کند که جان برای دستیابی به آزادی و تمامیت درگیر آن‌ها می‌شود، و می‌توانند عینیت یافته یا عینیت‌نیافته باشند.

لوکاچ در زمان نوشتن **هستی‌شناسی** به تبیین وبر از نظام زیست روزمره بازمی‌گردد (در نوشتارهای دوره‌ی اول بسیار به آن پرداخته بود) و آن را به‌گونه‌ای تبیین می‌کند که شبیه به ایده‌ی **اشتیمونگ** زیمل است. در واقع لوکاچ نظام زیست روزمره را در «وضعیت ایده‌آلی» [۱۷۱] که باید باشد، اما اکنون نیست، توصیف می‌کند. ضمن آنکه باید در نظر داشت که لوکاچ در زمان نوشتن **هستی‌شناسی** به فکر «اصلاحات دموکراتیک سوسیالیستی-اومانیستی» و «یک رنسانس در اندیشه‌ی مارکسیستی کلاسیک» نیز بود، و همین تفکر باعث شد تا به «ایده‌ی زیست‌جهان به‌مثابه‌ی زیست روزمره، درون سیلان زمانمند» رجوع کند و «هستی اجتماعی را [...] به‌مثابه‌ی سیلان زیست روزمره که متشکل از انباشتگی خاص بودگی‌های برهم‌کنش‌مند است، پیش‌انگاری کند»، چنان‌چه گفته، این «انباشتگی خاص بودگی‌ها، **هستی‌شناسی زیست روزمره** را مقوم می‌سازد»، و در همین راستا اشاره کرده که، این **هستی‌شناسی زیست روزمره** «فضای اولیه‌ای است که، نشئت‌دهنده‌ی **فرم‌های درهم‌آمیخته‌ی کردوکار اجتماعی**، مانند **اخلاقیات و زیبایی‌شناسی**» است، و این امر «به‌نوبه‌ی خود زیست روزانه‌ی متشکل از کنش‌ورزی‌های انسانی را غنا و توسعه می‌دهند.» [۱۷۲]

پس به‌وضوح فهمیدنی‌ست که منظور لوکاچ از وضع ایده‌آل زیست روزمره همان زیست‌جهان است، و منش‌نمای زیست‌جهان هم چیزی جز «آزادی» [۱۷۳] و تمامیت درون‌گستر نیست؛ زیرا تنها در شرایط آزادی است که انباشت کثرت امور خاص می‌تواند برهم‌کنش داشته باشد و زیست روزمره‌ای را تقویم کنند که خاستگاه فرم‌های **هم‌آمیخته‌ی اجتماعی** مثل اخلاقیات و هنر باشد، و یک تمامیت درون‌گستر را خلق کنند. و هم‌چنین ضروری است که این وضعیت ایده‌آل از زیست روزمره را با وضع «جوامع بورژوا-سرمایه‌داری، فاشیستی و استالینیستی» نیز متمایز بفهمیم؛ زیرا لوکاچ در ملاحظات فوق صراحتاً اشاره دارد که «بازخورد غنابخش و توسعه‌دهنده‌ی» این فرم‌های **درهم‌آمیخته‌ی کردوکار اجتماعی**، باید «عملاً» به «سیلان اولیه‌ی زیست روزمره بازگردند»، و نه به‌مانند مناسبات تولید در جوامع بورژوا-سرمایه‌داری «به حافظ امتیازات افراد خاص» صیوروت یابند، و یا به‌مانند تولید در جوامع فاشیستی و استالینیستی به حافظ منافع دولت‌های مستبد

¹⁷¹ Aitken, 2012: 112

¹⁷² Aitken, 2012: 111-112

¹⁷³ Aitken, 2012: 112

و اقتدارگرا. [۱۷۴] مارکس جوان در **دست‌نوشته‌های پاریس** (بخش «در معنای نیازهای انسانی») درباره‌ی مقایسه‌ی سوسیالیسم با اولی می‌نویسد:

«با پیش‌فرض سوسیالیسم، غنای نیازهای انسانی، و در نتیجه هم شیوه‌ی جدید تولید و هم ابژه‌ی جدید تولید چه اهمیتی می‌یابند: این نمود جدیدی از نیروهای ذاتی انسان و غنای جدید ذات انسانی است. [اما] در نظام مالکیت خصوصی اهمیت آن‌ها معکوس می‌شود: هر فرد در این اندیشه است که نیاز جدیدی را برای دیگری خلق کند [...] هرکس تلاش می‌کند تا با تحمیل قدرتی بیگانه بر دیگری از این طریق نیاز خودخواهانه‌اش را برآورده کند.» [۱۷۵]

و درباره‌ی آن‌چه تنها و تنها به دنبال الغای مالکیت خصوصی است - که می‌توان برای دومی در نظرش گرفت - می‌گوید:

«اگر ما کمونیسم را با خصلت نفی در نفی‌اش و تصاحب ذات انسانی از طریق نفی مالکیت خصوصی مشخص کنیم، این [امر] هنوز موضع راستین و خود زاینده نیست بلکه موضعی است که توسط مالکیت خصوصی ایجاد شده است ... (طبق گفته‌ی ویراستار، این قسمت از دست‌نوشته‌ها در هنگام کشف از بین رفته بود) ... بیگانگی واقعی زندگی انسان هم‌چنان باقی می‌ماند [...]». [۱۷۶]

در نتیجه مخالفت شدید لوکاچ با استالینسم و کمونیسم‌های رایج - همپا با مخالفتش با نظام‌های بورژوا- سرمایه‌داری غربی - نه فقط به تجربه‌ی زیستی‌اش در اروپای شرقی و مرکزی بلکه به پیدایش **دست‌نوشته‌های پاریس** و به‌طور مشخص بینش انسان‌شناختی و به‌ویژه هستی‌شناسی انسان‌شناختی مارکس جوان در خصوص سوسیالیسم نیز مرتبط بود. این را هم باید به این واقعیت اضافه کرد که «لوکاچ تأکید می‌کرد که مارکسیسم زمانی می‌تواند نظریه‌ی سیاسی معتبری باشد که صرفاً تغییرات سیاسی را پیش‌زمینه نکند، بلکه در عوض تبدیل به نظریه‌ای از دانش شود که می‌تواند تغییر ایجاد کند.» [۱۷۷] چیزی که لنین آن را، بالاتر، دانش واقعیت نام نهاد. به‌طور خلاصه، باور لوکاچ بر این بود که «در یک صورت‌بندی اجتماعی ایده‌آل [= سوسیالیستی]، فرم‌ها از فضای اولیه برمی‌خیزند و به آن نیز بازمی‌گردند» و از این رو «زیست روزمره به‌مثابه‌ی یک زیست‌جهان - ذاتاً **سرنوشت‌باورانه** [به‌مانند جهانی سوفوکلی یعنی جایی که با پرسش و

¹⁷⁴ Aitken, 2012: 112

^{۱۷۵} مارکس. ۱۳۹۴: ۱۸۹

^{۱۷۶} مارکس. ۱۳۹۴: ۱۹۸

¹⁷⁷ Koutsourakis, 2015: 20

پاسخ‌های نهایی از جهان هستی سروکار داریم] تجربه می‌شود.» [۱۷۸] با این همه، پر واضح است که صورت‌بندی لوکاچ از رابطه‌ی میان فضای اولیه و فرم‌ها یک صورت‌بندی «پدیدارشناختی» است (چون متأثر از رهیافت زیمل نسبت به زیست روزمره و ایده‌ی عینیت‌یابی است که پیش‌تر در موردش بحث شد، و اساساً وضع ایده‌آل زیست روزمره را در درون سیلان مبتنی بر عنصر زمانمند می‌فهمد: زیست‌جهان)، و این امر، ما را نسبت به «ادراکات دوره‌ی متأخر لوکاچ از هستی اجتماعی و اومانیسیم-سوسیالیستی هوشیار می‌سازد»، اما آنچه مهم‌تر است، و به‌طور ضمنی پیش‌کشیده می‌شود «معادله‌ای است که لوکاچ» در **هستی‌شناسی** «به‌طور غیرمستقیم میان مفهوم زیست‌جهان و **دموکراسی سیاسی** ترسیم می‌کند، یا به بیان بهتر، مفهوم زیست‌جهان به شکل‌گیری صورت معقول لوکاچ از دموکراسی سیاسی کمک می‌کند»، و همین امر باعث می‌شود تا امکان «تناظر میان وجهیت نهادی زیست‌جهان و دموکراسی سیاسی» بر نوشتارها و نظراتی شفاهی که لوکاچ پس از **زیبایی‌شناسی** درباره‌ی فیلم مطرح کرد، «تأثیرگذار» واقع شود. [۱۷۹]

آنچه «از نظر لوکاچ شالوده‌ی هستی‌شناختی اجتماعی است، قلمروی زیست روزمره [در سیلان زمانمند] است» که چنانچه پیش‌تر گفته شد «از سیلان کثرات و نامتجانس کنش‌ها و برهم‌کنش‌هایی که در تجربه‌ی روزانه رخ می‌دهد، ساخته شده»، و «این یعنی قلمروی زیست روزمره، در درجه‌ی اول، قلمرویی از کنش‌ها و برهم‌کنش‌های **فردی** است که آن‌ها را هستومندهای انسانی درون فرماسیون اجتماعی به‌بار می‌آورند»، و از همین بابت «شالوده‌ی هستی اجتماعی از نظر ماهیت و نهاد عمیقاً تجربی است»، و بدین ترتیب «لوکاچ ایده رویدادگی نهایی و فرانارفتنی واقعیت را در این استدلال فراخوانی می‌کند که هر تلاشی برای دستیابی به فهم شایسته از هستی اجتماعی باید خاص‌بودگی نامتجانس این واقعیت را فراچنگ آورد»، و به‌علاوه، «استدلال می‌کند که، مجموعه‌ی کنش‌ها و برهم‌کنش‌های خاص انسانی که برپاکننده‌ی هستی اجتماعی است، اساساً به این دلیل به‌بار می‌آیند که سیلان زیست روزمره شامل تناقض‌هاست»، و، سپس، «به‌پیروی از هگل استدلال می‌کند که، تناقض، اصل هستی‌شناختی نهایی است»، و وقتی هستی فردی انسانی به تناقضات درون‌گستریده‌ی زیست می‌پردازد، نقشی را عهده می‌گیرد که نهادی‌ترین ذات صور حسیه انسانی خواهد بود: هستی پاسخ‌ده»، که یعنی، فرد، «ابتدا واقعیتی را که با آن مواجه می‌شود تأمل می‌کند و سپس در نتیجه‌ی چنین تأملی کنش‌ورزی می‌کند.» [۱۸۰] بنابراین این امر **بازتاب واقعیت** است.

¹⁷⁸ Aitken, 2012: 112

¹⁷⁹ Aitken, 2012: 112-113

¹⁸⁰ Aitken, 2012: 113

باید افزود که لوکاچ ذاتاً «یک رئالیست فلسفی و ماتریالیست تاریخی است، و به همین بابت، از هنر تا اندیشه‌ی روزمره تا عقلانی‌سازی علمی، همه‌وهمه را در یک سطح، فرمی از بازتاب واقعیت می‌فهمد.»¹⁸¹ او «علم دیالکتیک را اصل کلیدی رئالیسم می‌دانست» به عبارتی دیگر «علم دیالکتیک را فرآیندی می‌دانست که هدف آن فهم امور واقع و نمودهای اجتماعی باشد»، آن‌هم به گونه‌ای که آن‌ها را «در برهم‌کنش‌های‌شان بفهمد و نه [هریک را] به‌مثابه‌ی پدیده‌ای مجزا»، و از همین بابت «از نظرش نقطه‌ی شروع رئالیسم جایی است که نشان دهد چگونه هستی اجتماعی¹⁸² ایجاب‌کننده‌ی رفتارهای فردی هستند.»¹⁸³ لوکاچ به همین خاطر «اصطلاح بازتاب را به معنای خام‌دستانه‌ی کلمه استفاده نمی‌کرد»، به‌راستی آن را به گونه‌ای کار می‌گرفت که «با نظریه‌ی ماتریالیستی دیالکتیکی کلاسیک» انطباق داشته باشد، و به همین خاطر استدلال کرد که، «اندیشه و هنر، هر دو، کپی‌ها، تقلیدها یا بازتاب‌های واقعیت هستند»، که در این استدلال، عطف به سنت ماتریالیستی - دیالکتیکی، «بازتاب واقعیت را با وساطت آگاهی ممکن دانست»؛ یعنی آگاهی فردی‌ای که ناشی از هستی اجتماعی باشد، و، از این روست که بازتاب هنری را می‌توان به‌عنوان یک فرمول‌بندی از روابطی لحاظ داشت که به‌موجب‌شان انسان در جهان تجربه‌شده، آماده‌ی کنش‌ورزی [یا پاسخ‌گویی] است.»¹⁸⁴ در نتیجه هستی پاسخ‌ده که بازتاب واقعیت است، برابر می‌شود با بازتاب هنری که شامل بازتاب علیه شیئی و بازتاب متأثر از شیء تجربه‌شده است. این امر را پیش‌تر نیز استدلال کرده بودیم. پس با تمام این اوصاف، اکنون باید نقش «تمامیت» و «آزادی» را که هر دو با امر فردی و خصیصه‌ی هستی اجتماعی اینهمان هستند، در این شرح دقیق کرد، تا نهایتاً بتوان به سراغ تبیین «جان فیلم»، یعنی تبیین ذات و نمود رفت.

لوکاچ فرآیند بازتاب را به‌طرزی گسترده «با این ادعای مارکس تفسیر می‌کند: انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه در شرایطی که خودشان انتخاب می‌کنند.»¹⁸⁵ هدف لوکاچ از چنین تفسیری این است که فرآیند بازتاب را، که هسته‌ی اصلی آن ذات صور حسیه انسانی است، از شر هم‌جهت‌شدن با امتیازات افراد خاص (مالکان معدود ابزار اصلی تولید در جوامع بورژوا-سرمایه‌داری) و پروپاگاندا‌ی دول مستبد و اقتدارگرا (کمونیسم‌های رایج و رسمی، و فاشیسم)، و همین‌طور - از لحاظ فلسفی - از شر «ماهیت ذاتاً سوپراکتیو»¹⁸⁶ اگزیستانسیالیسم [۱۸۵] (مارکسیسم اگزیستانسیالیستی که آن را شدیداً دشمن دموکراسی می‌دانست و سارتر را فیگوری از آن) برهاند، و در مقابل آن را بر اساس ایده‌ی هستی‌شناسی زیست‌روزمره، که فضای نشئت‌دهنده‌ی فرم‌های درهم‌آمیخته‌ی کردوکارها و کاربست‌های اجتماعی (مانند اخلاقیات و هنر) است و این

¹⁸¹ Aitken, 2012: 78

¹⁸² Koutsourakis, 2018: 67

¹⁸³ Aitken, 2012: 78

¹⁸⁴ Aitken, 2012: 113

¹⁸⁵ Aitken, 2012: 113

فرم‌ها (اخلاقیات و هنر) عملاً به سیلان اولیه‌ی زیست روزمره بازمی‌گردند و تجربه‌ی زیست‌جهان ذاتاً سرنوشت‌باورانه را به‌بار می‌آورند، به‌عمل درآورد. و در یک کلام: می‌خواست فرآیند بازتاب را که هسته‌ی اصلی آن ذات‌صور حسیه انسانی است، بر اساس ایده‌ی **دموکراسی سیاسی** که آن را هم‌ارز با زیست‌جهان ذاتاً سرنوشت‌باورانه می‌انگاشت، به‌کار گیرد. اکنون به یک نتیجه‌گیری شگفت‌انگیز می‌رسیم: لوکاچ رویه‌ی ساختاریابی و ارگانیک‌سازاندن **یک فیلم** را تقریباً مشابه با رویه‌ی ساختاریابی و ارگانیک‌سازاندن **یک جامعه‌ی انسانی** می‌دانست. علاوه بر این، تمام شواهد و قرائن را که کنار یک‌دیگر قرار دهیم، نتیجه‌ی دیگری دست می‌یابد: لوکاچ «هستی پاسخ‌ده» را به‌مثابه‌ی «ماده»، «آگاهی»، می‌انگارد. عطف به آن چه گفته شد، این هستی پاسخ‌ده که اساساً هم‌زمان خصلت رئالیسم فلسفی و ماتریالیسم تاریخی لوکاچ را در خود دارد، و رابطه‌ی سرنوشت‌باورانه‌ی میان فضای اولیه و فرم‌های درهم‌آمیخته‌ی کاربست‌های اجتماعی را بنیاد می‌نهد، در بخش‌های دیگر اثر **هستی‌شناسی** مانند «مارکس» و «کار» که در این نوشتار به‌دلیل محدودیت روش‌شناختی به آن‌ها پرداخته نخواهد شد نیز، با هستی‌شناختی «غایت‌شناسی کار» مفصل‌بندی می‌شود. لوکاچ در بخش «مارکس» می‌نویسد:

«در پایان فرآیند کار، نتیجه‌ای حاصل می‌شود، که در آغاز [فرآیند] کار، پیشاپیش در تصور کارگر همانا مینوانه موجود بود. او نه‌تنها موجب دگرگونی‌ای شکلی [= فرمی] در امر طبیعی می‌شود، بلکه همگام مقصود و هدفش را در امر طبیعی محقق می‌کند، هدفی که می‌داند نوع و شیوه‌ی عمل او را هم‌چون قانون مقدر می‌کند و او باید اراده‌ی خویش را تابع و فرودست آن کند.» [۱۸۶]

این رابطه‌ی سرنوشت‌باورانه‌ی میان فضای اولیه و فرم‌های تولید، حتی در مطالعات دهه‌ی ۱۹۳۰ لوکاچ نیز یافتنی است، جایی که در مجادله با بلوخ - حول رئالیسم و اکسپرسیونیسم - به رمان **تونو کروگر** اثر توماس مان به‌مثابه‌ی یک اثر رئالیستی اشاره می‌دهد:

«هنگامی که توماس مان به تونو کروگر به‌عنوان بورژوازی رجوع می‌کند که راهش را گم کرده است، فقط به همین موضوع قناعت نمی‌کند: نشان می‌دهد که چرا و چگونه او با وجود تمامی خصومتش با بورژوازی، آوارگی‌اش درون جامعه‌ی بورژوازی و طردش از زندگی بورژوازی هنوز بورژواست.» [۱۸۷]

^{۱۸۶} لوکاچ، ۱۴۰۰: ۲۷-۲۸

^{۱۸۷} جیمسون، ۱۹۹۷ [۱۳۹۰]: ۵۰

به‌طور خلاصه باید افزود که لوکاچ فرآیند بازتاب را در **زیبایی‌شناسی** علاوه بر بر ادراک لنین از بازتاب به‌مثابه‌ی دانش واقعیت، ذیل مسئله‌ی **ضرورت و آزادی** و با گزاره‌ی مارکس در **هیجدهم برومر لوئی بناپارت** (۱۸۵۲) تفسیر کرده است («انسان‌ها تاریخ خود را می‌سازند، اما نه در شرایطی که خودشان انتخاب می‌کنند»). اکنون، حسب همین امر، می‌توان هم محدوده‌ی آزادی را تعیین کرد، و هم درباره‌ی امر هم‌تافته استدلال کرد. می‌توان تفسیر کرد که لوکاچ با اقتباس گزاره‌ی مارکس استدلال می‌کند که «مجموعه‌ای از رخدادها و شرایط بی‌شمار که زیست روزمره را می‌سازند، فضای‌های کنش ممکن را خلق می‌کنند که در آن‌ها فرد با طیف محدودی از انتخاب در مورد نحوه‌ی پاسخ به آن رخدادها و شرایط مواجه است»، و «وقتی فرد، به‌عنوان هستنده‌ای پاسخ‌دهنده‌ی انتخابی را به‌کار گیرد، فرمی از آزادی را به‌کار می‌گیرد که معتبر است؛ زیرا آزادی یعنی فرد میان امکانات [عام] ذاتی، درون یک فضای عمل خاص انتخابی داشته باشد.» [۱۸۸] پس آزادی در این تبیین «با پارامترهای فضای عمل خودش محدود می‌شود»؛ زیرا لوکاچ اساساً می‌کوشد: (۱) «رابطه‌ی آزادی و ضرورت» را تبیین کند؛ (۲) به‌گونه‌ای که مبدا «آزادی به‌کلی تباہ شود»؛ (۳) این رابطه «محدودیت‌هایی را مطابق با اصول مارکسیستی بر سوژکتیویسم افراطی اعمال کند»؛ و (۴) می‌خواهد این «رابطه را فی‌نفسه مفهوم‌پردازی کند.» [۱۸۹]

لوکاچ در **هستی‌شناسی** برای انجام مورد چهارم «به مفهوم **امر هم‌تافته** متوسل می‌شود»، و ما نیز اکنون باید ادراک لوکاچ از قلمروی زیست روزمره را که پیش‌تر مفصل توضیح دادیم، یک‌بار دیگر مرور کنیم: «یک نامتجانس‌بودگی»، که متشکل از «پاسخ‌دهی‌ها و کنش‌های فردی‌ای است که، انتخاب در درون آن به‌کار گرفته می‌شود.» [۱۹۰] این تبیین لوکاچ از قلمروی زیست روزمره مشخصاً دو بُعد درهم‌تنیده‌ی «روح [مطلق]، یعنی آزادی و تمامیت را در بر می‌گیرد»: آزادی را بر می‌گیرد، زیرا فرد در این نامتجانس‌بودگی، که یک فضای عمل خاص است، از میان امکانات موجود این فضای خاص دست به انتخاب می‌زند؛ و تمامیت را بر می‌گیرد، زیرا هر انتخاب در این فضای خاص انتخابی است که ذاتی همین فضاست و به همین فضا نیز بازمی‌گردد. پس با توجه به این که «پاسخ‌دهی‌ها و کنش‌های فردی مقوم ویژگی ذاتی انسانی هستند، آن‌ها با فرآیندهای خلق‌کننده و دریافت‌کننده‌ی جهان بشری نیز مرتبطند؛ زیرا سیلان زیست روزمره نه‌تنها عبارت از یک نامتجانس‌بودگی غیرساختارمند از پاسخ‌های انضمامی به تجربه‌ی زیست است، بلکه عبارت از آن چیزی است که لوکاچ به‌نام «هم‌تافته‌ها» معرفی‌اش می‌کند، چیزی که [چنان‌چه پیش‌تر نیز گفتیم] طی آن

¹⁸⁸ Aitken, 2012: 113-114

¹⁸⁹ Aitken, 2012: 114

¹⁹⁰ Aitken, 2012: 114

نامتجانس‌بودگی‌ها خوشه‌بندی و وحدت‌یافته می‌شوند».[۱۹۱] پس، از همین بابت است که، امر «هم‌تافته»، همان‌طور که پیش‌تر هم استدلال شده بود مبنای هستی‌اجتماعی و زیست‌روزمره و بنابراین «شکل اصلی وجود» است.

این صورت‌بندی لوکاچ از امر هم‌تافته مشخصاً تداعی‌کننده‌ی صورت‌بندی هگل از ایده‌ی «امر مطلق» است: «امر مطلق در ادراک هگل، به‌مثابه‌ی یک تمامیت ارگانیک انگاشته می‌شود که تمام اشیایی را که جهان از آن‌ها ترکیب شده، از جمله آگاهی انسانی، در برمی‌گیرد»، به‌علاوه، «امر مطلق یک وحدت هم‌دوس و دینامیک است که می‌تواند به طرق مختلف به وسیله‌ی رسانه‌های متمایز هنر، دین و فلسفه دریافت‌پذیر شود.»[۱۹۲] لوکاچ در یک تبیین بسیار پیچیده و هگلی استدلال می‌کند که «دو فرم قطبی از امر هم‌تافته وجود دارند: ۱) «امر هم‌تافته‌ی انضمامی» که خاستگاه آن «شخص منفرد» است؛ ۲) «امر هم‌تافته‌ی مجرد» که خاستگاه آن «تمامیت اجتماعی» است.[۱۹۳] این صورت‌بندی از فرم‌های قطبی مربوط به امر هم‌تافته، تا حدودی یادآور صورت‌بندی قطبی هگل از امر خاص انضمامی و امر عام مجرد نیز هست. لوکاچ هم‌چنین استدلال می‌کند که «بین این دو قطب [هم‌تافته]، محدوده‌ای متشکل از هم‌تافته‌های میانی نیز وجود دارد.»[۱۹۴] این عبارت لوکاچ درباره‌ی محدوده‌ی میانی این دو قطب، تا حدودی به‌مانند تبیین هگل از «هنر» است که «میان امر خاص انضمامی و امر عام مجرد رابطه برقرار می‌کند، و این امر به‌نوبه‌خود مستلزم آن است که فرم حسی هنر ریشه در امر خاص داشته باشد؛ زیرا اگرچه امر خاص می‌تواند امر عام را فراخوانی کند، اما امر عام مجرد قادر نیست امر خاص را فیگور کند.»[۱۹۵] لوکاچ معتقد است محدوده‌ی هم‌تافته‌های میانی، «نامتجانس‌بودگی پاسخ‌ها به تجربه‌ی زیست را تنظیم و ارگانیک‌سازی می‌کنند.»[۱۹۶] هگل معتقد است هنر «دو منش‌نمای امر مطلق را که وحدت [یعنی موافقت عام اضدادها/قطب‌ها] و آزادی است، به‌آشکارگی می‌رساند؛ به‌علاوه در هنر، برخلاف فلسفه، وحدت امر خاص و امر عام تنها از طریق امر خاص قابل استناد است.»[۱۹۷] در اینجا پرسش اصلی این است که آیا اساساً محدوده‌ی هم‌تافته‌های میانی که مورد اشاره‌ی لوکاچ است، با امر خاص که میانجی اتحاد خاص‌بودگی و عام‌بودگی است، یکسان است؟ اگرچه از لحاظ جایگاه در فرآیند دیالکتیکی تاریخی شبیه به هم هستند؛ زیرا هر دو در-میان قرار می‌گیرند و نقش ساختاریاب و ارگان‌بخش دارند، اما به لحاظ مقوله‌ای باهم متفاوتند. با این همه، نتیجه‌گیری‌ای که در اینجا می‌توان داشت، این است که ایده‌ی امر

¹⁹¹ Aitken, 2012: 114

¹⁹² Aitken, 2006: 71

¹⁹³ Aitken, 2012: 114

¹⁹⁴ Aitken, 2012: 114

¹⁹⁵ Aitken, 2006: 72

¹⁹⁶ Aitken, 2012: 114

¹⁹⁷ Aitken, 2006: 72

هم‌تافتگی لوکاج شباهت‌هایی با ایده‌ی امر مطلق هگل دارد. لوکاج — چنان‌چه پیش‌تر استدلال شد — برای دست‌یابی به یک جامعه‌ی انسانی به‌مثابه‌ی دموکراسی سیاسی، نظام زیست‌روزمه را به‌مثابه یک زیست‌جهان ارگانیک ایده‌آل‌سازی می‌کند. هگل معتقد است که هنر برای آشکارسازی دو خصیصه‌ی امر مطلق (وحدت و آزادی) «باید واقعیت معمولی را ایده‌آل‌سازی کند.» [۱۹۸] به‌علاوه «هگل معتقد است که وقتی نیروی وحدت‌بخشی از زیست‌انسان‌ها ناپدید می‌شود هنر باید برای بازگردانی آن نیروی مفقوده وارد عمل شود، و این امر ضروری برای هنر، در آرزوی تصویرسازی از وحدت است، به‌طوری‌که خائوس بی‌شکل زیست [روزمه یا زیست موجود در جهان بیرون] در اثر هنری، به یک جهان هستی به‌نظم‌شده [یا زیست‌جهان] صیوروت یابد.» [۱۹۹] در اینجا باید تأکید کرد که سطح عکاسانه و نمایشی فیلم — چنان‌چه پیش‌تر توضیح داده شد — یک سطح تکنولوژیک است، و همین امر، در کنار خاصیت الاستیک فیلم — که باز پیش‌تر توضیح داده شد — باعث می‌شود تا فیلم یک کیفیت شدیداً ناتورالیستی پیدا کند و از همین بابت سینما را باید در دسته‌بندی هگل از امر سمبلیک گنجانند؛ چراکه «وحدت و آزادی در هنر سمبلیک، به رویه‌ای به‌افراط—مجرد تصویرسازی می‌شوند، و در نتیجه، امر خاص را نمی‌توان به‌شایستگی با امر عام مرتبط کرد، و در نتیجه وحدت، که یکی از امور محوری هنر به‌مثابه‌ی آشکارگی حس‌پذیر امر مطلق محسوب می‌شود، قابل تصویرسازی نیست.» [۲۰۰]

با این همه، اگرچه الگوی زیست‌جهان لوکاج هم در **هستی‌شناسی** و هم در **زیبایی‌شناسی** بسیار شبیه به ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی هگل است، اما در یک نقطه هگل را رها می‌کند: هگل بر نقش وساطت امر خاص تکیه می‌کند اما لوکاج این قلمروی وساطت‌کننده را در **هستی‌شناسی** یک نامتجانس‌بودگی معرفی می‌کند که پاسخ‌ها به تجربه‌ی زیست را ساختارمند و ارگانیک می‌سازد، و در سرتاسر اثر **زیبایی‌شناسی** «تحت عنوان **ویژگی** (Besonderheit) معرفی می‌کند که یک حد واسط است و این یعنی بازنمایی هنری در ادراک لوکاج بازنمایی امر میانی است.» [۲۰۱]

آیتکن استدلال می‌کند:

«**ویژگی** به نظام وساطت‌گری‌ها و روابطی اطلاق می‌شود که مصادیق یا رخدادهای خاص را با زمینه‌های عام وحدت می‌بخشد، و بدین ترتیب، این **ویژگی** است که از نظر لوکاج، هم‌زمان بهترین فرم و "سوژه‌ی راستین" هنر است. لوکاج مثلاً استدلال کرد که اگرچه علم دائماً از مصداق خاص به‌سوی امر جهان‌شمول

¹⁹⁸ Aitken, 2006: 72

¹⁹⁹ Aitken, 2006: 79

²⁰⁰ Aitken, 2006: 72

²⁰¹ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 161

حرکت می‌کند، اما هنر از امر خاص به امر جهان‌شمول انتقال می‌یابد و سپس به حوزه‌ی میان‌واسطه‌گر و به‌لحاظ تاریخی در-میان و نسبی، که قلمروی ویژگی است، بازمی‌گردد. بنا به گفته‌ی لوکاچ، این فرم از کنش‌ورزبودگی بازتابی، هم‌منش‌نمای مقوله‌های دانش مولودِ هنر است و هم تمیزدهنده‌ی این مقوله‌های دانش از دانش‌های مولودِ علم است. بنابراین، هنر راستین "رنالیستی" هنری است که به‌طور ویژه، هدف آن تصویرسازی رابطه‌ی میان مقولات میان‌واسطه‌گر فردی، جهان‌شمول و اجتماعی-تاریخی باشد، و این در حالی است که، بر ویژگی نیز، به‌مثابه‌ی ناحیه‌ای [میانی] که در آن امر عام [دچار] "انحلال" و تبدیل به امر خاص می‌شود، تمرکز می‌کند.» [۲۰۲]

اما ریتم استفاده از ویژگی در بخشی که لوکاچ در **زیبایی‌شناسی** درباره‌ی فیلم نظرورزی می‌کند، شکسته می‌شود، و ویژگی جای خود را به **اشتیمنونگ** می‌دهد. این دو مفهوم قرابت‌های شایان توجه و همین‌طور تفاوت‌هایی نیز با یک‌دیگر دارند که به آن‌ها خواهیم پرداخت.

لوکاچ — چنان‌چه پیش‌تر استدلال شد — برای طرح جایگاه مرکزی مفهوم **اشتیمنونگ** در فیلم، هم‌معنای انسانی‌محور که مبتنی بر امر انسان‌ریخت‌ساز است و سیمای زیست‌جهان را مقوم می‌سازد و خاص بازتاب است تأکید می‌کند، و هم بر امر نانسان‌ریخت‌ساز که جهان بیرون را بر می‌گیرد، صحنه می‌گذارد. لوکاچ در آخرین سطر جوابیه‌ی خود به باربارو هم گفته بود فیلم دیالکتیک تکنولوژی (پوزیتیویسم) و شهود (ایده‌آلیسم) است. اینجا جایی است که لوکاچ به‌طور مشخص از هگل جدا می‌شود؛ زیرا هگل تنها بر «ایده‌آل‌سازی امر میمه‌تیک [ایده‌آل‌سازی واقعیت معمول]» [۲۰۳] صحنه می‌گذارد که تنها زیست‌جهان را بر می‌گیرد، اما تأکید لوکاچ علاوه بر زیست‌جهان شامل جهان بیرون نیز می‌شود. باید عطف به ساختار کلی **زیبایی‌شناسی** و **هستی‌شناسی** گفت که، الگوی **وحدت اتمسفر** لوکاچ نتیجتاً زیست‌جهان را که مبتنی بر اصل هستی‌پاسخده به‌مثابه‌ی ماده یا آگاهی است، یعنی چیزی‌ست که ضرورت ذاتی و معنای نهادی انسانی (**Wesen/ Widerspiegelung**) برای زیست‌دموکراتیک در یک جامعه‌ی انسانی مبتنی بر دموکراسی سیاسی است، در کنار فرم‌های نمود و تجربه‌ی پدیداری قرار می‌دهد که تجربه‌ی انسان با محیط تجربی و واقعی‌اش را ترسیم می‌کند، تا از طریق این امر باعث ایجاد بازتاب مضاعف شود. جایگاه اصل تحکیم‌بخش هم در الگوی امر هم‌تافته‌ی لوکاچ مشهود است که از طریق محدوده‌ی هم‌تافته‌های میانی صورت می‌پذیرد، و هم در الگوی **وحدت اتمسفر** لوکاچ که، جانشینی هر اتمسفر با اتمسفری دیگر، یک واحد اتمسفریک را

²⁰² Aitken, 2006: 79

²⁰³ Aitken, 2006: 72

می‌سازد. لوکاچ استدلال می‌کند «هر نمای فیلم نوعی تمامیت خرد است که برشی انضمامی از زیست‌جهان را ترسیم می‌کند، و این برش تا سرحد خود کامل است، [...] و در ادامه استدلال می‌کند که هر سکansı از این تمامیت‌های خرد دیداری-شنیداری باید یک «اتم‌سفر» عام‌تر یا **اشتیمونگ** را نیز فراخوانی کند [...] سپس این اتم‌سفرها در طول فیلم جانشین یک‌دیگر می‌شوند و بدنه‌ی دیداری-شنیداری فیلم را می‌سازند.» [۲۰۴] با این همه لوکاچ در این تبیین خود گویا فراموش می‌کند که قبلاً گفته بود هر نمای فیلم یک عکس است و هر عکس بر پایه‌ی کیفیت تکنولوژیک استوار است. پس این امر نمی‌تواند برشی تنها از زیست‌جهان باشد، بلکه شامل جهان بیرون نیز می‌شود. اما لوکاچ در ادامه این عدم‌دقت خود را تصحیح می‌کند.

چنان‌چه پیش‌تر گفته‌شد، انتقال هر اتم‌سفر به اتم‌سفری دیگر که بر اساس وارسته‌های کنتراست و شباهت رخ می‌دهد، در نهایت، توالی اتم‌سفرها در یک وحدت نهایی اتم‌سفریک کل یا **وحدت اتم‌سفر** منسجم می‌کند. و «اساساً زمانی که اصل **وحدت اتم‌سفر** به دست می‌آید، آن زمان معادلی از ذات و نمود نیز به‌طرزی معنادار تصویرسازی می‌شود» که این امر «فیلم را به سطح امر استتیک می‌رساند.» [۲۰۵] عدم‌دقت لوکاچ در اینجا که اصل **وحدت اتم‌سفر** را معادلی از ذات و نمود معرفی می‌کند، تصحیح می‌شود. پس در اینجا «مقوله مرکزی به وضوح مقوله تمامیت» یا **اشتیمونگ** است، آن هم «در سطح پلان، سکانس سینمایی و فیلم به‌مثابه‌ی یک کل»؛ پس این «تمامیت [هم] باید دارای معادلی از ذات و نمود نیز باشد، که با این همه، تمامیت در اینجا بر حسب یک این‌همانی تعریف می‌شود که خود را از طریق سیما [یا تصویرسازی] و شهود «اتم‌سفر» نامتعیّن آشکار می‌کند، نه از طریق به‌بار آوردن عقل.» [۲۰۶]

پس **وحدت اتم‌سفر** در این شرح معادل با بازتاب مضاعف است که شامل بازتاب/ ذات و نمود می‌شود. اما رابطه‌ی این‌ها با **ویژگی** که در سرتاسر **زیبایی‌شناسی** استفاده می‌شود چیست؟ باید گفت «ویژگی یک فرم مقوله‌ای از بازتاب هنری (بازتاب علیه شیئی - بازتاب متأثر از شیء تجربه‌شده) است.» [۲۰۷] ایان آیتکن استدلال می‌کند که

«ترجمه‌ی تحت‌اللفظی اصطلاح آلمانی *Besonderheit* باید «تکینگی» باشد، هرچند که می‌تواند به‌معنای «ویژه» یا «استثنایی» نیز باشد. لوکاچ اصطلاح یادشده را در **زیبایی‌شناسی** در همین معنای «ویژه» یا «استثنایی» به‌کار می‌برد تا به دلالت ویژه، و نه تکینگی، بلکه حد واسط، یعنی بازنمایی هنری از امر میانی

²⁰⁴ Aitken, 2012: 100-101

²⁰⁵ Aitken, 2012: 101

²⁰⁶ Aitken, 2012: 101

²⁰⁷ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 161

اشاره کند». لوکاج به طرز وسیع در کتاب **زیبایی‌شناسی** استدلال می‌کند که «سه فرم مقوله‌ای وجود دارد که عام‌ترین فرم‌های بازتاب هستند: امر تکین، امر جهان‌مشمول و امر «ویژه»؛ این عناوین به ترتیب اشاره دارند به اشیاء خاص، نوع مشمول از یک شیء خاص، و طریقه‌ای که موجب جذب‌شدن اشیاء خاص در عامیت‌ها [= کلیات] می‌شوند؛ بدین ترتیب لوکاج استدلال می‌کند که بازتاب هنری نمی‌تواند با امر تکین و امر جهان‌مشمول مرتبط باشد؛ زیرا یک اثر هنری نه یک [اثر] مشمول است و نه یک خاص‌بودگی، بلکه تنها متشکل از اجزاء و روابط است، و، این بدان معناست که این مقوله‌ی سوم، یعنی *Besonderheit* است که برای بازتاب زیبایی‌شناختی مناسب‌تر است؛ چراکه *Besonderheit* قلمرویی را مشخص می‌کند که میان امر تکین و امر مشمول قرار گرفته است، و با خوشه‌هایی از ترم‌های برهم‌کنشی و روابطی مشخص می‌شود که شبیه به هم‌تافته‌های موجود در چارچوب هستی اجتماعی، تقویم شده‌اند.» [۲۰۸]

پس با تمام این اوصاف بازتاب مضاعف جان در فیلم شامل بازتاب مضاعف می‌شود، و این امر، تحت فرم/محتوا (آگاهی فیلم‌ساز) در مقام یک محتوای عینیت‌یافته، یک عین‌واره‌ی کل، یک ابژه‌ی کل، یا همان فرم‌نهایی به آشکارگی می‌رسد، چیزی که اصطلاحاً آن را **فیلم** می‌گوییم. لوکاج درباره‌ی چاپلین می‌گوید: «چاپلین در نسبت با حس مهم‌جواریت انسان روزمره‌زده، یک اکسپرسیون کاملاً معتبر را علیه زمینه‌ی ماشینی و آپاراتوس سرمایه‌داری مدرن، به آشکارگی می‌رساند.» [۲۰۹] او «چاپلین [مدرنیست] را یک رئالیست می‌دید زیرا در سبک بازیگریش ویژگی‌های تئوپیکالیستی را مشاهده می‌کرد؛ و مدرنیسم [سینمایی] چاپلین را رئالیستی خواند؛ زیرا چاپلین می‌توانست بیگانگی درونی شخصیت را با واقعیت بیرونی پیوند دهد.» [۲۱۰] با این تفاسیر چنان‌چه آیتکن استدلال می‌کند «ذات همان‌طور که در پرسونای سینمایی به‌طور وجودی حیران‌چاپلین، پهلوبه‌پهلوی **نمود** باقی می‌ماند، همان‌طور هم در سیمای آپاراتوس سرمایه‌داری مدرن و امر شنیداری-دیداری فیلم باقی خواهد می‌ماند.» [۲۱۱] لوکاج در **زیبایی‌شناسی** تأکید می‌کند که «فیلم قادر است **نمود** را با جزئیات بسیار زیاد تصویرسازی کند، و همین امر باعث می‌شود تا این رسانه وجهی مهم از تجربه‌ی انسانی را تصویر کند که با ادراک **نمود** هم‌تنیده شده‌اند.» [۲۱۲] و همین تصویرسازی **نمود** با جزئیات بالاست که بعد ناتورالیستی فیلم را در کنار بعد روایتی فیلم که **ویژگی** یا بازتاب هنری است، برپا می‌کند.

²⁰⁸ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 161

²⁰⁹ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 159

²¹⁰ Koutsourakis, 2018: 68

²¹¹ Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 159

²¹² Aitken, in Aitken (ed.), 2016: 158

لوکاچ پس از اثر **زیبایی‌شناسی** باز هم در جریان نظریه‌ی فیلم و «با درخواست سردبیران نشریه‌ی مجارستانی **فیلم‌کولتورا** یعنی سیلارد اویی‌هی و ایوت بیرو و سردبیر آن روزهای نشریه‌ی چاپ‌گرای **چینه‌ما نووو** یعنی گیدو آریستارکو» مداخلاتی داشت که یکی از آن‌ها به مقدمه‌ای بر کتاب **ویرانی عقل** آریستارکو مربوط می‌شود. [۲۱۳] کتاب آریستارکو «تحقیقی گسترده بر سینمای آمریکا و اروپای شرقی» بود و لوکاچ نیز طی «نامه‌ای چهار صفحه‌ای» مقدمه‌ای بر آن نوشت. مقدمه‌ی لوکاچ که بیش‌تر حول «پرسش‌های تکنولوژیک» و مسئله‌ی «دستکاری» نوشته شده، این استدلال است که «اگر نظریه‌ی فیلم موضوعات مربوط به دلالت اجتماعی و زیبایی‌شناسی را به‌نفع تمرکز بر مسائل تکنولوژیک نادیده گرفته است، این امر منحصراً به‌دلیل اولویت تکنولوژیکی در پایه‌ی مادی سینما نیست، بلکه تابعی از یک رهیافت فراگیر فعلی به‌سمت دستکاری است که مسائل تکنیکی را نسبت به مسائل بنیادی فیلم امتیاز می‌بخشد.» [۲۱۴] به‌طور کلی رویکرد لوکاچ در مقدمه‌ی کتاب آریستارکو یادآور «مسائل مربوط به صنعت فرهنگ، اقناع ایدئولوژیک رسانه و اظهارات معروف آدورنو و هورکهایمر» در **دیالکتیک روشنگری** (۱۹۴۴) است که پرداختن به آن خودش جستاری تازه را می‌طلبد. [۲۱۵] با این همه، شاید مهم‌ترین اظهار نظر سیاسی لوکاچ درباره‌ی دلالت سیاسی و ایدئولوژیک سینما را بتوان در مصاحبه‌اش با سردبیران نشریه‌ی **فیلم‌کولتورا** «به‌تاریخ می ۱۹۶۸ در خانه فیلسوفان مجارستان» [۲۱۶] یافت، جایی که بحث حول زبان سینماتوگرافیک، بیان اندیشه و میزان درک تماشاگر است، و بیرو از او می‌پرسد: «آیا ممکن است سطح فیلم بسیار جلوتر از [سطح] فرهیختگی مخاطب باشد؟» [۲۱۷] و لوکاچ که خیلی خوب می‌فهمد سطح زبان فتوگرافیک یک فیلم باید در جهت بازنمایی چه سیاستی باشد، پاسخ می‌دهد:

«از یک سو: اگر مردم آن قدر عقب‌افتاده بودند که بوروکرات‌ها می‌خواستند، هیچ انقلاب سوسیالیستی ممکن نبود. از سویی دیگر: اگر مردم آنقدر مترقی بودند که بوروکرات‌ها در زمان‌های دیگر بر آن اصرار دارند، هیچ ضرورتی برای انقلاب وجود نداشت. اما از آنجایی که نه اولی درست است و نه دومی، و انقلاب به‌وقوع پیوست، هیچ ضرورتی، چه برای سینما و چه برای سایر هنرها، وجود ندارد، الا این که در راستای منافع انقلاب و رشد فکری، اثر تولید کنند.» [۲۱۸]

²¹³ Levin, 1987: 55

²¹⁴ Levin, 1987: 55

²¹⁵ Baumann, 2016: 143

²¹⁶ Levin, 1987: 58

²¹⁷ Levin, 1987: 59

²¹⁸ Levin, 1987: 59

نتیجه‌گیری و خلاصه‌ی بحث

در مطالعات پیشینی که در مورد نظریه‌ی فیلم لوکاچ توسط تام لوین، ایان آیتکن، آنجلوس کوتسوراکیس و اپل ژو یاپینگ صورت گرفته، تنها مورد اولی و مورد دومی هستند که به نقش **وحدت اتمسفر** به‌مثابه‌ی مقوله‌ی مرکزی فیلم در نظریه‌ی سینمایی لوکاچ اشاره می‌کنند. البته مورد سوم با طرح مفهوم **ویژگی** به‌طور محدود و چهارمی با اشاره به فرم نهایی فیلم به‌مثابه‌ی یک کل، به‌طور غیرمستقیم اشاراتی به این امر دارند، اما به اندازه‌ی دو مورد اول متمرکز نیستند. هرچند که باید محدودیت‌های روش‌شناختی دو مورد آخر را نیز لحاظ قرار داد، خصوصاً نوشتار ژویاپینگ که در اساس درباره‌ی متن ۱۹۱۳ است، یعنی اولین نوشتار لوکاچ درباره‌ی سینما.

با این وجود، پژوهش‌گر اولی **وحدت اتمسفر** را تنها در چارچوبی که لوکاچ در سال ۱۹۶۳ و در فصل ۱۴ (جلد دوم) کتاب **زیبایی‌شناسی** معرفی می‌کند، مورد بررسی قرار می‌دهد و نهایتاً آن را با الگویی که لوکاچ در متن ۱۹۱۳ معرفی نموده، مقایسه کرده است؛ دومی این محدوده‌ی مطالعاتی را به‌طرزی باورنکردنی گسترش می‌دهد و این الگو را ذیل ساختار **هستی‌شناسی** (بخش هگل)، و **زیبایی‌شناسی** (هر دو جلد) مورد بررسی قرار می‌دهد، و به آثار دوره‌ی اول لوکاچ نیز اشاره می‌کند. من اما در مواجهه‌ام با کتاب **زیست‌باوری سینمایی** نوشته‌ی اینگا پولمان متوجه شدم که بنیادِ طرح **وحدت اتمسفر** لوکاچ در نظریه‌ی فیلم ۱۹۶۳، استوار بر مفهوم **اشتیمونگ** است که این اصطلاح سبقه‌ای طولانی در اندیشه‌ی کلاسیک، رمانتیک، مدرنیست و ضدسرمایه‌داری رمانتیک دارد (البته پولمان به **وحدت اتمسفر** لوکاچ و نظریه‌ی فیلم ۱۹۶۳ هیچ اشاره‌ای نمی‌کند). و نیز هیچ‌یک از این پژوهش‌گران این امر را مطالعه نکرده بودند.

جان بلامی فاستر (۲۰۲۲) می‌گوید لوکاچ اخلاقیات را در **زیبایی‌شناسی** میدانی تعریف می‌کند که در آن تغییرات در ویژگی‌های خاص انسانی حفظ/جای‌گزین می‌شود؛ و [لوکاچ] هیچ معتقد نیست امر اخلاقیاتی به‌مثابه‌ی واسط اولیه‌ی میان امر فردی و جامعه عمل کند. این دقیقاً همان چیزی است که لوکاچ در نظریه‌ی فیلم ذیل الگوی **وحدت اتمسفر** نیز آن را مطرح می‌کند: تغییرات از اتمسفری به‌سوی اتمسفری دیگر، آن‌هم در درون وحدت اتمسفریکِ نهاییِ امر کل؛ بدین ترتیب، این امر، به این ایده که **اشتیمونگ** واسط اولیه باشد اصلاً قائل نیست، و این نوشتار، از همین بابت، اشاره می‌کند که لوکاچ **اشتیمونگ** را در نظریه‌ی فیلم طوری تبیین کرده که به‌صورت امر در-میان و امر از-پیش-در-آن‌جا عمل کند. این نوشتار اشاره می‌کند که، خصلت در-میان-بودگی **اشتیمونگ** بسیار شبیه به خصلت وساطت‌گری **اشتیمونگ** در ادراک هگل و شیلر

است، و خصلت از-پیش-در-آن-جا-بودگی-یش نیز با خصلت **اشتیمونگ** هایدگر (ذیل مفهوم دا-زاین) شباهت دارد.

اما **اشتیمونگ** لوکاچ شباهت قاطع خود را با ایده‌ی زیمل درباره‌ی **اشتیمونگ** منظره می‌یابد. ایده‌ی زیمل از **اشتیمونگ** منظره نیز، به‌مانند ایده‌ی **اشتیمونگ** کانت، شیلر، هگل و هایدگر در کتاب **زیست‌باوری** سینمایی اثر پولمان به‌طور جامع بحث شده است. لوکاچ معتقد است **اشتیمونگ** عنصر وحدت‌بخش یک کل است، و زیمل نیز معتقد است وساطت‌گر میان طبیعت و هستی انسانی است، و یک هارمونی را برپا می‌کند. لوکاچ معتقد است الگوی **وحدت اتمسفر** یک تمامیت را می‌سازد. زیمل معتقد است این هارمونی اگر وجود می‌داشت، به هستی انسانی اجازه می‌داد تا خود را به‌مثابه‌ی جزئی از کوسموس بفهمد؛ لوکاچ هم بر همین فقدان تکیه زده چنان‌چه در **جان و فرم** استدلال می‌کند که احساس تمامیت از تجربه‌ی بشر مدرن رخت بر بسته است.

لوکاچ در **زیبایی‌شناسی و هستی‌شناسی** به بسیاری از تم‌های دوره‌ی زیبایی‌شناسی اولیه‌ی خود، که در **جان و فرم و نظریه‌ی رمان** مطرح‌شان کرده، باز می‌گردد. علاوه بر این، در **زیبایی‌شناسی** برای تبیین تازه‌ی اصطلاح جان به سراغ **دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴** می‌رود و اصطلاح ذات صور حسیه را از مارکس اقتباس می‌کند. فهم لوکاچ از ذات صور حسیه مبتنی بر فهم مطلق و مقوله‌ای از طبیعت انسانی است، و، در استدلال برای رنسانس مارکسیسم، و براندازی میراث نفرت‌انگیز استالینیسیم در بلوک شرق و اروپای مرکزی، ادله‌ی خود را بر این استوار می‌کند که، یک جامعه‌ی سوسیالیستی راستین تنها زمانی پدید می‌آید که اندام‌وارگی اجتماعی جامعه با الگوی ذات صور حسیه و ادراک لایتغیری از طبیعت انسانی مطابقت داشته باشد. تناظر ذات صور حسیه با هستی اجتماعی، در اثر **هستی‌شناسی** نیز برجسته می‌شود؛ چنان‌چه الگوی امر هم‌تافته‌ی لوکاچ در **هستی‌شناسی** (بخش **هگل**) که به‌نام **مبنای هستی اجتماعی** معرفی می‌شود خاستگاه‌های خود را در فلسفه‌ی دوره‌ی اول لوکاچ و سپس ادراک لوکاچ از ذات صور حسیه مارکس می‌یابد.

آن‌چه از نظر لوکاچ شالوده‌ی هستی‌شناختی هستی اجتماعی است، قلمروی زیست روزمره در سیلان زمانمند است، که لوکاچ آن را اصطلاحاً زیست‌جهان می‌خواند. زیست‌جهان عملاً وضع ایده‌آل‌ساخته‌ی نظام زیست روزمره است که وبر آن را بیگانه‌کننده و در تسخیر عقلانیت ابزاری، و زیمل نیز، منطق آن را تحت تسخیر

بت‌واره‌پرستی کالا دانسته است. لوکاچ استدلال می‌کند که زیست‌جهان از درون سرنوشت‌باورانه است. این خصلت درونی زیست‌جهان آن را به مانند ایده‌ی جهان سوفکلی برپا خواهد کرد: جهانی که در آن می‌توان ذات را به گونه‌ای فرم داد که شیء حسی، بلاواسطه، صرفاً واقعی و به‌راستی هستی‌مند به شیء دارای ذات مبدل شود: **جهان پرسش و پاسخ‌های نهایی از هستی**. لوکاچ زیست‌جهان را متناظر با یک **دموکراسی سیاسی** می‌داند. این امر، حاکی از درگیری همیشگی لوکاچ با مسئله‌ی اخلاق نیز هست؛ چنان‌چه در **زیبایی‌شناسی** نیز استدلال می‌کند که **اخلاقیات**، میدان سرنوشت‌ساز مبارزه‌ی بنیادین و تعیین‌کننده‌ی میان امر این‌جهانیّت و امر آن‌جهانیّت است که این مبارزه در اینجا تحت تعارض جهان بیرون (جهان بیرون حاوی زیست بیگانه‌کننده‌ی روزمره) و زیست‌جهان نشان داده می‌شود. لوکاچ - به پیروی از هگل - استدلال می‌کند که، تضاد، **اصل هستی‌شناختی نهایی** است، و وقتی هستی فردی انسانی به تناقضات درون گسترده‌ی زیست روزمره می‌پردازد، **نقشی** را عهده می‌گیرد که نهادی‌ترین ذات صور حسیه انسانی خواهد بود: **هستی پاسخ‌ده**: یعنی، فرد، ابتدا واقعیتی را که با آن مواجه می‌شود تأمل می‌کند و سپس در نتیجه‌ی چنین تأملی کنش‌ورزی می‌کند. بنابراین، این امر، **بازتاب واقعیت** از سوی فرد در زیست روزمره است.

لوکاچ چون ذاتاً یک رئالیست فلسفی و ماتریالیست تاریخی است، بازتاب واقعیت را با وساطت **آگاهی** ممکن می‌داند؛ یعنی آگاهی فردی‌ای که ناشی از هستی اجتماعی باشد. و، از این رو، بازتاب هنری را نیز، می‌توان به‌عنوان یک فرمول‌بندی از روابط لحاظ داشت که، به‌موجب‌شان انسان در جهان تجربه‌شده، آماده‌ی کنش‌وری [یا پاسخ‌گویی] باشد. در نتیجه هستی پاسخ‌ده که بازتاب واقعیت است، برابر می‌شود با چیزی که لوکاچ در **زیبایی‌شناسی** پایه‌ی آن را از نقد دیالکتیکی-ماتریالیستی لنین بر ایده‌آلیسم کانت - به‌مثابه‌ی یک ایده‌آلیسم ارتجاعی - می‌گیرد: بازتاب هنری: بازتاب علیه شیئی و بازتاب متأثر از شیء تجربه‌شده. دغدغه‌ی لوکاچ، تحت تأثیر لنین، این است که چگونه در جهان می‌توان ادراک را به‌مثابه‌ی یک **بازتاب** از اشیاء یا **«دانش واقعیت»** در نظر گرفت؟ لوکاچ معتقد بود مارکسیسم زمانی می‌تواند نظریه‌ی سیاسی معتبری باشد که صرفاً تغییرات سیاسی را پیش‌زمینه نکند، بلکه در عوض تبدیل به نظریه‌ای از دانش شود که می‌تواند تغییر ایجاد کند. لوکاچ به همین خاطر در زیبایی‌شناسی اصطلاح **ویژگی** را در سطحی وسیع به کار می‌بندد. **ویژگی** فرم کنش‌ورزبودگی بازتابی است، که هم منش‌نمای مقوله‌های دانش مولود هنر است و هم تمیزدهنده‌ی این مقوله‌های دانش از دانش‌های مولود علم است. و این امر با ایده‌ی لوکاچ - و به‌طبع لنین - از **هنر راستین**

رنالیستی این همان است: هنر راستین رنالیستی هنری است که به‌طور ویژه، هدف آن تصویرسازی رابطه‌ی میان مقولات میان‌واسطه‌گر فردی، جهان‌شمول و اجتماعی-تاریخی باشد.

با این همه، ریتم استفاده‌ی لوکاچ از **ویژگی در زیبایی‌شناسی**، وقتی به بخش «فیلم» می‌رسد، قطع می‌شود، و لوکاچ **اشتیمونگ** را جای‌گزین می‌کند. لوکاچ در بخش فیلم از **زیبایی‌شناسی** تأکید می‌کند که فیلم قادر است **نمود** را با جزئیات بسیار زیاد تصویرسازی کند، و همین امر باعث می‌شود تا این رسانه وجهی مهم از تجربه‌ی انسانی را تصویر کند که با ادراک **نمود** هم‌تنیده شده‌اند. و همین تصویرسازی **نمود** با جزئیات بالاست که در کنار بعد روایتی بعد ناتورالیستی نیز به فیلم می‌بخشد. **اشتیمونگ** رابطه‌ی متقابلی را که بین انسان (سوژه) و محیط وی وجود دارد در سینما برقرار می‌کند و این دست‌آورد با این واقعیت تضمین می‌شود که فیلم به مأموریت ذاتی خود برای تصویرسازی خصیصه‌ی **راستین** تجربه‌ی ما در زیست‌جهان، که در آن با جهان بیرون غیرانسانی برهم‌کنش داریم، پایبند است. در نتیجه الگوی **وحدت اتمسفر** در این شرح معادل با یک بازتاب مضاعف خواهد بود که عبارت از بازتاب/ **ویژگی** و **نمود** است. و بر همین اساس یک فیلم، به‌مثابه‌ی یک اخلاق‌ظهور می‌کند چراکه بازتاب مضاعف در فیلم قادر است میدان مبارزه‌ی میان زیست‌جهان و جهان بیرون را فراهم کند.

منابع فارسی‌زبان:

احمدی، بابک، **حقیقت و زیبایی: درس‌های فلسفه‌ی هنر**، (تهران: نشر مرکز، چاپ بیست‌وهفتم، ۱۳۹۲).

بلامی فاستر، جان، «لوکاچ و تراژدی انقلاب: تأملاتی در باب «تاکتیک‌شناسی» و «اخلاقیات»»، نیویورک: **وبسایت مانتلی ریویو**، ۲۰۲۲، ترجمه‌ی پارسا زنگنه، (وبسایت حلقه‌ی تجریش، ۱۴۰۲) <https://www.tajrishcircle.org/tra30/> (دسترسی در ۱۴۰۳/۰۲/۲۶).

جیمسون، فردریک، **زیبایی‌شناسی و سیاست: گفتارهایی درباره‌ی زیبایی‌شناسی انتقادی: ارنست بلوخ**، **گئورگ لوکاچ، برتولت برشت، والتر بنیامین و تئودور آدورنو**، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، (تهران: نشر ژرف، ۱۳۹۰).

لوکاچ، گئورگ، **نظریه‌ی رمان**، ترجمه‌ی حسن مرتضوی (تهران: نشر آشیان، چاپ سوم، ۱۳۹۷).

لوکاچ، جُرج، **هستی‌شناسی هستی اجتماعی: اصول هستی‌شناختی بنیادین مارکس**، ترجمه‌ی کمال خسروی، (تهران: نشر چرخ، ۱۴۰۰).

لوکاج، گئورگ؛ کوواج، آندراش، گئورگ لوکاج: آخرین مصاحبه، لندن: وبسایت ورسوبوکز، (۲۰۲۲ [۱۹۷۳])، ترجمه‌ی پارسا زنگنه و شروین طاهری، (وبسایت حلقه‌ی تجربیش، ۱۴۰۲) <https://www.tajrishcircle.org/intw4/> (دسترسی در ۱۴۰۳/۰۲/۲۶).

مارکس، کارل، دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی ۱۸۴۴، ترجمه‌ی حسن مرتضوی، (تهران: انتشارات آشتیان، ۱۳۹۴).

منابع انگلیسی‌زبان:

Aitken, Ian, *European Film Theory and Cinema; A Critical Introduction*, (Edinburgh: Edinburg University Press, 2001).

Aitken, Ian, *Realist film theory and cinema; The nineteenth-century Lukácsian and intuitionist realist traditions*, (Manchester: Manchester University Press, 2006).

Aitken, Ian, *Lukácsian Film Theory and Cinema: A Study of Georg Lukács' Writings on Film, 1913-71*, (Edinburgh: Edinburg University Press, 2012).

Aitken, Ian, 'Georg Lukács' late aesthetic and film theory: a study of the chapter entitled 'Film' in Lukács' *The Specificity of the Aesthetic* (1963)', *New Review of Film and Television Studies*, Vol 11, Issue 3 (19 Jun 2013), pp. 314-333

Aitken, Ian, 'The 'Naturalist' Treatment of Film in *The Specificity of the Aesthetic* (Georg Lukács, 1963) and *One Day in the Life of Ivan Denisovich* (Alexander Solzhenitsyn, 1962; Caspar Wrede, 1970)', in Aitken. I (ed.), *The Major Realist Film Theorists: A Critical Anthology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

Aitken, Ian, *Cinematic Realism: Lukács, Kracauer and Theories of the Filmic Real* (Edinburgh: Edinburg University Press, 2020).

Baumann, Stefanie, '[a review of] Lukácsian Film Theory and Cinema: A Study of Georg Lukács' Writings on Film, 1913-71', *Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image*, no. 08 (2016), pp. 139-144.

Koutsourakis, Angelos, 'Review: Ian Aitken (2012) *Lukácsian Film Theory and Cinema: A Study of Georg Lukács' Writing on Film 1913-1971*, Manchester: Manchester University Press, 272 pp', *Film-Philosophy: Book Reviews*, Vol 19, Issue 1, (December 2015), pp. 19-24

Koutsourakis, Angelos, 'Realism is to Think Historically: Overlapping Elements in Lukácsian and Brechtian Theories of Realism', in Aitken. I (ed.), *The Major Realist Film Theorists: A Critical Anthology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

Koutsourakis, Angelos, *Rethinking Brechtian Film Theory and Cinema*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018).

Levin, Tom, 'From Dialectical to Normative Specificity: Reading Lukács on Film', *New German Critique*, no. 40 (Winter 1987), pp. 39-61.

Lukács, Georg, 'Aesthetic Culture', in Kadarkay. A (ed.), *The Lukacs Reader*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1995a).

Lukács, Georg, 'On Poverty of Spirit; A Conversation and a Letter', in Kadarkay. A (ed.), *The Lukacs Reader*, (Oxford: Blackwell Publishers, 1995b).

Marx, Karl, "The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte," in K. Marx and F. Engels, *Collected Works*, vol. 11 (N.Y.: International Publishers, 1979).

Pollmann, Inga, *Cinematic Vitalism: Film Theory and the Question of Life*, (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2018).

Xu Yaping, Apple, 'The Moving-image Redemption of Orality and Lukács's early Writing on the Cinema', in Aitken. I (ed.), *The Major Realist Film Theorists: A Critical Anthology*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016).

<https://wp.me/p9vUft-46X>: لینک مقاله در سایت «نقد»



بحران پروژه‌ی اروپایی در هزاره‌ی سوم

۱۰ ژوئن ۲۰۲۴

نوشته‌ی: آندره‌آ فوماگالی

ترجمه‌ی: ساسان صدقی‌نیا

زمان کمی تا انتخابات پارلمان اروپایی که در اوایل ژوئن برگزار می‌شود مانده است. [این یادداشت پیش از برگزاری انتخابات اخیر پارلمان اروپا نوشته شده است. م] با این حال موضوع سرنوشت و آینده‌ی اروپا در مرکز بحث‌های سیاسی قرار ندارد. با این همه، بادهای بحران که با بادهای جنگ در خاورمیانه و شرق تشدید می‌شود، هرگز تا این حد قدرت‌مند نبوده است. هرگز احساس ناتوانی و تعصبات سیاسی ناسیونالیستی تا این حد قدرت‌مند نبوده است.

۱. وزن اقتصادی اروپا

به‌صورت کلی وزن اقتصادی اروپا هم‌چنان دارای اهمیت اما رو به کاهش است. [۱] در سطح جهانی، بیش‌ترین سهم تولید ناخالص داخلی در اختیار آمریکا با ۲۵ درصد و پس از آن چین با ۱۸ درصد است. با

فاصله‌ای دورتر از این دو، دولت‌های هند و ژاپن با ۴ درصد قرار دارند. سهم ۲۷ کشور اروپایی با ۱۶/۹ درصد در جایگاه سوم است (به استثنای بریتانیا با ۳ درصد) اما اخیراً چین از آن پیشی گرفته است. بین سهم کل تولید ناخالص داخلی کشورهای غربی شمال جهانی (اروپا، آمریکای شمالی، ژاپن) با ۴۳ درصد در مقایسه با سهم کشورهای بلوک بریکس [۲] با ۲۹ درصد شکافی وجود دارد که هر سال یک درصد از این شکاف کاسته می‌شود.

از نظر روابط تجاری، چین شریک اصلی اتحادیه‌ی اروپا در واردات کالا در ۲۰۲۳ بود. کشورهای عضو یک‌پنجم واردات خارج از اتحادیه‌ی اروپا را از این غول آسیایی خریداری کرده‌اند. واردات از چین بیش از آمریکا (۱۳/۷ درصد)، بریتانیا (۷/۲ درصد)، سوئیس (۵/۵ درصد) و نروژ (۴/۷ درصد) بوده است. از سوی دیگر، اتحادیه‌ی اروپا ۸/۸ درصد از کل صادرات خود را به چین صادر کرده است. چین سومین مقصد صادرات اتحادیه‌ی اروپا بعد از آمریکا (۱۹/۷ درصد) و بریتانیا (۱۳/۱ درصد) است.

قدرت اروپا در اقتصاد واقعی و در بازار جهانی صادرات، واردات و مصرف، با وزنش در بازارهای پولی و مالی برابری نمی‌کند. لوییجی گوبی با اشاره به ترکیب ذخایر ارزی بانک‌های مرکزی می‌نویسد [۳]:

«امروزه هنوز اکثریت قاطع ذخایر ارزی را دلار تشکیل می‌دهد و پس از آن یورو قرار دارد. با این حال باید توجه داشت که بین ژانویه‌ی ۱۹۹۹ و ژوئن ۲۰۲۳، میزان ذخایر دلاری از ۷۱/۲ درصد به ۵۸/۹ درصد رسیده در حالی که یورو قبل از بحران بدهی به ۲۸ درصد رسید و سپس در حدود ۲۰ درصد تثبیت شد. در ادامه با درصدهای کاملاً پایین‌تری، ین ژاپن، پوند انگلیس، دلار کانادا و یوان چین به ترتیب با ۵/۴، ۴/۹، ۲/۵ و ۱/۴ درصد قرار دارند. نتیجه‌ای که به دست می‌آید این است که:

۱- نقش ذخایر دلار به‌طور پیوسته در حال کاهش است.

۲- یورو به‌عنوان جای‌گزین دلار تثبیت نشده است.

۳- کاهش نسبی سهم دلار عمدتاً به نفع ارزهای جزئی‌تر اتفاق افتاده است.»

این وضعیت را داده‌های مربوط به سهم یورو در معاملات بین‌المللی که در سال‌های اخیر کاهش یافته تایید می‌کند. بین سپتامبر ۲۰۲۰ و اکتبر ۲۰۲۳، دلار به‌طرز چشم‌گیری موقعیت خود را تقویت کرده و از ۳۸/۵ به ۴۷/۲ درصد رسید (افزایش ۸/۷ درصدی). هم‌زمان شاهد کاهش شدیدی در درصد پرداخت‌ها به یورو بودیم که از ۳۶/۳ درصد به ۲۳/۴ درصد رسید، یعنی کاهشی ۱۲/۹ درصدی به نفع ارزهای اصلی رقیب. بنابراین افزایش وزن دلار عمدتاً به دلیل کاهش وزن یورو است. آخرین داده‌ها موید این است که یورو قادر به رقابت با دلار به‌عنوان یک ارز بین‌المللی نیست. هم‌چنین پویای ارزش‌های کشورهای بریکس

را باید در این مورد دخیل دانست که به‌رغم سهم بسیار کم بالاترین نرخ رشد را دارند. استفاده از یوان چین در سال‌های اخیر به عنوان ارز پرداخت‌های بین‌المللی بیش از دو برابر شده است.

۲: بی‌قوارگی سیاسی اروپا

نقش بازارهای مالی در سرمایه‌داری معاصر، به‌ویژه به‌عنوان ابزاری برای تسلط و فرمان‌دهی ژئوپلیتیک، اهمیت دارد. عدم موفقیت یورو به‌عنوان ارز جای‌گزین و احتمالی برای دلار، بازتاب بی‌قوارگی سیاسی اروپا است و علت اصلی آن به ساختار ناقص اتحادیه‌ی اروپا برمی‌گردد.

این ساختار به نوبه‌ی خود، نتیجه‌ی نگاهی ایدئولوژیک با اتخاذ سیاست‌های پول‌گرایی [مانیتاریسم] در دهه‌های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ است. اولین هدف این سیاست اقتصادی که به‌طور انحصاری به‌عنوان سیاست پولی درک می‌شود، کنترل نرخ تورم اعلام شده است. طبق ماده‌ی ۱۰۵ معاهده‌ی ماستریخت که پول واحد اروپایی یعنی یورو را خلق کرد، نسبت تورم به تولید ناخالص داخلی کشورها نباید از سقف ۲ درصد در سال تجاوز کند. در واقع این یک هدف ابزاری است، هدف واقعی این سیاست‌ها برگرداندن دنیای تجارت به سطحی قابل قبول از سودآوری به لطف انقباض هزینه‌های نیروی کار، گسترش هم‌زمان شرایط بی‌ثباتی و از بین بردن سیستم‌های ملی رفاه است.

ما تأثیرات این سیاست را در بدتر شدن جدی و مداوم توزیع درآمد تا مالی‌سازی خدمات اجتماعی از طریق آزادسازی و در برخی موارد خصوصی‌سازی می‌دانیم. هدف، بازتأیید نظام سرمایه‌داری به‌عنوان نظامی طبیعی و محقق شده اما با بهایی گزاف یعنی از دست رفتن انسجام سیاسی و اجتماعی در اروپا است.

از نقطه نظر پولی، پی‌گیری این سیاست‌ها در اتحادیه‌ی اروپا شکاف‌های ناسیونالیستی را در قاره‌ی کهن افزایش داده و منجر به از دست رفتن هر گونه سیاست مبتنی بر هم‌بستگی شده است. این شرایط در بحران بدهی دولتی سال‌های ۲۰۱۱-۲۰۱۲ برجسته شد و اختلافات ارضی بین اروپای مرکزی و اروپای پیرامون مدیریت آن را تشدید کرده است. در واقع افزایش دامپینگ مالی و دستمزدها در میان کشورهای عضو به درجه‌ی بی‌ثباتی سرمایه‌داری مالی معاصر که از قبل ساختاری بود، شتاب بخشیده است و مهم‌تر از آن، امکان دست‌یابی به یک اتحادیه‌ی اروپایی واقعی را تضعیف کرده است، آن‌هم درست زمانی که روند گذار به سوی نظم چندقطبی با تمام تنش‌های نظامی و اقتصادی ناشی از آن در حال وقوع است.

در حالی که آمریکا آشکار با این روند مخالفت کرده و کشورهای بریکس، با وجود ناهم‌گونی‌شان، می‌کوشند نظم جهانی جدید چندقطبی را در میان مدت به وجود آورند، موضع اروپا روشن نیست؛ یا به بیان بهتر اگر اروپا را تسمه نقاله‌ی فرمان‌های تحمیلی آمریکا بدانیم، می‌توان این موقعیت را درک کرد.

در واقع اروپا نتوانسته است خودمختاری اقتصادی‌اش را (که به‌طور فزاینده‌ای در خطر است) به یک خودمختاری سیاسی انتقال دهد. این واقعیت ناشی از این امر است که اروپا یک نهاد سیاسی مستقل و حکمران نیست. در واقع، واحد پولی یورو با یک وحدت مالی، اجتماعی یا تولیدی همراه نبود. اروپا نه سیاست خارجی دارد، نه سیاست ارزی و نه قانون اساسی.

در چنین شرایطی، اروپا در خطر تبدیل شدن به میدان جنگ آمریکا از یک سو و کشورهای بریکس و در راس آن چین است که سودای تضعیف هژمونی آمریکا را در سر دارند.

۳: تبعیت (یا در واقع تسلیم) اروپا از آمریکا و ناتو

در حالی که در جبهه‌ی اوکراین جنگی «سنتی» بین ارتش روسیه و ارتش کی‌یف رخ می‌دهد، در اروپا «جنگی اقتصادی» در جریان است. این نوع مداخله در جنگ اوکراین، بر اساس تحریم‌ها، برخلاف «جنگ نظامی» (که مسلماً باعث رنج فراوان غیرنظامیان بی‌دفاع و فقیر شده، ویرانی و مرگ به بار آورده و باعث سودآوری و پُر شدن جیب صنایع نظامی می‌شود) مستقیماً باعث مرگ و میر نمی‌شود اما به نوبه‌ی خود یک عارضه‌ی جانبی دارد چرا که حتی برای تصمیم‌گیرندگان هم می‌تواند هزینه‌های بسیار سنگینی داشته باشد. هزینه‌هایی که — همان‌طور که تاریخ به ما می‌آموزد — در این مورد نیز نه توسط نخبگان اقتصادی در قدرت بلکه توسط طبقات اجتماعی پایین‌تر پرداخت می‌شود.

این هزینه‌ها بر اقتصاد ایالات‌متحده و اروپا تأثیر گذاشته است. در مورد آمریکا، همان‌طور که قبلاً تأکید کردیم، اولین دور تحریم‌ها، ذخایر ارزی بانک مرکزی روسیه و سیستم سوئیفت (انجمن جهانی ارتباطات مالی بین‌بانکی) را که پرداخت‌های فرامرزی از طریق سیستم بانکی را تنظیم می‌کند، مسدود کرد.

این اقدامات چندان موثر نبود. هدف ایجاد یک سدومانع پولی برای به خطر انداختن ثبات روبل و در نتیجه ایجاد شرایطی برای کاهش ارزش اقتصاد روسیه با تأثیرات جدی بر خود وضعیت موجود اقتصادی بود که قبلاً به‌شدت تحت تأثیر کووید در سال ۲۰۲۰ قرار گرفته اما از سال ۲۰۲۱ در حال بهبود بود. واکنش دولت روسیه اما فوری و موثر بود. در نتیجه امروز روبل همان ارزشی را دارد که قبل از حمله داشت. ثانیاً دلار ضعیف شده است، چرا که مقادیر زیادی ارز آمریکایی، مسدود و با خطر تضعیف نقش آن به‌عنوان یک ارز ذخیره‌ی بین‌المللی مواجه شده است. [۴] همان‌طور که در ادامه خواهیم دید این شرایط تا جایی پیش رفت که فدرال رزور مجبور به اتخاذ تصمیماتی شد.

دسته‌ی دوم تحریم‌ها صادرات فرآورده‌های انرژی روسیه را با هدف کاهش وابستگی اروپا به گاز روسیه و وارد کردن ضربه‌ای شدید به اقتصاد آن کشور آماج خود قرار داد، ضربه‌ای که با مسدود شدن ذخایر دلاری بانک مرکزی موفقیت‌آمیز نبود.

تأثیرات این اقدامات برای اروپا فاجعه‌بار بود. تحریم‌های گاز به نفع فعالیت پر قدرت سوداگران بر مشتقات گازی بود که با خطر کمبود گاز (که هرگز اتفاق نیفتاد) برای زمستان ۲۰۲۲-۲۰۲۳ تشدید و در نتیجه افزایش قیمت‌ها تقریباً ده برابر شد. اثر دومینووار روی نرخ تورم اروپا و آمریکا، باعث کاهش قدرت خرید دستمزدها و خانواده‌های کم درآمد شده است. واکنش بانک‌های مرکزی به رهبری فدرال رزرو، افزایش شدید نرخ‌های بهره بود که بیش از پیش آتش فقر و بی‌ثباتی را شعله‌ور و نابرابری‌های اجتماعی را تشدید کرد.

اگر در ایالات متحده آمریکا و در برخی از کشورهای اروپایی وخامت اوضاع تا حدی با افزایش دستمزد جبران شد، در ایتالیا این امر اتفاق نیفتاد. واکنش بانک‌های مرکزی به رهبری فدرال رزرو، افزایش شدید نرخ‌های بهره بود که بیش‌تر بر آتش فقر و بی‌ثباتی افزود و نابرابری‌های اجتماعی را تشدید کرد.

تصادفی نیست که تصمیم برای بالا نگه داشتن نرخ بهره در نشست سه بانک مرکزی غرب (فدرال رزرو، بانک انگلستان و بانک مرکزی اروپا) هم‌زمان با نشست بریکس در ژوهانسبورگ در ماه اوت ۲۰۲۳ اتخاذ شد. هدف، تأیید برتری دلار در بازارهای اعتباری و مالی بود. قلمروی لجستیک و نظامی آخرین قلمرویی است که برای آمریکا باقی مانده تا روی برتری اقتصادی و سیاسی خود تأکید کند. از این منظر به نظر می‌رسد تصمیم برای بالا نگه داشتن نرخ بهره، اگر نگوئیم با افزایش بیش‌تر، عمدتاً با هدف بالا نگه داشتن ارزش دلار صورت می‌گیرد (نیز شرطی لازم برای پرداختن به مسئله‌ی بدهی‌های داخلی و خارجی اقتصاد آمریکا)، و نه کاهش تورم که قبلاً سیر نزولی داشته است.

بخش‌های اعتباری و مالی بیش‌ترین بهره را برده‌اند. اولی به لطف هم‌دستی قدرت سیاسی به سودهای بی‌سابقه‌ای دست یافته است. نمونه‌ی ایتالیا یک الگوست. دولت جورجیا ملونی اعلام کرد که با توجه به افزایش سود، لازم است مالیاتی ۴۰ درصدی و فوق‌العاده بر حاشیه‌ی بهره‌ی [۵] — به اصطلاح سود اضافی — بانک‌های فعال در ایتالیا اعمال شود. این پیشنهاد واکنش‌های منفی قدرت‌های دیگر را برانگیخت و بعداً در مقایسه با نسخه‌ی اولیه آن که توسط هیئت وزیران در ۸ اوت ۲۰۲۳ منتشر شد، با چند ویژگی جدید بازنگری و تصویب شد. اول از همه، نوآوری مندرج در بند جدید (شماره‌ی ۵) ماده‌ی ۲۶ است که مقرر داشته: «بانک‌ها به جای پرداخت مالیات، می‌توانند پس از تصویب بودجه‌ی سال مالی قبل از سال جاری یعنی تا ۱ ژانویه‌ی ۲۰۲۴، معادل مبلغی که کمتر از دو و نیم برابر مالیات نباشد به اندوخته‌ای

توزیع‌ناپذیر اختصاص دهند». به عبارت ساده‌تر مالیاتی پرداخت نمی‌شود در صورتی که برای افزایش سرمایه‌ی بانکی استفاده شود. بنابراین دو نتیجه حاصل شده است: توزیع بی‌سابقه سود سهام میان سهام‌داران و افزایش ارزش سهام. در حالی که دولت یک یورو از سهام‌داران نمی‌گیرد، آن‌ها هم به جشن و پای کوبی مشغول هستند.

هم‌چنین باید به خاطر داشت که تنها در سه ماهه‌ی اول سال ۲۰۲۴، سود هفت موسسه‌ی بانکی بزرگ ایتالیا با افزایش ۲۶ درصدی نسبت به سال ۲۰۲۳، ۶/۳ میلیارد دلار افزایش یافت.

بازارهای مالی نیز وضعیت بدی ندارند. به‌رغم نگرانی‌ها از اینکه افزایش نرخ بهره می‌تواند شاخص‌های سهام را تحت فشار قرار دهد، عکس این اتفاق افتاد. به لطف سود زیاد شرکت‌های بزرگ آمریکایی و اروپایی در بسیاری از بخش‌ها از جمله بانک‌ها، شرکت‌های دارویی چندملیتی و دستگاه صنعتی-نظامی، وضعیت مالی مطلوب باقی ماند. عامل تعیین‌کننده نیز ثبات دلار در بازار مبادلات بین‌المللی بود. بنابراین جای تعجب ندارد که شاخص‌های مالی آمریکا با سرمایه‌گذاری‌های سرسام‌آور بازار بورس به بالاترین حد تاریخی خود رسیده‌اند. [۶]

۴: نتیجه‌گیری اجمالی

روزهای سخت اروپا فرارسیده است. اروپا از یک غول اقتصادی که بالقوه قادر به رقابت در صحنه‌ی ژئوپلیتیک جهانی است دچار یک بی‌قوارگی سیاسی و مالی شده و میدان نبرد اقتصادی همانا بین قدرت رو به زوال آمریکا و قدرت در حال ظهور بریکس است. بین دو گلدان آهنی، اروپا گلدان سفالی کلاسیک است. گلدانی سفالی که با این وجود در خدمت نیروی اتلانتیک ناتو و تحت حمایت آمریکا است. اروپا هزینه‌ی تسلیم شدن خود به قدرت سیاسی آمریکا را می‌پردازد. [۷]

برای آمریکا، حفظ هژمونی اقتصادی دستگاه نظامی-صنعتی، راه‌بردی است، زیرا تنها ابزاری است که از شکست اقتصادش جلوگیری می‌کند. بدهی داخلی فزاینده‌ی ناشی از سیاست‌های مالی انبساطی، قبل از ترامپ و اکنون توسط بایدن (به دنبال وضعیت اضطراری کووید)، از نظر ساختاری به کسری تراز تجاری اضافه کرده که به لطف مازادهای ناشی از حرکت سرمایه، مستلزم تامین مالی مستمر است. در واقع اقتصادهای کشورهای خارجی است که بدهی‌های آمریکا را پرداخت می‌کند و این تنها در صورتی امکان‌پذیر است که دلار اقتدار خود را به‌عنوان یک ارز ذخیره‌ی بین‌المللی و بورس‌های آمریکا هژمونی خود را در بازارهای مالی جهانی حفظ کنند.

اما حفظ این تعادل به‌طور فزاینده‌ای دشوار می‌شود. در سال‌های اخیر سیاست‌های توسعه‌طلبانه‌ی ناتو در شرق و امروزه افزایش تنش با چین در رابطه با تایوان و اقتصادی جذاب به دلیل نقش فناوری، بخش‌هایی از ضرورت حفظ این تعادل هستند. اما به نظر می‌رسد که تاریخ در جهت مخالف پیش می‌رود. به همین دلیل همان‌طور که مایکل هارت و ساندرو متزادرا به‌درستی می‌نویسند، ما وارد یک نزاع و رژیم جنگی دائمی در سطح جهانی می‌شویم. [۸] اروپا می‌تواند نقش متفاوتی داشته باشد مشروط بر این‌که خود را از وابستگی به آمریکا رها و ناتو را ترک کند و هم‌چون یک ابزار میانجی برای انتقالی منظم به سوی موازنه‌ای چندقطبی و فراسوی امپراتوری حرکت کند.

* این مقاله ترجمه‌ای است از *La crisi del progetto europeo nel III millennio* نوشته‌ی Andrea Fumagalli که در این [لینک](#) در دسترس است.

یادداشت‌ها:

[۱]. و به این دلیل ما باید از سیاست‌های ریاضتی دو دهه‌ی اخیر تشکر کنیم.

[۲]. بلوک اصلی کشورهای BRIC (برزیل، روسیه، هند و چین) در ۲۰۰۹ متولد و آفریقای جنوبی در ۲۰۱۰ به آن اضافه شد. در نشست ژوهانسبورگ از ۲۲ تا ۲۴ اوت ۲۰۲۳، تصمیم گرفته شد تا توافق‌های موجود بین این کشورها تمدید شود. پنج کشور دیگر (ایران، مصر، عربستان سعودی، امارات متحده‌ی عربی و اتیوپی) نیز اخیراً خود را در گروه بریکس تعریف می‌کنند.

[3]. L. Gobbi (2023), “De-dollarizzazione: la sfida dei paesi BRICS”, *Moneta e Credito*, 76 (304), pp. 357-372

[۴]. این روزها تصمیم کمیسیون اروپا برای توقیف درآمدهای حاصل از مسدود کردن بخشی از ذخایر روسیه برای تخصیص آن به اوکراین خبرساز شده است.

[۵]. حاشیه‌ی بهره تفاوت نرخ سود وام مسکن و اعتبارات با نرخ سود سپرده‌های بانکی است. با سیاست پولی که نرخ بهره را افزایش می‌دهد، نرخ سود وام‌های مسکن و اعتبارات معمولاً به سرعت تعدیل می‌شوند در حالی که این شرایط در مورد نرخ سپرده‌ها صدق نمی‌کند و این امر باعث افزایش سود بانکی می‌شود.

[۶]. برای مثال قیمت اپل به ۲۷۹۶ میلیارد دلار، مایکروسافت به ۳۰۴۲ میلیارد دلار و Nvidia به ۲۲۶۳ میلیارد رسید، در حالی که کل تولید ناخالص داخلی ایتالیا در سال ۲۰۲۳، ۲۰۸۵ میلیارد دلار بود.

[۷]. برای اطلاعات بیشتر تر بنگرید به مقاله‌ی رافائله شورتینو با عنوان «آیا اروپا، آمریکایی می‌میرد؟»

[8]. M. Hardt, S. Mezzadra, “A Global War Regime”, 9 May 2024.

<https://wp.me/p9vUft-4bd>: لینک مقاله در سایت «نقد»:



جمهوری اسلامی و نرمالیزه کردن شر

۱۴ ژوئن ۲۰۲۴

نوشته‌ی: امین حصوری

مقدمه

روند رنج‌بار رویارویی با دهشت نظام جمهوری اسلامی، یا حتی رصد مستمر تحولات کلان در جغرافیای ستم ایران، احتمالاً بارها ما را درگیر این پرسش معماوار کرده است که پلیدی بی‌انتهای این نظام چه سرشت (بُن‌مایه) و رانه‌ای دارد. این که ساده‌سازان و ساده‌انگاران با واژه‌هایی مثل «اسلام» و «ملاها» ظاهراً از کنار این معما رد می‌شوند، خود دلیلی‌ست بر دغدغه‌ی پاسخ، و لذا اهمیت وجودی پرسش. اهمیت این پرسش خصوصاً در این است که ماهیت این نظام قطعاً با قابلیت بازتولید و بقای شوم آن پیوند دارد. کافی‌ست به یاد بیاوریم که عمر این نظام سیاسی تباهی‌آور و بحران‌ساز به‌رغم همه‌ی بحران‌های درونی و بیرونی‌اش از ۴۵ سال گذشته است و تاکنون با وجود همه‌ی خیزش‌ها و مقاومت‌های توده‌ای و جنبش‌های اجتماعی، هر امکان و امیدی به تغییر را (با قساوت و ردالت) ناکام گذاشته است. قصد این

نوشتار ارائه‌ی پاسخی جامع و درخور به این پرسش بنیادی نیست؛ بلکه با ارجاع به اهمیت آن و طرح خطوط کلی یک پاسخ محتمل، این پرسش جانبی (و برآمده از پرسش اصلی) را برجسته می‌کند که: «چه وجهی از کارکردهای حکمرانی جمهوری اسلامی از همه موحدتر است؟». پاسخ فشرده‌ی متن به پرسش اخیر چنین است: «نرمالیزه کردن شر»؛ یعنی سازوکارهای دولتی معطوف به عادی‌نمایی و عادی‌سازی شر. بخش دوم این متن تلاشی است برای اقامه‌ی استدلال و پاره‌ای شواهد برای این مدعا و نیز اشاراتی به برخی سازوکارها و دلالت‌های «نرمالیزه کردن شر». ولی پیش از آن، در بخش نخست، به‌عنوان مقدمه‌ای بلند ولی ضروری برای بخش دوم، معنای مورد نظر متن از مفهوم «شر» بازگو می‌شود که هم‌چنین پاسخی است کلی (گیریم ناتمام و نادقیق) به پرسش بن‌مایه‌ی پلیدی نظام جمهوری اسلامی. در بیانی فشرده، متن حاضر بر آن است که بن‌مایه‌ی این شر (پلیدی) را می‌باید در مرگ‌بنیادی و مرگ‌آوری جمهوری اسلامی جست‌وجو کرد. از این منظر، در بخش نخست، خطوط کلی تحول جمهوری اسلامی به یک دستگاه سرکوب تمام‌عیار تا مرتبه‌ی «رژیم کشتار» را ترسیم می‌کنم؛ و در کنار آن، خصلت مرگ‌آوری این نظام را در برخی کارکردهای ساختاری‌اش به‌سان «ماشین مرگ» واری می‌کنم؛ با این توضیح که مفهوم «رژیم کشتار» خود ذیل مفهوم وسیع‌تر «ماشین مرگ» می‌گنجد. باید خاطر نشان کنم که برای حفظ فشرده‌گی متن، تحلیل حاضر از «ماشین مرگ» جمهوری اسلامی (به‌سان سرمایه‌داری محلی)، فارغ از چگونگی مفصل‌بندی و تعامل تاریخی آن با سرمایه‌داری جهانی (به‌سان ماشین مرگ جهانی) بنا شده است؛ اگرچه به‌هیچ‌رو نافی این پیوند حیاتی نیست. تن دادن به این نارسایی تحلیلی، به‌منظور اجتناب از گسترش دامنه‌ی بحث به کارکردهای پیچیده‌ی امپریالیسم در جهان معاصر بوده است.

بخش اول: نگاهی به مرگ‌بنیادی جمهوری اسلامی

۱.۱. مکان‌یابی سرشت جمهوری اسلامی

مقوله‌ی نظری «حکومت خودکامه» (اقتدارگرا و غیرمردمی)، هنگام پدیدار شدن در سطح تاریخی-انضمامی، در مراتب متفاوتی مادیت می‌یابد. وجه‌مشترک همه‌ی نظام‌های خودکامه کارکردهای ضد‌مردمی آن‌هاست. روشن است که این کارکردهای ضد‌مردمی ربط چندانی به بینش سیاسی و سرشت (غیر) اخلاقی حاکمان ندارند، بلکه لازمه‌ی تحمیل و تأمین منافع طبقه‌ی حاکم و گروه نخبگان در تقابل با (و به‌زیان) منافع اکثریت جامعه (تلویحاً فرودستان) است. اما ضرورت تمایزگذاری و مرتبه‌بندی حکومت‌های خودکامه از آن‌جاست که ابعاد و درجات بروز و تحقق کارکردهای ضد‌مردمی آن‌ها — در ساحت انضمامی — بسیار

متفاوت است. این تفاوتِ کارکردی بیش از همه ناشی از درجه‌ی تجهیز و گستردگی و کاربست دولتی دستگاه سرکوب است که چگونگی شکل‌گیری موازنه‌ی قوای نهایی بین حاکمان و فرودستان، و بدین طریق درجه‌ی تحقق‌گرایی‌های ساختاریِ ضد‌مردمیِ آن‌ها را تعیین می‌کند. با این حساب، فاکتور مهم دیگری که در این‌جا دخیل است، وجودِ موثرِ دستگاهی ایدئولوژیک است که بتواند تجهیز و گسترش دستگاه سرکوب و کاربست وسیع‌ترِ آن را تمهید و تسهیل کند. یکی از خودویژگی‌های بارز جمهوری اسلامی این بوده است که با توسل به ایدئولوژی بنیادگرایی شیعی (بر شالوده‌ی فراهم‌شده با بنیادگرایی اسلامی مازاد امپریالیسم)، و با بهره‌گیری از مسیر ضدانقلابی پسا ۵۷ و «نعمت جنگ»، قادر شده است نه تنها دستگاه سرکوب خود را به‌طور مستمر گسترش دهد، بلکه سرکوب عریان را در شکلی بی‌مهار به کار بندد. شدت خشونت‌ورزی رژیم اسلامی هیچ‌گاه به سال‌های تثبیت ضدانقلابیِ آن (یعنی به الگوی متعارفِ نظام‌های خودکامه) محدود نماند. حتی کشتار سیستماتیک زندانیان سیاسی در سال ۱۳۶۷ هم شروعی برای افول خشونت‌های نظام‌مند دولتی، و تبدیلِ تدریجیِ آن به یک دولت متعارفِ پیرامونی نبود. بلکه در گذر سال‌ها، به موازات انباشت بحران‌های ساختاری نظام، قابلیت و فعلیتِ خشونت‌ورزی دستگاه سرکوب هم به‌طور بی‌مرزی گسترش یافته است؛ طوری که جمهوری اسلامی در طیف قابل‌تصورِ دولت‌های خودکامه، واجد بیشینه‌ی خصلت‌ها و کارکردهای ضد‌مردمی‌ست. برای روشن‌تر شدن موضوع، روند هیولا شدن دستگاه سرکوبِ جمهوری اسلامی را اجمالاً مرور کنیم:

۲.۱. پیدایش دولت نظامی

فرآیند فربه‌سازی دستگاه امنیتی میراث ساواک که با تثبیت ضدانقلابی رژیم آغاز شده بود، در ابتدا با رشد نظامی‌گری در فضای جنگی تلفیق و تقویت شد. این هم‌زمانی، مسیر عروج نظامی-امنیتی سپاه پاسداران را هموار کرد. وابستگی فزاینده‌ی نظام ضدانقلابی به کارکردهای دستگاه سرکوب (که هرچه بیش‌تر در نهاد سپاه تجمع می‌شد)، مسیر عروج سیاسی سپاه پاسداران را هموار کرد. همین جایگاه سیاسی، سهم‌بری انحصاری سپاه از اقتصاد پسا‌جنگ و غارت نولیبرالی منابع ثروت عمومی (در پوشش «سازندگی») را تضمین کرد (شاخص اصلی انباشت اولیه برای بنگاه اقتصادی-نظامی سپاه پاسداران تکثیر کلان‌پروژه‌های سدسازی و انحصار آن‌ها در دست شرکت‌های تابعه‌ی سپاه بود). چنین تحولی احتمالاً در هم‌خوانی با راه‌برد مطلوب بخشی از دستگاه حاکم انجام گرفت که تلفیق اقتصاد و نظامی‌گری را مسیری میان‌بر برای رشد اقتصادیِ آمرانه و ضربتی تلقی می‌کردند. رشد فزاینده‌ی قدرت اقتصادی سپاه، در

هم‌افزایی با سایر امتیازات و موقعیت‌های انحصاری‌اش، به‌نوبه‌ی خود سیطره‌ی آن را بر دستگاه دولت ممکن ساخت. در عین حال، نظامی‌شدن دولت اسلامی مکملی ضروری بود برای تثبیت چرخش نولیبرالی آن. کما این‌که چنین تحولی به‌طور کلی بر تشدید وابستگی دولت به نظامیان برای امنیتی‌سازی سیاست و مهار مقاومت‌های فرودستان دلالت دارد. تحقق این تحول دوجبه‌ی، طبعاً هم مستلزم بسترسازی‌های قانونی بود و هم ادغام دوسویه‌ی بخشی از نخبگان دولتی سابق با نخبگان نظامی-امنیتی. بدین ترتیب، عصر سازندگی به عصر سردار-دکترهای کت‌وشلوارپوش ختم شد و دولت نولیبرال اسلامی در هیات تازه‌ی نظامی‌اش پوست‌اندازی کرد. عروج احمدی‌نژاد مقارن بود با آخرین فاز روند فرگشت سپاه پاسداران تا بلوغ نهایی‌اش در قامت شالوده‌ی دولت. اینک «پاسداری» سپاه پاسداران از «انقلاب اسلامی»، به‌واقع چیزی نبود جز پاسداری آن از سرحدات قلمرو اقتصادی-سیاسی نویافته‌اش، که در بافتار جهانی شدن نظام نولیبرالی و بازیگربندی خاورمیانه در جنگ‌های امپریالیستی انجام می‌شد. از آن پس، از یک سو، ایدئولوژی و دکترین رسمی رژیم (بنیادگرایی شیعی)، متناسب با ولع خودافزایی این مجتمع اقتصادی-نظامی نوظهور (سپاه) و شرایط ملتهب خاورمیانه و قطب‌بندی‌های تازه‌ی امپریالیستی، هرچه بیش‌تر درون‌مایه‌ای ژئوپولتیکی یافت [۱]؛ یا به‌تعبیری، سیاست حکمرانی حول مقوله‌ی «امنیت ملی» در هر دو وجه داخلی و خارجی ژئوپولتیزه شد. و از سوی دیگر، هم‌پای تشدید بحران‌های زاده‌ی رژیم و تعمیق شکاف بین طبقه‌ی حاکم و اکثریت فرودست و به‌تبع آن‌ها رشد کنش‌ها و پتانسیل‌های اعتراضی، خصلت سیستماتیک سرکوب‌ها جهشی چشم‌گیر یافت. اینک دولت نظامی-اسلامی صرفاً نهادی نبود که انحصار قانونی خشونت را دست داشت، بلکه تجسم عریان کاربست بی‌مهار خشونت بود. به همین سان، خشونت‌های بی‌مرز سپاه پاسداران دیگر صرفاً عملکرد بازوی سرکوب نظام برای محافظت از نظام در برابر مخالفان نبود/نیست، بلکه واکنش هدف‌مند سپاه برای دفاع از تمامیت خود بود/است. این موضوع را اندکی واکاوی کنیم:

۳.۱. جهش کیفی سرکوب در دولت اسلامی نظامی شده

همان‌گونه که شورش‌های خودجوش تهیدستان و حاشیه‌نشینان شهری در دهه‌ی ۱۳۷۰ (مشهد، اسلام‌شهر، قزوین و غیره) زنگ خطر تلاطم‌های اجتماعی آتی را برای حاکمان جمهوری اسلامی به‌صدا در آوردند، سرکوب خونین این خیزش‌ها نیز، در عمل، میدان مشقی بود برای سرکوب‌های خونین دهه‌های بعدی. این سرکوب‌ها، هم‌زمان جایگاه محوری سپاه پاسداران در دستگاه سرکوب، و به‌تبع آن جایگاه کلی آن را در بافتار نظام حاکم را ارتقا دادند و نیز مسیر تکوین کارکردهای آتی آن را به‌سان بازوی ضربت

خودمختار و بی‌مهار نظام اسلامی تعیین کردند. سرکوب خونین دانشجویان دانشگاه‌های تهران و تبریز (تیر ۱۳۷۹) فرصت دیگری برای آزمودن کارایی استراتژی نوین دستگاه سرکوب بود، گیریم در زمینی با مختصاتی اندک متفاوت. در این بین، هم‌چنین پرده از قتل‌های زنجیره‌ای بر افتاد، که در واقع شکل دیگری از کشتار مخالفان و دگراندیشان (در امتداد کشتار ۶۷) بود. به‌زودی معلوم شد که تعیین زمان دقیق شروع قتل‌های زنجیره‌ای، و تعداد قربانیان داخلی و خارجی آن ناممکن است. و مهم‌تر این‌که، پروژه‌ی دولتی قتل‌های زنجیره‌ای مخالفان سیاسی به‌واقع هیچ‌گاه پایان نیافته است. این واقعیت حاکی از تداوم کشتار هدف‌مند دولتی در عصر نظامی شدن دولت اسلامی‌ست. (برای مثال، به‌اصطلاح «مرگ مشکوک» مخالفان و دگراندیشان، یا به‌واقع قتل دولتی آنان، تا امروز در اشکال مختلف همواره ادامه یافته است [۲]).

اما نخستین آزمون جدی برای دستگاه نوسازی‌شده‌ی سرکوب، جنبش اعتراضی ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹ بود. در آن‌جا عملکرد ماشین سرکوب معطوف به هدفی فراتر از کنترل ناآرامی‌های سیاسی بود. چون ارباب معترضان (بالفعل و بالقوه) از طریق قساوت‌های افراطی و نمایش تعمدی آن‌ها وجه چشم‌گیری از این سرکوب‌ها بود: برای مثال، رد شدن عامدانه با ماشین از روی معترضان، و شلیک مستقیم به‌قصد کشت در مواجهه با اعتراضات مسالمت‌آمیز معترضان، و یا فجایع درون بازداشت‌گاه‌های کهریزک و ... توجیه و کارکردی جز ارباب عمومی نداشت. پس از تشدید پیامدهای عام بحران‌های ساختاری رژیم و فرارسیدن دوره‌ی خیزش‌های توده‌ای از دی ۹۶ به‌بعد، کارویژه‌ی جدید ماشین سرکوب دولتی به‌شکل روشن‌تری نمایان شد: کشتار معترضان در انظار عمومی، به‌ویژه در حضور دوربین‌های دیجیتال و با علم بر نفوذ گسترده‌ی شبکه‌های اجتماعی اینترنتی، قساوتی وسیع‌تر از خشونت‌های دولتی در اعتراضات ۱۳۸۸ و ۱۳۸۹ بود. کافی‌ست کشتار نیزار ماهشهر (آبان ۱۳۹۸) را در نظر بگیریم؛ یا کشتار جمعی خونین بلوچستان (مهر ۱۴۰۱)؛ یا کاربست وسیع تجاوز و سایر شکنجه‌های موحش علیه بازداشت‌شدگان؛ یا مصادره‌ی پیکر جان‌باختگان و تهدید و بازداشت خانواده‌ها و غیره. فهرست بلند قساوت‌های افراطی رژیم در مواجهه با خیزش‌های توده‌ای مویدی‌ست بر این‌که دستگاه سرکوب کارویژه‌ای فراتر از مهار دفاعی اعتراضات خیابانی یافته است. کاربست بی‌مرز خشونت و بازنمایی عامدانه‌ی آن به‌سان سازوکار ارباب، نشان‌گر کیفیت دیگری از سرکوب است که می‌توان آن را «سرکوب تهاجمی پیش‌دستانه» نامید. کارکرد عمده‌ی این نوع سرکوب هدف‌مند، مدیریت روانی فضای عمومی با هدف به‌انقیاد کشاندن عزم و فاعلیت توده‌هاست، تا در عصر خیزش‌های ناگزیر، ابعاد این خیزش‌ها (به‌لحاظ زمانی و جمعیتی) محدود و قابل مهار بماند.

۴.۱. جمهوری اسلامی در مقام «ماشین مرگ»

قاعدتاً بین واژه‌های مرگ و قتل تمایزی وجود دارد. دومی اگرچه زیرمجموعه‌ی اولی‌ست اما تأکیدش بر وجود قصد و فاعلیت در کنشی‌ست که به مرگ انسانی (یا حیوانی) منجر می‌شود. واژه‌ی کشتار ذیل دایره‌ی معنایی واژه‌ی قتل می‌گنجد، اما ناظر بر کنشی عامدانه است که به مرگ جمعی شماری یا انبوهی از انسان‌ها (یا حیوانات) منجر می‌شود. این متن، در ساحت تحلیلی، خصلت مرگ‌بنیادی و مرگ‌آوری جمهوری اسلامی را با دو شاخص مفهومی متمایز «رژیم کشتار» و «ماشین مرگ» تشریح و بیان می‌کند. در حالی که اولی ناظر بر قتل دولتی و هدف‌مند مخالفان، معترضان و دگران‌دیشان است؛ دومی ناظر بر آن دسته از کارکردهای معمول دولت است که به مرگ‌های اجتناب‌پذیر شهروندان منجر می‌شوند. خاطر نشان می‌کنم که این دو خصلت در ساحت واقعی در هم تنیده‌اند، چرا که هر دو از ماهیت مرگ‌بنیاد و مرگ‌آور جمهوری اسلامی و کارکردهای ساختاری آن برمی‌آیند. (به واقع، مفهوم «رژیم کشتار» بر شکل معینی از کارکردهای «ماشین مرگ» دلالت دارد.) این توضیح از آن رو ضروری‌ست که به‌سیاق معمول (و تحمیل‌شده) نقش فعال دولت و مسئولیت مستقیم آن در مرگ‌های نوع دوم را کمرنگ نبینیم، چرا که آن‌ها نیز قتل‌های دولتی هستند [۳]؛ گیریم نه دست‌چین شده، بلکه فله‌ای — ولی مسلماً نه هم‌چون اموری حادث. با این توضیح، از آن‌جا که سازوکارهای «رژیم کشتار» عمدتاً در سه بند قبلی مرور شده‌اند، بند حاضر مختصراً به آن خصلت و کارکرد جمهوری اسلامی می‌پردازد که آن را «ماشین مرگ» نامیده‌ایم.

نخستین نمونه‌ی شاخصی که از کارکردهای «ماشین مرگ» به ذهن می‌رسد، پیامدهای مهلک سیاست‌های دولت در زمینه‌ی خودروسازی‌ست. ابرسود رانتهی تولید و فروش انحصاری خودرو در ایران چنان بالاست که خودروهایی تماماً غیراستاندارد و نایمن، به‌رغم آشکار بودن تبعات مرگ‌آورشان، هم‌چنان به‌طور فزاینده در مقیاس انبوه تولید می‌شوند و با قیمت‌های انحصاری به فروش می‌رسند. حال آن‌که دست‌کم از میانه دهه‌ی ۱۳۷۰ تا امروز رسانه‌ها مستمراً گزارش داده‌اند [۴] که سالانه بین ۲۰ تا ۳۰ هزار نفر در تصادفات جاده‌ای جان می‌بازند (شمار مجروحان چند برابر این رقم است)؛ و کارشناسان — خصوصاً در سال‌های اخیر — بارها هشدار داده‌اند که بخش بزرگی از این تلفات ناشی از عدم رعایت استانداردهای ایمنی در تولید خودروهای داخلی است. با نظر به این‌که حتی با ضرب ساده‌ی رقم حداقلی ۲۰ هزار نفر در عدد ۳۰ (شمار سال‌های سه دهه) به مرگ حدود ۶۰۰ هزار نفر می‌رسیم، بی‌توجهی عامدانه‌ی دولت (به‌سیاق business as usual) تعبیری ندارد جز بی‌ارزش بودن جان و زندگی شهروندان نزد حاکمان

و وجود منفعتی اساسی. دیگر مثال شاخص، تکرار سالانه‌ی تلفات انسانی آلودگی هوا در شهرهای بزرگ است. در دو سه دهه‌ی اخیر دست‌کم در کلان‌شهر تهران روشن شده است که ترکیب آلودگی مفرط هوا با وارونگی هوا در اواخر پاییز و اوایل زمستان، به مرگ اجتناب‌پذیر چندین هزار بیمار تنفسی و افراد آسیب‌پذیر سال‌مند و خردسال منجر می‌شود. با این حال، استمرار پیش‌بینی‌پذیر این روند فاجعه‌بار به هیچ تغییری در سیاست‌گذاری‌های دولت در حوزه‌ی مدیریت شهری و حمل‌ونقل و انرژی منجر نشده است. در عوض، در سال‌های اخیر دولت در تعقیب اولویت‌های اصلی خود، پس از ماجرای تولید و فروش میلیون‌ها گالن بنزین غیراستاندارد، در یکی دو سال اخیر مازوت‌سوزی نیروگاه‌ها و برخی مراکز عمده‌ی صنعتی را بر ساکنان برخی از شهرهای بزرگ تحمیل کرده است. مثال شاخص دیگر (و متاخرتر) رویکرد فاجعه‌بار و یک‌سره غیرمسئولانه‌ی دولت در مواجهه با پاندومی کرونا بود. دولت اسلامی ایران در عمل و به‌گونه‌ای فاحش رویداد پاندومی را به میدانی برای سودجویی و رجزخوانی ضداستکباری خود بدل کرد و با تحریف و انکار واقعیت‌ها و بی‌تفاوتی آشکار، شمار مرگ‌های اجتناب‌پذیر را به طرز هولناکی افزایش داد [۵]. و باز یک مثال شاخص دیگر، تداوم چندین‌ساله‌ی قتل دولتی شهروندان کُرد و بلوچ در قالب کولبرکشی و سوخت‌برکشی‌ست، که در امتداد سازوکارهای دولتی ستم‌ملی هر روز و هر هفته به‌مانند یک روال عادی بی‌اهمیت رخ می‌دهد. این که پس از سال‌های متمادی افشاگری و روشنگری و اعتراض از سوی فعالان اجتماعی و سیاسی این جنایت‌های دولتی هم‌چنان به‌طور مستمر در برابر انظار عمومی تکرار می‌شوند، حاکی از آن است که از منظر حاکمان مرگ/قتل این انسان‌ها قابل چشم‌پوشی‌ست؛ هم‌چون هزینه‌ای «جانبی» ولی ضروری برای پیش‌برد سیاست‌هایی که با رویکردهای کلان دولت در حوزه‌ی مسئله‌ی ملی هم‌خوانی دارند؛ خصوصاً که در این‌جا پای جان و زندگی شهروندان درجه‌ی چندم یا «ناشهروندان» در میان است.

مثال‌ها و نمونه‌هایی که بر مرگ‌آوری ساختاری حیات دولت جمهوری اسلامی (هم‌چون ماشین مرگی که با حرکت خود زندگی‌ها را له و نابود می‌کند) دلالت دارند بسیارند. برای کوتاهی کلام صرفاً فهرست‌وار شمار دیگری از آن‌ها را نام می‌بریم: تخریب مستمر منابع آبی؛ نابودسازی بی‌محابای عرصه‌های طبیعی؛ تداوم و تشدید سیاست‌های جنگ‌طلبانه؛ پافشاری بر قمار هسته‌ای و گسترش مراکز غنی‌سازی اورانیوم (احتمالاً به‌دور از استانداردهای متعارف)، به‌بهای تشدید محرومیت‌های امروز فرودستان و با هزینه کردن از زندگی و سلامت آینده‌ی آنان؛ تبدیل داروهای حیاتی به ابزار سودجویی انحصاری وابستگان دولت؛ واردات و توزیع (شبه)دولتی مواد و محصولات غذایی غیراستاندارد؛ عدم رعایت استانداردهای حداقلی

ایمنی در محیط‌های کار به‌رغم آمار بالای تلفات سالانه‌ی کارگران؛ ساخت‌وسازهای غیراستاندارد توسط مافیای (شبه)دولتی مسکن؛ مواجهه‌ی غیرمسئولانه‌ی دولت با حوادث غیرمترقبه و بلایای به‌اصطلاح «طبیعی»؛ و غیره.

۵.۱. جمهوری اسلامی و «سیاست مرگ»

با این اوصاف، شاید نیازی به تاکید نباشد که کارکردهای «ماشین مرگ» صرفاً به مرگ‌های آنی و مشهود محدود نمی‌شوند، بلکه علاوه بر آن‌ها، پای انبوه بیش‌تری از مرگ‌های تدریجی در میان است. مرگ‌هایی که به‌دلیل دشواری ره‌گیری علیتی آن‌ها، نه‌فقط پی‌گیری حقوقی، بلکه حتی مستندسازی آن‌ها بسیار دشوار و پیچیده است. حال آن‌که، برای مثال، جای تردیدی نیست که افزایش مستمر هزینه‌های معیشت روزمره (در امتداد سیاست‌های نولیبرالی و رانتی دولت) سوءتغذیه‌ی گسترده‌ای را بر اکثریت فرودست جامعه تحمیل کرده که از عوامل مرگ زودرس است. همین مسئله در مورد تنگنای روزافزون دسترسی به خدمات بهداشتی و درمانی و موارد مشابه هم صادق است. بُعد مهم دیگری که نباید از قلم انداخت، تأثیر میان‌مدت و بلندمدت سیاست‌های دولتی و به‌طور کلی تأثیرات حیات عمومی در تنگنای جمهوری اسلامی، بر افزایش افسردگی و نارسایی‌های روانی‌ست که افزایش نرخ خودکشی و افزایش خشونت‌های اجتماعی و خانگی تنها بیرونی‌ترین و مشهودترین پیامدهای آن هستند.

ارزیابی این «مرگ‌های ارزان» روزمره به‌سان پیامدی از ناکارآمدی ساختاری دولت، نوعی ساده‌انگاری غیرمسئولانه است که از قضا با گفتمان نخبگان دولتی نیز هم‌خوانی دارد. چنین نگرشی، این مسئله‌ی اساسی را نادیده می‌گیرد که حاکمان جمهوری اسلامی تنها در صورتی قادرند رویه‌ی تصاحب ثروت‌های نجومی و تعقیب اولویت‌های بقای خود (از جمله با راه‌بردهای بسط نظامی‌گری و ژئوپولیتیزه کردن سیاست) را پی بگیرند که هزینه‌های ناگزیر «جانبی» آن‌ها را بر اکثریت فرودست جامعه تحمیل کنند. وانگهی، بخش قابل‌توجهی از این مرگ‌های ارزان و مرگ‌های تدریجی بی‌گمان پیامدی از راه‌برد حکمرانی جمهوری اسلامی بر پایه‌ی «سیاست مرگ» (necropolitics) است [۶]؛ جایی که دولت با تسلط انحصاری‌اش بر امکانات بقای زیستی، شانس تداوم حیات (یا خطر مرگ و نیستی) را به‌طور آمرانه و حساب‌شده‌ای در میان فرودستان توزیع می‌کند. دولت به‌میانجی این سازوکار، با تعلیق حق حیات فرودستان و تحمیل زندگی رنج‌بار، نایمن و ذلت‌بار در مرزهای مرگ/نیستی بر آنان می‌کوشد حیات اجتماعی و سوژگی سیاسی آن‌ها را مهار و مدیریت کرده و انقیاد آنان به نظم مسلط را تضمین کند. در این معنا، برای

مثال، تشدید مستمر فشارهای معیشتی بر فرودستان از جانب دولت اسلامی مصداق روشنی‌ست از کاربرست سیاست مرگ، زیرا امکان زندگی فراتر از مرزهای بیولوژیکی را برای بسیاری از فرودستان ناممکن می‌سازد. بدین طریق، فرودستان از حداقل آسایش و اوقات فراغت و امکان‌های جمع‌بودگی که لازمه‌ی تکوین سوژگی جمعی آن‌هاست محروم می‌شوند؛ سطوح انتظارات آن‌ها از نفس زندگی و نیز کیفیت حیات اجتماعی-سیاسی تنزل می‌یابد؛ و پیکارهای طبقاتی و تضاد بین دولت و فرودستان بدان سو گرایش می‌یابند که به شکاف‌ها و رقابت‌ها و ستیزهای میان طیف ناهم‌گون فرودستان دگردیسی یابند (کانالیزه شوند)، یا تحت‌الشعاع آن‌ها قرار گیرند. «سیاست مرگ»، به‌واقع، یک شیوه‌ی مرسوم و قدیمی حکمرانی در نظام‌های خودکامه است که هدف آن مدیریت پیامدهای سیاسی-اجتماعی تضادهای ساختاری و مشخصاً پیکارهای طبقاتی‌ست. در عین حال، ویژگی مهم کاربرست «سیاست مرگ» از سوی حاکمان جمهوری اسلامی (در مقایسه با نمونه‌های جهانی یا گذشته) در این است که این نظام بنا به شکنندگی ساختاری‌اش، بنا به خصلت مرگ‌بنیادی‌اش، و با بهره‌گیری از امکانات تکنیکی معاصر، این سیاست را به‌طور حداکثری و بی‌محابا بر فرودستان اعمال می‌کند.

بخش دوم: سازوکارها و دلالت‌های نرمالیزه کردن شر

۱.۲. مرگ‌آوری و کارکرد دوگانه‌ی آن

شری که نظام جمهوری اسلامی می‌کوشد نرمالیزه کند، مرگ‌بنیادی این رژیم است که در عملکردهای درهم‌تنیده‌ی آن در قالب «رژیم کشتار» و «ماشین مرگ» تجلی می‌یابد. پیوند درون‌ماندگار این نظام سیاسی با مرگ صرفاً بدین معنا نیست که حاکمان برای جان و زندگی انسان‌ها (شهروندان صوری) هیچ ارزش و حرمتی قایل نیستند، بلکه بیش از آن معطوف به این معناست که حیات و بازتولید این رژیم بر کشتار و مرگ‌گستری استوار (بوده) است. این پدیده البته گرایشی متأخر نیست و ریشه‌های تاریخی ژرفی دارد. جمهوری اسلامی استقرار بنیان‌های شیعی خود را بر ستایش مرگ و تقدیس شهادت بنا گذاشت و گسترش داد؛ انتخابی که به‌ویژه با برجسته‌سازی دولتی عزاداری محرم و مناسک مشابه به‌سان مهم‌ترین نماد شیعه‌گری مفصل‌بندی شده بود. نقطه‌ی اوج تقدیس ایدئولوژیک مرگ در موسم «نعمت» جنگ با عراق نمایان شد؛ جایی که حاکمان وقت در لوای تقدیس شهادت، انبوه نوجوانان کم‌سال را به روی مین‌ها و مقابل گلوله‌ها می‌فرستادند و حتی برخی از عملیات نظامی خود را بر پایه‌ی استقبال «داوطلبانه»ی کودک‌سربازان از مرگ تدارک می‌دیدند و سپس به انبوه کشته‌شدگان مردم (شهدا) می‌بالیدند و آن را گواه

مردمی بودن نظام حاکم قلمداد می‌کردند. به همین سان، در منظومه‌ای که مرگ «خودی»ها تحت نام شهادت تقدیس می‌شد، قتل و کشتار مخالفان (تحت عناوینی مثل، مرتد، ضدانقلاب، طاغوتی، معاند، منافق، و غیره) نه فقط سهل و بدیهی بود، بلکه وظیفه‌ای شرعی و اعتقادی قلمداد می‌شد. شمار انبوه اعدام‌های سرپایی مخالفان و «ناجور»ها بدون هرگونه ضابطه‌ی حقوقی-قضایی، و انبوه اعدام‌ها در بی‌دادگاه‌های چند دقیقه‌ای (که اوج آن در سال ۶۷ نمود یافت) گواهی‌ست بر این مدعا.

تقدیس مرگ در عین حال، با ارزش‌زدایی از زندگی و تحقیر زندگی و ضدیت با نمادهای سرزندگی (مثل شادی، موسیقی، رقص و تنانگی) همراه است و این به‌نوبه‌ی خود عادی‌نمایی مرگ را تسهیل می‌کند. تقدیس دولتی مرگ، هم‌چنین حق انحصاری دولت بر توزیع مرگ را توجیه و مسیر اجرای آن را هموار می‌کند. جایگاه ویژه‌ی اعدام در مشی حکمرانی جمهوری اسلامی و نمایش عمومی آن، تاحدی معطوف به تثبیت این حق انحصاری و عادی‌نمایی آن است. جان کلام آن که مرگ‌آوری، نمایش مرگ و تهدید مرگ همواره بخشی جدایی‌ناپذیر از شیوه‌ی حکمرانی جمهوری اسلامی بوده‌اند. ولی در اینجا با پارادوکسی روبرو هستیم: از یک‌سو، مرگ‌آوری به‌عنوان بنیان حکمرانی در تضاد با میل اگزیستانسیال مردم به زیستن (زندگی) قرار دارد؛ کما این که خاستگاه بسیاری از مقاومت‌های فردی و اجتماعی هم وجود همین تضاد بنیادی بوده است. و از سوی دیگر، کارکرد انقیادآور مرگ‌آوری (درجهت اغراض دولت) نیز درست به‌دلیل تهدیدی‌ست که متوجه حیات افراد می‌کند. پس، پرسش این است که نظامی که بر پایه‌ی ضدیت با زندگی و تهدید دائمی مرگ بنا شده، چگونه قادر (شده) است از شکنندگی بگریزد و تداوم خود را تضمین کند.

۲.۲. ستیز پیوستگی و گسستگی

استمرار جمهوری اسلامی در قامت یک نظام سیاسی متکی بر بازنمایی مستمر نوعی پیوستگی تاریخی بوده است که بیش از همه در ساحت ایدئولوژیک بازسازی و بازتولید می‌شود. انواع پروپاگاندا‌ی ایدئولوژیک در فضاهای آموزشی و رسانه‌ای؛ تکرار منظم مناسک دولتی معطوف به آیین‌ها و مناسبت‌های مذهبی؛ برگزاری منظم و مُصرانه‌ی مناسک سیاسی سالانه (مثل دهه‌ی فجر و ۱۳ آبان، ۱۵ خرداد، سالگرد رویدادهای جنگ، سالگردهای «شهادت» این و آن، و موارد مشابه)؛ در کنار سایر نمادپردازی‌های ایدئولوژیک دولتی (و بعضاً برساخت‌های نوظهور)، حربه‌هایی برای القای این پیوستگی بوده‌اند. در این معنا، رژیم تداوم حیات خود را در تکرار مناسکی می‌جوید که نفس برگزاری آن‌ها می‌تواند قدرت رژیم برای حفظ روال عادی حکمرانی‌اش (به‌رغم هر چالش و تلاطم سیاسی) را به شهروندان — از جمله به

همراهان نظام — القاء کند. حفظ (ظاهری) و بازنمایی این پیوستگی نه فقط ثبات و قدرت نظام را به شهروندان (محکومان و همراهان) القا می‌کند، بلکه تصویری ابدی از وضعیت عادی امور عرضه می‌کند. بدین طریق، کشتارها و مرگ‌های دولتی و به‌طور کلی مرگ‌بنیادی جمهوری اسلامی در سایه‌ی تداوم خدشه‌ناپذیر فعلیت هستی آن به حاشیه می‌روند. چون تحت چنین شرایطی به‌چالش کشیدن خاستگاه وجودی آن‌ها ناممکن به‌نظر می‌رسد (به‌سیاق: Too big to fall).

در این جا شاید مفهوم توسعه‌یافته‌ای از هژمونی بتواند بر داعیه‌ی فوق‌روشنی بیاندازد. مفهوم هژمونی، برگرفته از دستگاه نظری گرامشی، عموماً با سازوکارهای ایجاد/تولید رضایت در بین شهروندان (حکومت‌شوندگان) یک نظام سیاسی تداعی می‌شود. بر همین اساس، در خوانش‌های کلاسیک از این مفهوم گفته می‌شود که برخلاف نظام‌های لیبرال-دموکراسی (غربی)، نظام‌های خودکامه نه بر پایه‌ی هژمونی بلکه بر پایه‌ی قهر مستقیم دولتی بازتولید می‌شوند. مسئله این است که به‌نظر نمی‌رسد بازتولید نظام‌های استبدادی در عصر حاضر صرفاً بر پایه‌ی کاربست قهر مستقیم انجام گیرد. برای عبور از این محدودیت مفهومی، اگر شیوه‌ی کانونی ایجاد رضایت را «عادی‌نمایی نظم امور» در جهت پذیرش آزادانه‌ی آن از سوی شهروندان تلقی کنیم، می‌توان سازوکارهای «عادی‌نمایی» را هم‌چون درون‌مایه‌ای عام برای کارکرد هژمونی در نظر بگیریم، طوری که شکل توسعه‌یافته‌ای از این مفهوم برای فهم شیوه‌ی بازتولید نظام‌های خودکامه نیز قابل کاربست باشد. از این منظر، سازوکارهای عادی‌نمایی تحت حکمرانی جمهوری اسلامی بیش از هرچیز معطوف‌اند به سوق دادن شهروندان به سمت تن دادن «ناخواسته» به نظم امور؛ سازوکاری که از طریق مطلق‌انگاری قدرت حاکم و القای بی‌قدرتی مطلق فرودستان پی گرفته می‌شود. عادی‌نمایی (نرمالیزه کردن) در این معنا معطوف است به ابدی‌نمایی قدرت حاکم و القای این انگاره که «بدیلی وجود ندارد». بدین ترتیب، انقیاد سوژگی ستم‌دیدگان توسط دستگاه سیاسی حاکم بر ایران به‌طور بی‌واسطه از طریق اعمال قهر تأمین نمی‌شود، بلکه به همان اندازه نیازمند کاربست مستمر و مکمل سازوکارهای عادی‌نمایی است.

کشتارها و مرگ‌ها (ی اجتناب‌پذیر) در کنار سایر ستم‌ها و فجایعی که مرگ تدریجی (یا حیات ذلت‌بار در مرزهای نیستی) را بر فرودستان تحمیل می‌کنند، طبعاً شکاف‌ها و شکنندگی‌هایی واقعی در پیوستار فرضی هستی جمهوری اسلامی ایجاد کرده‌اند/می‌کنند. اما تبدیل پتانسیل نفی‌آمیز و دگرگون‌ساز آن‌ها به فعلیت گسست منوط به رویارویی با (و غلبه‌ی بر) سازوکارهای عادی‌نمایی دولتی است؛ یعنی منوط است به تکوین

و گسترش فرایندی از پراتیک و پیکار جمعی «ضدهژمونیک» که بتواند این شکاف‌ها و شکنندگی‌ها را پروبلماتیزه و بازفعال کند (نظیر گسترش کمی و کیفی جنبش دادخواهی و سایر اشکال مقاومت مدنی).

۳.۲. دقایق بازسازی پیوستار نظام: مثال انتخابات

حاکمان با بهره‌گیری از مناسک سیاسی موسمی مثل انتخابات و غیره، می‌کوشند برای ترمیم شکنندگی ساختاری پیوستار نظام دقایق بازسازی (reconstruction moments) فراهم کنند. برآمدن دوران «سازندگی» (دولت رفسنجانی)، «حماسه»ی اصلاحات (دوم خرداد ۱۳۷۶ - دولت خاتمی)، «معجزه»ی احمدی‌نژاد (خرداد ۱۳۸۴)، دوران «امید و اعتدال» (خرداد ۱۳۹۲ و ۱۳۹۶ - دولت روحانی) و غیره دقایق بازسازی نظام بوده‌اند که در کنار سایر دلالت‌ها و کارکردهای‌شان، شکنندگی‌ها و فرسودگی‌های ناگزیر نظام را به‌نفع تداوم پیوستگی‌اش - بیش و کم - ترمیم کرده‌اند تا تصویری منسجم از پیوستار نظام عرضه کنند. اصرار حاکمان برای تکرار چنین مناسکی (نظیر دهه‌ی فجر ۱۴۰۱ در هنگامه‌ی خیزش ژینا) ناظر بر اهمیت بازنمایی انسجام در این پیوستار فرضی‌ست. چنین مانورهایی تنها از آن جهت قدرت‌نمایی نظام علیه مخالفان و معترضان محسوب می‌شوند (و وجهی ارباب‌گرانه می‌یابند) که تصویر وضعیت حال را، به‌رغم تلاطم‌های جاری، هم‌چون لحظه‌ای مُنقاد در پیوستار نظام ترسیم (و دینامیک درونی آن) القاء می‌کنند؛ با این هدف که با القای یک «حال ابدی» (وضع موجود مُقدر) در ذهنیت عمومی، امکانات گسست تاریخی را مستحیل سازند.

در عین حال، این دقایق بازسازی، در راستای احیای انسجام پیوستار تاریخی نظام، خواه‌ناخواه با برخی نقاط تاریخی گسست (دقایق آشکارگی مرگ‌بنیادی نظام) روبرو می‌شوند. از همین روست که، برای مثال، دست‌کم از انتخابات ۱۳۸۸ بدین سو مسئله‌ی کشتار ۶۷ هربار بیش و کم در مباحث مربوط به فضای انتخاباتی پدیدار شده‌اند. این پدیده در ظاهر امر می‌تواند فرصتی برای دست‌بردن به پاشنه‌ی آشیل نظام (نقاط گسست) به‌نظر برسد. جایی که فرضاً بتوان شکاف‌های واقعی نظام را بازفعال و درجهت متزلزل ساختن آن دست‌کاری کرد (چنان‌که برخی مخالفان «عمل‌گرا»ی رژیم بارها از منظر مشابهی انتخابات را عرصه‌ی کنش‌گری قلمداد کرده‌اند). اما در عمل، به‌واسطه‌ی شدت خفقان و سرکوب سیاسی و فقدان پیش‌نیازهای حداقلی گفت‌وگوی انتقادی عمومی و کنش جمعی سازمان‌یافته، پتانسیل انتقادی و دگرگون‌ساز چنین نقاط گسستی به‌سرعت تخلیه می‌شود. در چنین فضایی، پیش از هر چیز نفس‌کاندیداتوری آمران و عاملان و مباشران جنایت (از رفسنجانی و خاتمی و موسوی و احمدی‌نژاد تا روحانی

و رئیسی و پورمحمدی و غیره) برای کرسی بالاترین مقام اجرایی کشور، و تحمیل انتخاباتی از این دست بر مردم [۷]، شالوده‌ی مرگ‌آور آن جنایت‌ها را نرمالیزه می‌کند؛ چه رسد به جایی که از تریبون‌های انحصاری نظام، و از زبان جانیانی مثل رئیسی و پورمحمدی و غیره، تصویری کاریکاتوروار از آن فجایع ترسیم شود. نکته‌ی کلیدی اینجاست که حاکمان برای نرمالیزه کردن شر لزوماً و همیشه راه مسکوت‌گذاری و انکار فجایع/جنایات (پتانسیل‌های گسست) را اختیار نمی‌کنند؛ بلکه عمدتاً شیوه‌ی تهاجمی موثرتری را به کار می‌بندند که همانا بیان تحریف‌آمیز (و در مواردی پرگویی) درباره‌ی آن‌هاست. تجربه نشان داده است که تکرار چنین حربه‌ای عملاً قادر است حادثه‌ترین فجایع گذشته یا جاری را به مسایلی عادی و «پیش‌پافتاده» یا چاره‌ناپذیر (مُقدر) بدل کند. درست به همین دلیل است که از حدود سه دهه‌ی پیش تاکنون تمامی مسئولان ارشد نظام (از خامنه‌ای تا نخبگان درجه یک و دوی رژیم)، در پوشش اختلافات جناحی، در انتقاد از برخی معضلات سیستم و رنج‌های عمومی مردم گوی سبقت را از هم می‌ربایند و تلویزیون و رسانه‌های دولتی هم با ژستی دموکرات‌مآب این بیانات «انتقادی» را بازتاب می‌دهند. این پدیده‌ی رایج که خصوصاً در ایام انتخابات مشهود است، برخلاف تصور معمول، خبطی ناخواسته و برآمده از شدت اختلافات جناحی نیست؛ بلکه سازوکاری است مبتنی بر روان‌شناسی توده‌ای، در جهت نرمالیزه کردن شر، که به‌واقع به «ابتدال شر» (تعبیر هانا آرنهت) پهلوی می‌زند.

۴.۲. نرمالیزه کردن شر از راه نسبی‌سازی شر

یک شیوه‌ی رایج برای نرمالیزه کردن شر که حاکمان ایران وسیعاً به آن متوسل می‌شوند، کوچک‌نمایی شر (یا دست‌کم توجیه مماشات با شر) از طریق ارجاع به شر بزرگ‌تر است. این سازوکار را می‌توان «نسبی‌سازی شر» نامید. بستر اصلی برای «نسبی‌سازی شر» تکثیر گفتارهایی است که در هر دو عرصه‌ی سیاست داخلی و خارجی تصویری دوقطبی از واقعیت تاریخی عرضه می‌کنند. در هر دو مورد، ابعاد شر جمهوری اسلامی، به‌میانجی مقایسه با اشکال وخیم‌تری از شر تقلیل داده شده و در پی آن به‌درجات مختلف پاک‌شویی (تطهیر) و نرمالیزه می‌شود؛ از توجیه باورمندانه و مماشات عمل‌گرایانه، تا پذیرش و تحمل به‌منزله‌ی بخشی از واقعیت‌های چاره‌ناپذیرِ زمانه. در عرصه‌ی سیاست داخلی، برساختن دوگانه‌ی کاذب اصلاح‌طلب-اصول‌گرا (فرا‌تر از کارکردهای آن در فاز انتخابات) نقش مهمی در پیش‌برد سیاست دولتی نسبی‌سازی شر داشته است. در این جا هسته‌ی اصلی شر نظام به هسته‌ی سخت ساختار قدرت نسبت داده می‌شود و دینامیک درونی ساختار قدرت واجد پتانسیل ایجاد گشایشی برای پالایش این شر قلمداد می‌شود. کارکرد این قطبی‌سازی چنان نیرومند است که حتی در انتخابات ۱۴۰۳ هم، به‌رغم

تکانه‌هایی که خیزش ژینا در جامعه ایجاد کرد و مازادهای درخشانی که برجای گذاشت، قادر شد حدی از بسیج سیاسی را در جامعه ایجاد کند (با بر ساخت دوگانه‌ی جلیلی-پزشکیان)؛ با این که شواهد زیادی حاکی از آن بوده‌اند که دست‌کم از دی ۹۶ اکثریت جامعه از دوگانه‌ی «اصلاح‌طلب-اصول‌گرا» عبور کرده است. در عرصه‌ی سیاست خارجی، «نسبی‌سازی شر» تاکنون در تکثیر گفتارهای ژئوپولتیکی و ژئوپولتیزه کردن سیاست محقق شده است: متأثر از دینامیک جدید قطب‌بندی‌های امپریالیستی و تاثیرات فاجعه‌بار آن در خاورمیانه، رژیم ایران قادر شد - به موازات بسط نظامی‌گری و مداخلات منطقه‌ای - عرصه‌ی سیاست را هرچه بیش‌تر ژئوپولتیزه (و نظامی-امنیتی) کند و همزمان، دستگاه ایدئولوژیک کهنه‌ی خود را در هیات ناسیونالیسم شیعی-فارسی (عظمت‌طلبی شیعی-ایرانی) بازسازی کند. مشخصاً نقش ضدانسانی و ویرانگر سیاست‌های امپریالیستی در موقعیت تراژیک جوامع خاورمیانه، در کنار تشدید خصومت‌های میان دولت آمریکا (و متحدانش) با حاکمان جمهوری اسلامی (نظیر تحریم‌ها و تهدیدات نظامی)، این فرصت را در اختیار رژیم ایران نهاد تا با پرورش نوعی ملی‌گرایی شیعی و تلفیق آن با مقوله‌ی «امنیت ملی»، ماهیت وجودی و رسالت تاریخی خود را به افسانه‌ی مقاومت علیه امپریالیسم/استکبار جهانی پیوند بزند؛ و در سایه‌ی آن، تاریخچه و کارکردهای مرگ‌بنیاد و فاجعه‌بار خویش را توجیه کند. یک پیامد مهم این فرآیند چندوجهی^۱ «نسبی‌سازی شر» بوده است که یکی از نمودهای بارز آن، رشد نفوذ گفتار «محور مقاومت» در فضای فکری-سیاسی جامعه است. گفتار محور مقاومت، که به‌میانجی چسب ناسیونالیسم و برخی سازوکارهای روانی حتی برای بخشی از نیروهای سکولار و چپ هم جاذبه یافته است، به‌تنهایی سنخ‌نمای مهمی از دلالت‌های اکستریم‌نسبی‌سازی و نرمالیزه کردن شر است. سازوکار روانی دخیل در این دگردیسی^۲ - به‌طور فشرده - چنین است: استیصال روانی برآمده از ناکامی دیرین در رویارویی با شر جمهوری اسلامی، در جست‌وجوی مفر و مجرای برای خلاصی از فشار سرخوردگی و بیان خشم و انرژی سرکوب‌شده‌ی خود، به‌میانجی این گفتار، متوجه «شر بزرگ‌تر» (امپریالیسم غربی) می‌شود [۸]، و پیوندهای ارگانیک و هم‌افزای شر جهانی و شر محلی را انکار می‌کند.

با این همه، کارکردهای «موفق» نسبی‌سازی دولتی شر پیوند وثیقی با ضعف تاریخی نیروهای اپوزیسیون داشته است. چرا که ناتوانی اپوزیسیون در تکوین چشم‌انداز بدیل برای عبور از شر جمهوری اسلامی، شر مسلط را چاره‌ناپذیر، و لذا هم‌زیستی با آن را توجیه‌پذیر جلوه می‌دهد. به‌بیان دیگر، فقدان چشم‌انداز سیاسی بدیل، کارکرد سازوکارهای معطوف به نسبی‌سازی شر را تسهیل کرده است. به‌عنوان پیامدی اکستریم از چنین بافتاری، استیصال سیاسی برخی ناراضیان و مخالفان جمهوری اسلامی آنان را به چرخش‌های

سیاسی تماماً متناقضی تا مرتبه‌ی توجیه‌گران (apologizers) و حتی هواداران پرشور نظام سوق داده است [۹]. با نظر به تأثیر مستقیم فقدان چشم‌انداز بدیل بر تسهیل نسبی‌سازی شر، چرخش مشهود رژیم ایران در نحوه‌ی رویارویی با نیروهای اپوزیسیون قابل فهم می‌شود: این واقعیت که در سال‌های اخیر حاکمان به‌جای پی‌گیری راه‌برد سابق نابودی اپوزیسیون، تلاش راه‌بردی ویژه‌ای برای استحاله‌ی اپوزیسیون به نسخه‌ی تالی جمهوری اسلامی داشته‌اند؛ خصوصاً از طریق تقویت رسانه‌ای-امنیتی گفتار و جریان سلطنت‌طلبی [۱۰] (و در سطحی نازل‌تر، با پرورش و تکثیر «چپ محور مقاومت» یا چپ شبه‌آنتی‌امپ [۱۱]).

۵.۲. جنگ اطلاعاتی و لشکر سایبری-سلبریتی‌ها

در بافتار تاریخی جهان معاصر، بسترها و مجاری پیش‌برد عملی سازوکارهای نرمالیزه کردن دولتی شر عمدتاً بر شیوه‌های نوین ارتباطی تکیه دارند. چون «عادی‌نمایی»، به‌سان هسته‌ی اصلی این سازوکارها، همیشه رو به مخاطبان انبوه دارد. حاکمان جمهوری اسلامی، همانند خویشاوندان طبقاتی‌شان در هر دولت دیگر، تهدیدها و فرصت‌های هم‌بسته با رسانه‌های دیجیتالی را در سیاست‌های راه‌بردی خویش لحاظ کرده‌اند. مشخصاً دولت ایران، با نظر به الگوهای روسی و چینی، ضمن تحمیل مستمر سانسور و محدودیت در دسترسی آزاد شهروندان به اینترنت (مشی دفاعی و کنترلی)، از مدت‌ها پیش در دستور کار مشخصی برای حضور بیش‌فعال در شبکه‌های اجتماعی مجازی مدون کرده است (مشی تهاجمی و برسازنده). آن‌چه در ابتدا در پس تکرار اصطلاحاتی مثل «لشکر سایبری» (در ادبیات دولتی) عمدتاً بازتابی طنزآمیز در جامعه داشت، با گذشت چند سال نیروی مؤثر خود را به‌سان سازوکاری تهاجمی برای دست‌کاری و مدیریت افکار عمومی نشان داد. خصلت تهاجمی رویه‌های انکار و تحریف دولتی حقیقت در فضاها‌ی عمومی دیجیتالی، مولفه‌ی درون‌ماندگاری‌ست از فرایندی که استراتژیست‌های دولتی آن را «جنگ اطلاعات» (information war) می‌نامند؛ خصلتی که صریحاً در واژگان دولتی «جنگ سایبری» یا «لشکر سایبری» بازتاب یافته است. در این‌جا دولت‌ها و نیروهای سیاسی متخاصم، بر پایه‌ی آخرین فناوری‌های ارتباطی، پیکارهای مستمری را برای تصاحب (و شکل‌دادن به) افکار عمومی پیش می‌برند. آن‌ها به‌خوبی نسبت به بی‌دفاعی مخاطبان در برابر بمباران اطلاعاتی با هجوم روزمره‌ی اخبار و ایده‌ها واقف‌اند؛ یعنی به این اصل که در نبود فرصت و فراغت کافی برای تأمل و سنجش‌گری، و نیز در نبود معیارهای قابل اتکاء برای سنجش حقیقت (خصوصاً در انزوای فردی)، تکرار بی‌وقفه‌ی داعیه‌های گزاف حدی از پذیرش عمومی آن‌ها را تضمین می‌کند؛ و روشن است که در عصر سیطره‌ی فردگرایی و سیاست‌زدودگی نولیبرالی،

چنین پیش‌زمینه‌ای به‌خوبی مهیاست. برای مثال، کارکردهای شگفت‌انگیز اخبار جعلی (fake news) مبتنی بر همین اصل است؛ جایی که «کمیت» (تکرار) از جایی به بعد به «کیفیت» بدل می‌شود. بر همین اساس، جمهوری اسلامی هم، بنا به شکنندگی ساختاری‌اش، از این فرصت تاریخی کم‌نظیر بهره‌ی شایانی برای نرمالیزه کردن شر وجودی خویش برده است. سازوکار اصلی برای «عادی‌نمایی»، کم‌اثرسازی یا خنثی کردن داعیه‌های مخالفان از طریق تکرار پربسامد داعیه‌های مخالف است. نتیجه، دست‌کم، هم‌ارز شدن داعیه‌های معارض است که به‌نوبه‌ی خود به نسبی‌سازی شر کمک می‌کند. در رویدادها و تحولات سیاسی سال‌های اخیر، کارکردهای مؤثر رویه‌ی دولتی «جنگ اطلاعات» را دست‌کم در دو مورد ظاهراً متعارض می‌توان به‌طور ملموسی رصد کرد: یکی در نحوه‌ی تسخیر فضای رسانه‌ای توسط سلطنت‌طلبان و ایران‌پرستان؛ و دیگری، در نحوه‌ی عروج رسانه‌ای و حضور تهاجمی هواداران محور مقاومت (مذهبی و چپ/سکولار). وجه مشترک این دو گرایش پیش از هر چیز در مشی تهاجمی آن‌هاست: هم به‌لحاظ فرم بیان و برخورد در فضای عمومی؛ و هم به‌لحاظ مضمون یا گراف‌گویی مضمونی. ضمن این‌که با نظر به نقش فعال نهادهای امنیتی و استراتژیست‌های دولتی در بسترسازی برای پرورش و تکثیر این گرایش‌ها، هر دو مورد مؤید آن‌اند که دامنه‌ی «لشکر سایبری» جمهوری اسلامی از هواداران و وابستگان سنتی (اصطلاحاً بسیجی یا «عرزشی») و مزدوران مستقیم دولت فراتر رفته است. اما سلبریتی‌ها: تسخیر اذهان عمومی در میدان جنگ اطلاعاتی بدون نقش‌آفرینی شوالیه‌های وفادار به اهداف این جنگ (مزدور) میسر نمی‌شود. جمهوری اسلامی، متناسب با چرخش جهانی فضاهای ارتباطی به‌سمت ظهور سلبریتی‌ها، به‌سرعت سلبریتی‌های خاص خود را خلق کرد یا به‌خدمت گرفت؛ خواه در فضای اجتماعی واقعی و خواه در شبکه‌های اجتماعی مجازی: از هنرمند و ورزشکار و ادیب و کنش‌گر اجتماعی، تا فیلسوف و عارف و روزنامه‌نگار و فعال چپ. و باز هم، با این‌که در ابتدا بسیار ناشیانه و طنزآلود به‌نظر می‌رسید، پس از چندی در روند گسترش یک تقسیم‌کار معین، سلبریتی‌ها سهم بزرگی از فضای رسانه‌ای را در اختیار گرفتند. حال آن‌که نفس الگوی خوش‌بختی و موفقیتی که سلبریتی‌ها در برابر انباشت روزمره‌ی فجایع معرف آن هستند، برای نسبی‌سازی شر و عادی‌نمایی وضع موجود کفایت می‌کند؛ چه رسد به وقتی که فعالان این رژیم شر را توجیه و پاک‌شویی کرده و داعیه‌های آن را تکرار و تکثیر می‌کنند. جان کلام آن‌که، برای رویارویی با شر صرف «محقق‌بودن» کافی نیست؛ شناخت مختصات میدان جنگی که منادیان شر موجود (نظم مسلط) علیه حقیقت گشوده‌اند، کم‌ترین ابزار است که باید بدان مجهز شد.

به‌جای جمع‌بندی

این نوشتار مرگ‌بنیادی و مرگ‌آوری نظام جمهوری اسلامی را عصاره‌ی سرشت پلید آن معرفی کرده است. این برداشت به‌واقع خوانشی‌ست هنجاری از تاریخ کارکردهای ساختاری فاجعه‌بار جمهوری اسلامی، با عزیمت از پیش‌فرض [۱۲] بی‌بدیل بودن حیات انسان‌ها (یکتایی زندگی). بر مبنای چنین خوانشی، هستی تاریخی جمهوری اسلامی به کارکردهای هم‌بسته‌ی آن در قالب «رژیم کشتار» و «ماشین مرگ» نسبت داده شده است. با پیش‌نهادن این منظر، هدف این متن نشان‌دادن این نکته بود که موحش‌ترین سوبه‌ی کارکردهای این نظام شر، نفس نرمالیزه کردن شر است. در این راستا، دو مورد از مهم‌ترین سازوکارهای نرمالیزه کردن شر به‌صورت زیر معرفی شدند: بازنمایی انسجام در پیوستار تاریخی جمهوری اسلامی؛ و نسبی‌سازی شر.

اما در برابر تلاش سیستماتیک دولت برای نرمالیزه کردن شر از طریق بازنمایی انسجام در پیوستار تاریخی‌اش و نسبی‌سازی شر، هر شکلی از مقاومت جمعی و فردی تلاشی‌ست برای برجسته کردن شکاف‌ها و شکنندگی‌های این نظام و بالقوگی‌های گسست (لختی پادشاه)، از طریق ارجاع به ماهیت شر آن. در حالی که انگاره‌ی پیوستگی نظام بناست با نمایش قدرت مطلق رژیم، شر وجودی آن را چاره‌ناپذیر جلوه دهد و توان دگرگون‌ساز ستم‌دیدگان را انکار کند و نهایتاً سوژگی بالقوه‌ی آنان را سرکوب و مُنقاد سازد، هر کنش مقاومت آگاهانه، تاییدی‌ست بر امکان مادی این سوژگی؛ و فراخوانی‌ست درجهت متحقق کردن آن. از خیزش ۹۶ تاکنون شاهد درخشان‌ترین نمونه‌های تاریخی این مقاومت‌ها در سطوح مختلف بوده‌ایم که قیام ژینا بی‌گمان نقطه‌ی اوج آن‌ها بود، بی‌آن‌که لزوماً تمامی این مقاومت‌ها را پوشش بدهد. ولی جنبش «زن، زندگی، آزادی» دارای این ویژگی برجسته است که با محوریت مقوله‌ی «زندگی» مستقیماً مرگ‌بنیادی نظام را نشانه رفته است. از همین‌روست که هم‌دلی و هم‌راهی گسترده‌ای را برانگیخت و مازادهایی الهام‌بخش داشته است. و باز از همین‌روست که مازادهای قیام ژینا به‌خوبی با سنت بلند جنبش دادخواهی (که نقاط گسست نظام را نشانه می‌رود) قابل مفصل‌بندی‌ست.

از این منظر، هر کنش مقاومت که حول «نه» گفتن و امتناع از تن سپردن به «نظم عادی امور» شکل گیرد، به‌سهم خود سازوکارهای نرمالیزاسیون شر را تضعیف کرده و نقاط گسست جمهوری اسلامی را فعال‌تر می‌کند. بدین‌سان، هر کنش مقاومت خللی در بازسازی پیوستار این نظام شر ایجاد می‌کند.

مقاومت زندگی‌ست!

یادداشت‌ها:

- [۱]. برای مثال نگاه کنید به: امین حسوری: «مارش اربعین آن‌ها و راه انقلابی ما»؛ نقد، آبان ۱۴۰۲.
- [۲]. یکی از نمودهای متاخر آن، مرگ زندانیان سیاسی پس از آزادی و قتل هنرمندان گم‌نام معترض و ناهم‌ساز است.
- [۳]. هرگاه مرگی قابل‌پیش‌بینی و قابل‌اجتناب باشد، وقوع آن چیزی کم‌تر از قتل نیست. پس در این‌جا پای قتل دولتی در میان است.
- [۴]. برای مثال: به گزارش **خبرگزاری مهر** (۱۳۹۴) میانگین سالانه‌ی شمار کشته‌شدگان در حوادث رانندگی بین ۲۳ تا ۲۷ هزار نفر و میانگین شمار مجروحان ۲۵۰ هزار نفر است. به گزارش **دویچه وله** (۱۳۹۳) در ایران هر ساله حدود ۲۸ هزار نفر قربانی تصادفات جاده‌ای شده و ۳۰۰ هزار تن نیز دچار مصدومیت یا معلولیت می‌شوند. به‌گفته‌ی فرماندهی وقت نیروی انتظامی در سال ۹۳ (اسماعیل احمدی‌مقدم): «آمار سالانه‌ی کشته‌شدگان حوادث رانندگی در ایران برابر با میانگین سالانه‌ی کشته‌شدگان جنگ ایران و عراق است» (همان). میزان تلفات سوانح رانندگی در ایران ۲۵ برابر ژاپن، دو برابر ترکیه و تا ده‌ها برابر بیش‌تر از برخی کشورهای دنیاست. در آلمان مجموع تلفات رانندگی در سال ۲۰۲۳ حدود ۲۹۰۰ نفر گزارش شده است؛ حال آن‌که تعداد خودروهای فعال در آلمان (پایان ۲۰۲۲) حدود ۶۰ میلیون خودرو؛ و در ایران (۲۰۲۱) حدود ۲۲ میلیون خودرو بوده است.
- [۵]. برای مثال نگاه کنید به: امین حسوری: «**رصد واقعیت با سنجهی پاندمی** - متونی درباره‌ی بحران کرونا و بحران سوژگی چپ»؛ دفتر سوم از کتاب‌های کارگاه دیالکتیک؛ آذر ۱۳۹۹.
- [۶]. مفهوم «سیاست مرگ» در ادبیات سیاسی وام‌دار آشیل مِمِبِه (Achille Mbembe) مورخ و نظریه‌پرداز کامرونی است. مِمِبِه این مفهوم را در توصیف شرایط و سیاست‌هایی به‌کار می‌برد که تسلط مردمان فرودست بر اداره‌ی حیات مادی و بدن‌هاشان را چنان فرومی‌کاهد که زندگی آنان در مرزهای مرگ و نیستی، همچون مردگان زنده (the living dead)، سپری می‌شود. از این منظر، بسیاری از کارکردهای تاریخی استعمار (قدیم و جدید) پیوند نزدیکی با «سیاست مرگ» دارند. در عین حال، این فرم از سیاست و حکمرانی، به‌دلیل کارکردهای انقیادآورش، به‌هیچ‌رو به چارچوب استعماری محدود نمی‌شود.
- [۷]. شگرد معمول جمهوری اسلامی برای تحمیل انتخاباتی تماماً غیردموکراتیک بر مردم، قطبی‌سازی فضای انتخاباتی بر پایه‌ی وحشت‌پراکنی از یک قطبِ شر است: ناطق نوری در برابر خاتمی (۱۳۷۶)؛ رفسنجانی در برابر احمدی‌نژاد (۱۳۸۴)؛ احمدی‌نژاد در برابر موسوی (۱۳۸۸)؛ جلیلی/قالیباف در برابر روحانی (۱۳۹۲)؛ رئیسی در برابر روحانی (۱۳۹۶)؛ جلیلی در برابر پزشکیان (۱۴۰۳).
- [۸]. طبعاً این رانه‌ی پنهان‌روانی در پس برخی باورهای مذهبی یا تفاسیر دل‌خواه از آموزهای چپ مزین و پنهان‌سازی می‌شود.
- [۹]. این پدیده گرچه بر بافتار تاریخی-سیاسی معینی (دوام شر و فقدان چشم‌انداز بدیل) رخ داده است، اما به‌باور من چنین چرخش‌هایی — در تحلیل نهایی — نه به‌واسطه‌ی «اکتشاف‌های سیاسی»، بلکه متأثر از رانه‌های روانی روی می‌دهند. اریش فروم در تحلیل خود از برآمدن فاشیسم (گریز از آزادی - ۱۹۴۰) ایده‌ی «گرایش روانی ستم‌دیده به ادغام

در ستمگر» را طرح می‌کند؛ گرایشی که — به تعبیر فروم — خصوصاً نزد شخصیت‌های اقتدارگرا در مواجهه با اقتداری (فرضاً) عبورناپذیر قابل مشاهده است. در این جا تلاش ستم‌دیده برای ادغام در نیروی برتر به‌واقع جست‌وجوی مفری‌ست برای خلاصی از حس بی‌قدرتی مطلق و حس استیصال و ناامنی‌اش. بر این اساس، تصور می‌کنم در بافتار تاریخی یادشده، مشی سیاسی متناقض «چپ محور مقاومت» (چپ آنتی‌امپ) تنها به‌میانجی این سازوکار روانی قابل فهم است.

[۱۰]. اتخاذ این شیوه‌ی ظاهراً پرسیک برای مهار دینامیک اپوزیسیون (تلویحاً «اپوزیسیون‌سازی») تبار تاریخی موفق در بساخت دولتی‌پدیده‌ی «اصلاح‌طلبی» (به‌عنوان بدیل هسته‌ی سخت نظام) دارد؛ آزمونی موفق، که دست‌کم بیش از دو دهه بخش قابل‌توجهی از نارضایتی‌ها و مخالفت‌های سیاسی را کانالیزه کرد.

[۱۱]. امین حصوری: «انکار خیزش دی‌ماه - درباره‌ی رویکرد چپ آنتی‌امپ به خطرات عبور از نظام سیاسی حاکم بر ایران»؛ منجیق، اردیبهشت ۱۳۹۸.

[۱۲]. انگاره‌ی ضرورت غیرهنجاری بودن (value free) تحلیل‌های اجتماعی-سیاسی؛ یا به‌طور کلی هر داعیه‌ی عینیت (objectivity) دانش اجتماعی بر پایه‌ی غیرهنجاری بودن، خود داعیه‌ای‌ست برآمده از (و درجهت تأمین ارزش‌های) نظام‌های هنجاری مسلط. برآمدن معرفت‌شناسی اجتماعی و خصوصاً معرفت‌شناسی اجتماعی فمینیستی واکنشی بود به بی‌بنیادی این توهم معرفت‌شناسانه و کارکردهای آن در بازتولید نظام سلطه. برای نمونه، نگاه کنید به: هایدی گرسویک: «مروری بر معرفت‌شناسی اجتماعی فمینیستی»، ترجمه‌ی امین حصوری، کارگاه دیالکتیک، بهمن ۱۴۰۲.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4bA>



بدهت‌زدایی از مفهوم سکولاریسم

۱۱ اوت ۲۰۲۴

نوشته‌ی: شیرین کمانگر

ایده‌ی سکولاریسم در مقام بدیلی برای تئوکراسی حاکم به مفهومی رایج در ادبیات سیاسی طیف‌های مختلف جریان‌های سیاسی اعم از راست افراطی، چپ جمهوری‌خواه و چپ رادیکال، به‌ویژه پس از خیزش ژینا تبدیل شده است. با این حال، هیچ توضیح روشنی درباره‌ی معنا، ماهیت و محتوای این مفهوم در دست نیست، مگر آن‌که نظم سکولار در تقابل با نظم تئوکراتیک یا روحانی‌سالار مستقر است. این مفهوم بدهت‌ظاهری خود را نه از صورت‌بندی دقیق مسئله حول تعریف‌ها، تعیین‌ها و روابط مشخص بلکه از فقدان آن کسب کرده است که می‌تواند تبعات منفی بی‌شماری برای اتخاذ استراتژی سیاسی درست داشته باشد.

این نوشته قصد دارد با نگاهی انتقادی به ملاحظات مطرح‌شده‌ی حسام سلامت در گفت‌وگوی اخیرش با محمد ملاحباسی در برنامه‌ی آزاد [۱]، و بررسی مواضع تشکل‌های چپ‌گرا در بلوچستان و کردستان که در اثنای خیزش ژینا اعلام موجودیت کردند، گامی هر چند کوچک در جهت تحلیل و تدقیق ابعاد این

مسئله بردارد و امیدوار است امکانی برای تلاش‌های نظری جامع‌تری در تردید در بداهت این مفهوم فراهم کند. تلاش می‌کنیم با کندوکاو در حدود و ثغور این مفهوم و ارزیابی نظم‌های سکولار مستقر، نسبت انواع سکولاریسم با پراتیک جمعی را ارزیابی کنیم تا مشخص شود کدام سکولاریسم امکان تحقق آزادی و برابری را داراست و جریان‌های خواهان سکولاریسم در ایران به کدام‌یک از نظم‌های سکولار موجود، شباهت بیش‌تری دارند. هم‌چنین، رویکرد آن‌ها نسبت به ستم مذهبی به‌مثابه‌ی یکی از شکل‌های ستم در نظام فارس-شیعی مرکزگرای موجود چیست؟

سکولاریسم تبعیض‌گذار

همان‌گونه که سلامت به‌درستی اشاره می‌کند، نظم تئوکراتیک موجود، نظم تبعیض‌گذار، تمامیت‌خواه و ناعادلانه است که به‌واسطه‌ی «اسلام حکومتی» ستم‌های گسترده‌ای را بر اقلیت‌های ملی-مذهبی-جنسی-جنسیتی تحمیل کرده است. هیچ تردیدی در جدایی دین از دولت به‌مثابه‌ی بدیلی مترقی برای نظم آینده‌ی ایران نیست. اما قائل شدن به این جدایی صرفاً گام نخست در ارائه‌ی بدیلی پیشرو است و تلاشی مستمر در جهت تدقیق معنا، محتوا و کردوکارهای آن لازم است تا بار دیگر دینی تازه، این بار در هیئت سکولار، برای دستگاه دولت فراهم نشود. منظور از «سکولاریسم به‌مثابه‌ی دین» چیست، یا چه مصادیق تاریخی می‌توان برای آن عنوان کرد؟ از کدام نظم سکولار در برابر کدام نظم سکولار دیگر می‌توان دفاع کرد؟ مثلاً چه تفاوتی میان احزاب کرد سکولار یا سکولاریسم در روزه با سکولاریسم در فرانسه است؟ سکولاریسم مدنظر نخبگان مرکزگرا و نیز تشکل‌های چپ‌گرا در پیرامون به کدام جریان نزدیک‌تر است؟

سکولاریسم مدنظر سلامت چه تفاوتی با سکولاریسم در جمهوری سکولار فرانسه دارد که با اتکا به اصل «بی‌طرفی دولت در قبال مذهب» و «احترام به ارزش‌های سکولار»، قوانین متعددی در ممنوعیت ورود نمادهای مذهبی به ساحت عمومی تصویب و اجرا کرده است؟ این تعریف «حقوقی-سیاسی» از سکولاریسم به اسلام‌هراسی سازمان‌یافته‌ی دولتی دامن زده که خود مصداق بارزی از «سکولاریسم تبعیض‌گذار» یا «سلطه‌گر» است. ممنوعیت پوشش مذهبی مانند برقع، بورکینی و عبا در مکان‌های عمومی، تعطیلی مساجد، تشکل‌ها و مدارس مسلمانان [۲]، ممانعت از برگزاری تظاهرات علیه اسلام‌هراسی، منحل کردن تشکلات حامی فلسطین، به کارگیری سازوکارهایی در جهت حذف باورهای مذهبی دانش‌آموزان مسلمان در مدارس ابتدایی و راهنمایی، ... جمله‌ی بر اصل «بی‌طرفی دولت در قبال مذهب» استوار است. [۳]

با آن که سلامت باور دارد «هر کجا که شما دولت سکولار داشته باشید، به اشکال مختلفی اصل راهنمای آن اصل آزادی و برابری است»، سکولاریسم اکنون به مثابه‌ی سلاحی در دست دولت‌های غربی، مخصوصاً فرانسه، در جهت طرد و مستثنا کردن مسلمانان استفاده می‌شود و به جای تضمین آزادی مذهب، به ابزاری برای جرم‌انگاری از اجرای مناسک مذهبی تبدیل شده است. مهاجران مسلمان/ناشهروندان مجبور به گذراندن «دوره‌های آموزشی» برای «رها شدن» از تمامی تعلق‌ها و باورهای دینی خود هستند تا به شهروندی هنجارمند بدل و در فرهنگ غربی جذب شوند. نظم‌های سکولار اروپایی با برساختن دوگانه‌ی خصوصی/عمومی، تلاش می‌کنند تعلق‌ها و باورهای دینی را به ساحت خصوصی محدود کنند، با این حال، هویت مذهبی در شخصی‌ترین حالت آن مانند پوشش حجاب، تهدیدی برای ارزش‌های سکولار در ساحت عمومی محسوب می‌شود. [۴] سکولاریسم در فرانسه صرفاً به قلمرو دولتی محدود نمی‌شود بلکه «آزادی‌های فردی» را به نسبت نژاد، مذهب و ملیت محدود می‌کند و «سکولاریسم» را «تبعیت از ارزش‌های سکولار» تعریف می‌کند که لازمه‌ی آن کاربست فرایندی اقتدارگرایانه در جهت جداکردن افراد از هویت مذهبی‌شان است. البته لازم به ذکر است که «جمهوری سکولار فرانسه» در خصوص هویت مسیحی سازوکارهای مشابه‌ای را به کار نمی‌ندد، بلکه، اعیاد مسیحی مانند کریسمس یا عید پاک جشن گرفته می‌شوند و جزو تعطیلات رسمی به شمار می‌آیند.

ذکر این نکته ضروری است که به کارگیری تکنیک‌های انضباطی و کنترلی علیه مسلمانان تنها به دولت فرانسه محدود نیست. این موضوع را می‌توان از قدرت‌گیری احزاب راست افراطی در اروپا مانند «برادران ایتالیا» به رهبری جورجیا ملونی [۵]، «حزب آزادی» (PVV) در هلند به رهبری خیرت ویلدرس [۶]، جبهه‌ی ملی فرانسه به رهبری مارین لوپن، حزب آلترناتیو برای آلمان (آ ف د) [۷]، متوجه شد که به بیگانه‌هراسی و اسلام‌هراسی شهرت دارند. این احزاب از مسلمانان هم‌چون تهدیدی برای ارزش‌های فرهنگی و تمدنی اروپا صحبت می‌کنند و هر نوع بروز و ظهور اسلام را «آلوده کردن ساحت عمومی» یا «عدم تطابق میان فرهنگ اسلامی و ارزش‌های تمدن غرب» می‌نامند.

چنان که از این مثال‌ها مشخص است، سکولاریسم به تعبیر سلامت «فرم بی‌طرفانه‌ای از دولت نیست» و به جدایی دین از دولت محدود نمی‌شود بلکه به جدا کردن مردم از هویت، فرهنگ و مذهب‌شان به منظور ادغام شدن در جمهوری می‌انجامد و در اقدامی تبعیض‌آمیز، افراد را بر اساس هویت مذهبی‌شان به شهروند و ناشهروند تقسیم می‌کند. گویی خود سکولاریسم به دین تازه‌ای بدل شده که مهاجران مجبورند به آن تغییردین بدهند تا امکان شهروندی بیابند. به عبارت دیگر، سکولاریسم خود هنجاری قلمداد می‌شود که عدم تبعیت از ارزش‌های سکولار، امکان شهروندی را از اقلیت‌های مذهبی سلب می‌کند و آنان را به ناشهروند بدل می‌کند. سکولاریسم اروپایی به‌مثابه‌ی پروژه‌ای «سیاسی-حقوقی»، فرایند سکولاریزه کردن

جامعه را آغاز می‌کند که نیازمند «پاک‌سازی» ساحت عمومی از هر نشانه و مناسک مذهبی است و در نتیجه با شکل‌های تازه‌ای از سرکوب و نظارت همراه است.

سکولاریسم دمکراتیک و شمول‌گرا

اما شکل‌های دیگری از سکولاریسم وجود دارند که به تعبیر سلامت امکان «باهم‌زیستن تفاوت‌ها، حل مسئله‌ی تبعیض و دربرگیرندگی» را فراهم کرده‌اند. به‌طور نمونه، سازمان‌های سیاسی کرد، کنفدرالیسم جوامع کردستان (ک.ج.ک)، و نیز نظام سیاسی روژاوا (خودمختاری دمکراتیک شمال و شرق سوریه)، به عنوان مدلی از یک نظام سیاسی-اجتماعی کنفدرال-دموکراتیک، برخوردی کاملاً متفاوت با مسئله‌ی دین دارند. این سازمان‌های سیاسی در کنار آکادمی‌های ژنولوژی (برابری حقوق جنسیتی) و کمیته‌ی اکولوژی (حفاظت از محیط زیست)، دارای «کمیته‌ی ادیان و باورداشت» هستند که از موجودیت فرهنگی-دینی خلق‌های مسلمان در جهت تحقق آزادی، دموکراسی و دوستی بهره می‌برند. به عبارت دقیق‌تر، نزد این سازمان‌های سیاسی، دموکراسی به معنی حذف یا انکار تعلق‌های مذهبی نیست، بلکه برعکس، به معنی حفظ و تقویت فرهنگ و هویت مذهبی و نیز به رسمیت‌شناسی حق آزادی مذهب و عقیده است. این کمیته‌ها همواره تلاش کرده‌اند دین رسمی-حکومتی را از دین خلق‌ها متمایز کنند و در حالی که اولی را در جهت تداوم سلطه و تحمیل ستم می‌دانند، دین خلق‌ها را در جهت مبارزه با ستم‌گری معرفی می‌کنند. کمیته‌ی باورداشت و خلق‌های کنفدرالیسم جوامع کردستان (ک.ج.ک)، تمامی مراسم و مناسک مذهبی مانند عید قربان، عید فطر، ماه محرم، جشن خاونکار (عید آیین یارسان)، جشن پیرشالیار در هوارمان (بخشی از فرهنگ و باور میتراپی) را گرامی می‌دارند و ظرفیت استفاده از این اعیاد را در جهت رهایی از ستم، صلح‌طلبی، مبارز علیه فاشیسم و تحقق دموکراسی یادآور می‌شوند. اجازه دهید به نمونه‌ای از تبریک عید قربان اشاره کنیم:

«فرهنگ عید قربان از سوی دولت ستم‌گر برای منافع فردی و تداوم سلطه خود مورد استفاده قرار می‌گیرد و از قربانی کردن انسان هم دست نمی‌کشد. مقاومت ابراهیم‌وار خلق‌ها هم علیه این ستم‌گران هیچ‌گاه متوقف نشده است. ... به این مناسبت عید قربان را به خلق‌های مسلمان تبریک می‌گوییم. با امید به این که این عید به زمینه‌ای برای سازمان‌دهی هر چه بیش‌تر و مبارزه برای دموکراسی مبدل شود.» [۸]

این سازمان سیاسی، برابری و عدم سلطه را نه با اتکا به «تعریفی حقوقی-سیاسی» از سکولاریسم، بلکه بر مبنای تلاش در بازتعریف ظرفیت برابری خواهانه‌ی عیده‌های مذهبی موجود در بستر تاریخی-فرهنگی خلق‌ها و تشویق به تقویت وجوه دمکراتیک کنش‌های جمعی مختص این اعیاد محقق کرده است.

اما برای نوشته‌ی حاضر، اشاره به یکی دیگر از بیانیه‌های این سازمان سیاسی، از اهمیت بیش‌تری برخوردار است چرا که در اثنای خیزش ژینا منتشر شد و واکنش تقریباً گسترده‌ای در میان تشکل‌های چپ‌گرا در کردستان ایران برانگیخت. با فرارسیدن ماه محرم، ک.ج.ک به این مناسبت، بیانیه‌ای به شرح زیر منتشر کرد: «مراسم عاشورا میراثی گران‌بها از پیروزی مبارزه‌ی حق‌طلبانه و انسانی بر ظلم را برای خلق ما به یادگار گذاشته، و خط مقاومت امام حسین که امروز در قالب مراسم عبادی برگزار می‌شود نشانه‌ی پیروزی نهایی جریانی است که ظلم را بر نمی‌تابد» و در انتها چنین مطلبی را عنوان کرد: «باید سعی کرد هم‌چون حسین و یارانش در مقابل ظلم و ستم ایستاد، که امروز مبارزات جنبش آزادی‌خواهی نمونه‌ی معاصر قیام عاشوراست، بدین جهت از تمامی انسان‌های آزادی‌خواه برای پیوستن به صفوف مبارزاتی دعوت به عمل می‌آوریم.» [۹]

این کمیته، با معاصر کردن قیام عاشورا، عزاداران را تشویق به ایستادگی در مقابل ظلم و ستم هم‌چون امام حسین و یارانش کرده و قیام عاشورا را نمونه‌ای از مقاومت در تاریخ خاورمیانه و پیروزی حق بر ظلم دانسته است. بررسی واکنش تشکل‌های چپ‌گرا در کردستان به این بیانیه از آن جهت واجد اهمیت است که تمایزی که پیش‌تر درباره‌ی انواع سکولاریسم ذکر کردیم، مابه‌ازای مادی می‌یابد و لزوم تدقیق در معنا و محتوای این نظم را بیش از پیش آشکار می‌کند.

هم‌دستی مرکز و حاشیه در نام‌ری‌سازی کنش‌گری مبارزان مذهبی

«کمیته‌ی جوانان انقلابی سرخ مه‌آباد» به همراه کمیته‌های دیگری از کردستان و خرم‌آباد بیانیه‌ی منتشرشده از سوی کمیته باورداشت ک.ج.ک را با انتشار بیانیه‌ای تحت عنوان «مذهب، افیون توده‌هاست»، مورد انتقاد تند و تیزی قرار دادند. [۱۰] بخشی از بیانیه‌ی آن‌ها به این قرار است:

«اکنون که انقلاب ژینا توانست درهای جدیدی بر روی اذهان سنتی غالب مردم ایران باز کند و آنان را با اندیشه‌های مدرن و مترقی‌ای هم‌چون سکولاریسم، لائیتیسیت، دموکراسی و برابری‌خواهی آشنا کند، سازمان ک.ج.ک که وابسته به حزب کارگران کوردستان ترکیه (پ ک ک) است در بیانیه‌ای به مناسبت محرم [که مشخصه‌ی برجسته‌ی ایدئولوژی شیعه و اصلی‌ترین مناسبات جمهوری اسلامی برای تحمیق توده‌ها و کسب مشروعیت بوده]، در تلاش است که انقلاب پیشرو و مترقی ژینا را به همان ایدئولوژی حاکم در جمهوری اسلامی پیوند دهد. ما به عنوان بخشی از جوانان انقلابی فعال در کوردستان، این بیانیه را هم راستا با سیاست‌های ارتجاعی جمهوری اسلامی می‌دانیم و تلاش این سازمان فرصت‌طلب و عوام‌فریب را برای تحکیم جایگاه جمهوری اسلامی محکوم می‌کنیم و در راستای روشن‌گری در بین

توده‌های مردم تحت ستم و ایجاد جهانی نوین که مذهب به امر خصوصی افراد تبدیل شود، به مبارزه ادامه می‌دهیم.» [۱۱]

این بیانیه از ابعاد بسیاری قابل نقد است که تحلیل آن نیاز به نوشته‌ی مستقلی دارد. اما لازم است به چند نکته‌ای که میان تشکل‌های سکولار در پیرامون و نخبگان در مرکز مشترک است، اشاره شود.

سلامت نیز باور دارد که «جنبش زن، زندگی، آزادی سکولارترین جنبش تاریخ ایران با محوریت مفهوم زن است و جامعه‌ی ایرانی دارد با سرعت هر چه بیشتر به سمت سکولارشدن حرکت می‌کند.» دقیقاً طرح این گزاره‌ی متفق‌القول است که به نظر نگارنده نیاز به واکاوی و تحلیل وضعیت انضمامی برای بررسی صحت و سقم آن دارد. به عبارت دیگر، قصد داریم این مسئله را وارد میدان تحلیل نظری کنیم که طرح چنین گزاره‌ای چه ابعادی از کنش‌های سیاسی صورت گرفته در اثنای خیزش ژینا را رؤیت‌ناپذیر می‌سازد؟ کدام گروه یا کنش‌های جمعی را از دایره‌ی تحلیل مستثنا می‌کند، نظرگاه یا مطالبات کدام گروه خاص را به‌مثابه‌ی مطالباتی جهان‌شمول و همگانی مطرح می‌کند، به عبارت دیگر، طرح چنین گزاره‌ای، چه پیامدهای سیاسی و اجتماعی مشخصی به همراه خواهد داشت؟

هم‌چنین، پیشنهاد کمیته‌ی مه‌آباد مبنی بر تبدیل کردن مذهب به امر خصوصی، به شیوه‌ای دیگر توسط حسام سلامت نیز صورت‌بندی شد. او نیز ادعا می‌کند که «دین‌داری که مردم عادی به آن ملتزم هستند به قلب و نیت است و لزوماً به مناسک و شعائر نیست» و این که «با سبکی از دین‌داری سر و کار داریم که نرم‌تر، آسان‌گیرتر، و شخصی‌تر می‌شود و برای آینده‌ی ایران بسیار مهم است.» به عبارت دیگر، دین‌داری مدنظر او همانا محدود کردن دین به ساحت باور، ایده، ذهن و معنویتی شخصی است که هیچ نوع رفتار یا مناسک عملی در بر نداشته باشد و در ساحت عمومی وارد نشود.

اما با نگاهی به تاریخ طولانی برگزاری مناسک مذهبی (اعیاد و عزاداری) مختلف مانند عید فطر، غدیر، قربان، عاشورا و تاسوعا و... درمی‌یابیم که دین اسلام صرفاً به ساحت ایده و باور محدود نمی‌شود که هر شخصی در ذهن خود حمل کند و به ساحت عمومی وارد نکند بلکه دارای مناسک مختلف مادی و جمعی است که از پوشش، گردهم‌آیی جمعی، برگزاری هیئت‌های عزاداری، تا آرایش فضای عمومی را تغییر می‌دهد. باید توجه کنیم که این مناسک مذهبی صرفاً تولیدات ایدئولوژیک جمهوری اسلامی نیستند بلکه بخشی از فرهنگ - سیاست جامعه‌ی مسلمان است که فارغ از این که نظمی سکولار در رأس قدرت باشد یا نظمی تئوکراتیک، به شیوه‌های مختلف برگزار شده‌اند. درست است که جمهوری اسلامی بودجه‌هایی را به برگزاری این مراسم اختصاص می‌دهد و تلاش می‌کند از آن‌ها برای دستیابی به هدف‌های ایدئولوژیک خود استفاده کند، اما آیا صرف تلاش حاکمیت در جهت مصادره‌ی این مناسک مذهبی به این

معنی است که برگزاری این مراسم ارتجاعی و در راستای تحکیم جمهوری اسلامی است؟ آیا جمهوری اسلامی، با رویکردی مشابه، هر نوع اعتراض مردمی را با اتکا به این استدلال که «دشمن» این اعتراضات را از حیث مالی و فکری مهندسی می‌کند و در جهت هدف‌های خود از آن سود می‌جوید، سرکوب نمی‌کند؟ آیا جریان چپ، با آگاهی به این که جریان راست‌گرای خارج از کشور، همواره قیام‌های خودجوش مردمی را مصادره می‌کند، هرگز مردم را دعوت به عدم اعتراض می‌کند؟ آیا برگزاری مناسک مذهبی ساخته و پرداخته‌ی جمهوری اسلامی است، و در نظم سکولار پهلوی، مراسم ماه محرم و سایر اعیاد مذهبی برگزار نمی‌شدند؟ جواب قطعاً منفی است و حتی می‌توان ادعا کرد که مناسک مذهبی در دوران پهلوی با تمایل و هم‌چنین حضور فعال‌تر و پررنگ‌تری نیز برگزار می‌شدند چرا که در انحصار و قبضه‌ی دستگاه حکومتی نبودند و ظرفیت‌های انتقادی و سیاسی گسترده‌ای در برداشتند.

اکنون در برخی از مناطق شهری و روستایی که مناسک ماه محرم منحصراً از سوی گروه‌های بسیجی و سپاهی محلی سازمان‌دهی می‌شود، بسیاری از مردم در این مراسم حضور نمی‌یابند. [۱۲] اما در هیئت‌هایی که در اختیار بسیجیان نیستند، می‌توان کنش‌های اعتراضی متنوعی را در خلال همین مناسک مذهبی مشاهده کرد که نه تنها ارتجاعی نیستند بلکه در جهت تقویت مطالبات مطرح شده در طول قیام‌های اخیر هستند. در ماه محرم سال جاری، شماری از زنان در دسته‌های عزاداری روز عاشورا در شهر کرج با پوشش اختیاری حضور یافتند و زنجیرزنی کردند. [۱۳] این کنش مذهبی - جنسیتی نه تنها در ادامه‌ی مطالبات خیزش ژینا مبنی بر عدم اعمال کنترل بر بدن زنان است بلکه دال بر این است که آزادی مدنظر زنان با تمایلات و اعتقادات مذهبی، نه «رها شدن» از مذهب، بلکه کسب حق آزادی در اجرای مناسک مذهبی و پس راندن سلطه بر بدن و پوشش آن‌هاست.

در نمونه‌ای متضاد، در ایام محرم سال گذشته، دو زن در مقابل هیئت جوانان قمر بنی‌هاشم، که مستقیماً توسط عوامل نزدیک به حاکمیت سازمان‌دهی می‌شود، اقدام به برداشتن حجاب کردند. [۱۴] مقصود از بیان این نمونه‌های متضاد این است که میدان عمل سیاسی میدان پیچیده‌ای است که با اتخاذ نسخه‌ای از پیش‌آماده نمی‌توان استراتژی از پیش طراحی شده برای آن تعریف کرد، بلکه باید نسبت به کنش‌های متفاوت اعتراضی گروه‌های متفاوت با عقاید مختلف آگاه بود و صرف این که گروهی از زبان یا مناسک مذهبی برای بیان کنش اعتراضی خود نسبت به ستم‌های موجود استفاده می‌کند، به معنای ارتجاعی بودن یا در راستای تحکیم حاکمیت نیست. جریان‌های متفاوت چپ‌گرا، در اقدامی یک‌دست‌ساز، گرایش‌ها، نیروها، کنش‌ها و مطالبات مختلف مذهبی را به خاستگاهی واحد فرو می‌کاهند و تمایل به نادیده‌انگاری کنش‌های مذهبی - سیاسی دارند. عدم حمایت از چنین کنش‌هایی با اتکا به اینکه با ایده‌ی سکولار آن‌ها هم‌خوانی ندارد، نیروی مبارز مذهبی را به سوی ائتلاف با جریان‌های ارتجاعی سوق خواهد داد.

این کنش‌های مذهبی-سیاسی به‌خوبی نشان می‌دهند که تمایلات و اعتقادات مذهبی، یا اجرای مناسک دینی در تضاد با دموکراسی، آزادی یا ترقی نیست، بلکه برعکس، گام موثری در حرکت به سوی دموکراسی است که صرفاً از یک الگوی انتزاعی غربی پیروی نمی‌کند بلکه با مختصات جامعه‌ی مسلمان که دارای جمعیتی با اعتقادات مذهبی است مطابقت دارد. در حالی که انتظار می‌رود مراسم مذهبی با حکومت دینی هم‌پوشانی داشته باشد و آن را تقویت کند، مطرح کردن مطالبات جنسیتی در بستر مناسک مذهبی، آشکارسازی ستم جنسیتی است که از تلاقی مناسبات پدرمردسالار و نظم تئوکراتیک حاصل شده است. در ضمن، این کنش مذهبی-جنسیتی، حق اجرای این مراسم را از انحصار دیکتاتوری مردسالار دینی خارج می‌کند و به مناسکی در جهت بازپس‌گیری حق بر بدن و برابری جنسیتی تبدیل می‌کند.

از مصادیق دیگر این نوع کنش‌های مذهبی-سیاسی می‌توان به تجمع اعتراضی بازنشستگان تأمین اجتماعی خوزستان در ماه محرم اشاره کرد که پرچم‌های «یا حسین» را همراه با بنر مطالبات معیشتی‌شان حمل می‌کردند.[۱۵] آیا این کنش همان معاصر کردن قیام عاشورا نیست که با معرفی خود به عنوان پیروان حسین و یادآوری عدالت حسینی، استثمار یزیدگونه‌ی حاکمان را در نظم نئولیبرال موجود یادآوری می‌کند؟ آیا مطرح کردن مطالبات معیشتی در چارچوب مناسک مذهبی نمی‌تواند بر ضد مناسبات نئولیبرالی حکومت دینی مستقر باشد و در جهت بازپس‌گیری حق زندگی علیه سیاست‌های اقتصادی مرگ‌زنی دیکتاتوری دینی موجود نیست؟ آیا زمانی که گروهی با اعتقادات مذهبی علیه مناسبات نئولیبرال مبارزه می‌کنند، جریان چپ سکولار می‌تواند از آن‌ها بخواهد استفاده از زبان، شعار، نشانگان دینی‌شان را کنار بگذارد و اجازه دهند تا «آذهان عقب‌افتاده و خرافی-مذهبی‌شان» با ایده‌های «پیشرو و مدرن تمدن غربی» آشنا شود؟

اگر تصور کنیم که تمامی مناسک مذهبی برای تحکیم نظم موجود هستند، پس علت هراس حاکمیت از این مناسک چیست؟ چرا مداحانی که نوحه‌ی اعتراضی سر دادند، بازداشت شدند؟ چرا گروه موزیک «تکیه نیایی» که در آمل ظهر عاشورا در کنار آرامگاه غزاله چلابی، کشته‌شده در خیزش انقلابی، حضور یافتند و به خانواده او ادای احترام کردند[۱۶]، نیروهای امنیتی احضار و بازجویی کردند؟ اگر تصور کنیم که تمامی کنش‌های مذهبی ارتجاعی هستند، درباره‌ی والدین محمد مهدی کرمی که در مناسبات مختلف مذهبی، با نوشتن نام شهدا بر ظرف‌های غذا، به پخش نذری پرداختند، چه می‌توانیم بگوییم؟ این که آن‌ها «سنّتی و عقب‌افتاده‌اند» و به تقویت رژیم حاکم یاری می‌رسانند؟

در نمونه‌ای دیگر، حیدر قبادی، مداح اهل کرمانشاه، نوحه‌ای با مضمون ذیل سرود و متعاقباً بازداشت شد: «پدران و مادران در فکر نان، کودک و پیر و جوان خسته ز جان، همه‌ی ثروت این خاک شده سهم شما، جهل و جور و ظلم‌تان بیداد کند...»[۱۷] این مداح کرمانشاهی در میان جمعیتی مذهبی و با استفاده از

زمان-فضای مذهبی، به فساد، استثمار، ستم، و فقر موجود اعتراض می‌کند و نه تنها در جهت تقویت رژیم موجود عمل نمی‌کند بلکه ستم‌های متعدد نظم موجود را به زبان و فرهنگ خاص خود مطرح می‌کند. آیا جریان چپ می‌تواند ادعا کند که استفاده از مناسک و گفتمان مذهبی برای اعتراض به ستم‌های موجود، کنشی ارتجاعی و در راستای تقویت ایدئولوژی حاکمیت است؟

با وام‌گیری از مفهوم «ایدئولوژی به‌مثابه‌ی فضاهای پارادوکسیکال» از میشل پشو، می‌توان ادعا کرد که ایدئولوژی آگاهی کاذب نیست، به عبارت دقیق‌تر، ایدئولوژی مجموعه‌ای از باورها و ایده‌های غلط یا دروغ‌های زیبا که حاکمان با دست‌کاری باور و ذهن مردم ترویج می‌کنند نیست. بلکه، ایدئولوژی به بیان آلتوسر مادیت دارد، یعنی در کردوکارهای مادی، مناسک مادی، و همان‌طور که پشو می‌گوید در فضاهای مادی عمل می‌کند. و مهم‌تر از آن، ایدئولوژی صرفاً در خدمت بازتولید وضعیت موجود نیست، بلکه از آن‌جایی که در سطح بدن‌ها و مادیت‌ها عمل می‌کند، امکان ایجاد شکاف در این فضاها و مناسک‌ها به‌واسطه‌ی کنش جمعی وجود دارد. [۱۸] چنین شکافی را می‌توان در نزاع مداوم مردم و حاکمیت در فضاهایی مانند مساجد، گورستان‌ها و زمان‌هایی مانند اعیاد مذهبی مشاهده کرد. مسجد، مناسک مذهبی، گورستان‌ها به عنوان اصلی‌ترین زمان-فضاهای ایدئولوژیک حاکمیت در اثنای خیزش از کارکرد ایدئولوژیک خود در بسیاری از مکان‌ها بازایستادند و به فضایی برای فراخوان به تجمع، پخش سرودهای انقلابی، پنهان کردن پیکر کشته‌شدگان خیزش، درمان زخمی‌ها و بیان اعتراضی بخشیدن به مناسک مذهبی بدل شدند. فضاهایی مانند مسجد و گورستان‌ها در اثنای قیام ژینا به زمین کشمکش و مبارزه میان حاکمیت و معترضان بدل شدند که هر یک تلاش در بازپس‌گیری آن به‌مثابه‌ی فضای مقاومت یا تداوم انقیاد و سلطه داشت.

بر همین اساس، نمی‌توان برای زمان-فضاهای مذهبی به صرف این که با حکومتی مذهبی هم‌پوشانی دارند قائل به کارکرد ایدئولوژیک واحد شد، بلکه آشکارا این فضا-زمان‌ها، به‌واسطه‌ی مقاومت و مبارزه‌ی جمعی و بازپس‌گیری آن از انحصار حاکمیت، واجد کارکرد متناقضی شده و در خدمت معترضان درآمدند. وجه اعتراضی بخشیدن به فضا و زمان‌های مذهبی این آموزه را در بردارد که مساجد و مناسک مذهبی، مایملک خصوصی حاکمیت دینی نیستند، بلکه واجد تاریخ مقاومت و مبارزه‌ای طولانی‌مدت هستند که عقبه آن را می‌توان تا پیش از انقلاب مشروطه پی‌گرفت. این دست‌کنش‌های مذهبی-سیاسی امکان گسترش سلطه و اقتدار حاکمیت را در فضاهایی که واجد تاریخ مبارزه هستند پس می‌رانند و تلاش در احضار سویه‌های مترقی آن دارند.

نمونه‌ی بیش‌تری از این دست‌کنش‌های مذهبی-سیاسی را می‌توان نام برد که این ایده را تقویت می‌کند که دموکراسی، آزادی و برابری در تضاد با اعتقادات و اجرای مناسک مذهبی نیست و نمی‌توان با اتکا به

گزاره‌ای کلی مانند «دین، افیون توده‌هاست»، دیدگاه ذات‌گرایانه‌ای نسبت به کلیت دین اتخاذ کرد، و نیروهایی را که درون گفتمانی مذهبی اما در ضدیت با تئوکراسی مستقر مقاومت و مبارزه‌ی خود را سامان می‌دهند، از دایره‌ی تحلیل نظری خود و هم‌چنین هم‌بستگی عملی خود بیرون گذاشت.

در مناسک‌های مذهبی مخصوص ماه محرم که مصادف با سالگرد «خیزش ژینا» بود، برخی از هیئت‌های عزاداری در یزد، قزوین، خوزستان، سیستان، کرمانشاه، کرمان، آذربایجان شرقی، مناطق جنوبی تهران و... با ابتکاراتی اعتراضی، مراسم ماه محرم را به ظرفی برای انتقاد به ستم، استعمار طبقاتی و استبداد حاکمیت مبدل کردند. به‌طور نمونه، هیئت «بعثت یزد» پس از اجرای تصنیف اعتراضی «از خون جوانان وطن لاله دمیده» با ممانعت نیروهای حکومتی از اجرای دوباره‌ی آن مواجه شدند و در اعتراض مراسم عزاداری را ترک کردند. [۱۹] بخشی از نوحه‌ی اعتراضی در قزوین چنین محتوایی داشت: «بیزارم از دین شما، نفرین به آیین شما، از پینه‌ی پیشانی و دل‌های سنگین شما، ای کوفیان بی‌حیا، امروز ماییم با شما.» [۲۰] مداحی در دزفول نیز نوحه‌ای با چنین مضمونی خواند: «این‌ها به فقر و آه و اشک کارگران، بیوه‌زنان، سفره‌های بدون نان، پدران شرمنده و مادران پریشان توجه ندارند و تمام مشکل‌شان تار موی زنان است.» [۲۱] این نوع تمایزگذاری میان دین رسمی - حکومتی و دینی که مردم به آن پایبند هستند از سوی گروه‌هایی مطرح می‌شود که خود مستقیماً در برگزاری مناسک مذهبی نقش فعالی دارند و تلاش می‌کنند فاصله‌ی انتقادی خود را با دین حکومتی حفظ کنند. این گروه‌ها نه تنها در جهت تحکیم و بازتولید ایدئولوژی دینی حکومتی عمل نمی‌کنند، بلکه کاملاً در ضدیت و مخالفت با آن هستند.

علاوه بر مطرح کردن ستم جنسیتی و طبقاتی در مراسم مذهبی، در چند مورد، ستم محیط‌زیستی نیز مطرح شد. شرکت‌کنندگان هنگام برگزاری مناسک عاشورا در سیستان بنرهایی را در اعتراض به مسائل محیط‌زیستی همراه با سردادن شعار «یا حسین» حمل می‌کردند. [۲۲] پیش‌تر نیز اهالی دهکده‌ی گردش‌گری «خمس» خلخال به تخریب محیط زیست و نابودی مراتع این روستا هم‌زمان با اجرای مناسک عاشورا معترض بودند. [۲۳]

این پرسش پیش می‌آید که وقتی مناسک مذهبی در خدمت مبارزه با سویه‌های مختلف سیاست‌های اقتصادی نئولیبرال، از ستم جنسیتی تا طبقاتی و محیط‌زیستی، قرار می‌گیرد، چطور می‌توان آن را در جهت تقویت یا تحکیم نظم نئولیبرال مردسالار جمهوری اسلامی قلمداد کرد؟ هم‌نخبگان و هم‌تشکل‌های چپ‌گرا در پیرامون لازم است به این نکته توجه کنند که نمی‌توان حق آزادی مذهب را با ادعاهایی مشابه شرق‌شناسان و جریان‌های راست‌گرای افراطی، که مذهب را با سنت، عدم پویایی، عقب‌افتادگی، خرافه‌گرایی و استبداد پیوند می‌زنند، از مردمی که اعتقادات مذهبی دارند سلب کرد. این نوع

سکولاریسم نه تنها دمکراتیک نیست، بلکه همراه با تحمیل زور و اجبار برای حذف باورها و تعلقات دینی است که تفاوتی با سلطه‌گری و اقتدارگرایی رژیم حاکم ندارد.

طرح سکولاریسم به منزله‌ی مبارزه‌ی عقلانیت علیه ایمان و خرافه، سکولاریسم را به بدیلی عقلانی، دمکراتیک، پیشرو و برابری‌خواه در تقابل با اسلام مطرح می‌کند که (نا)نظمی خرافی، سنتی، استبدادی و تبعیض‌آمیز است. این نوع صورت‌بندی مسئله حول دوگانه‌ی سکولاریسم/اسلام، بازتولید همان گزاره‌ی «گذار از سنت به تجدد» است که وضعیت کنونی را با اتکا به برداشت تکاملی-خطی از روند تاریخی، نسبت به «تمدن» غربی عقب‌افتاده درک می‌کند که بناست، به تعبیر ابراهیم توفیق، «به اعتبار وارد کردن، یا تحمیل ارزش‌ها، نهادها و مناسبات مدرن غربی حیات یابد و سنت به ظاهر ایستا و تحول ناپذیر را به چالش بکشد.» [۲۴]

مناسک مذهبی از آن جایی که مناسکی جمعی هستند و تاریخی درازدامن از قیام علیه ظلم و ستم را در بردارند، برخلاف تلاش همه‌جانبه‌ی حکومت برای مصادره‌شان به منظور دست‌یابی به هدف‌های ایدئولوژیک خود، کماکان در مناطقی که این مناسک را نیروهای رسمی حکومتی سازمان‌دهی نمی‌کنند، امکان ایجاد شکاف و تبدیل آن به بستری در جهت اعتراض به سیاست‌های نابرابر جنسیتی، طبقاتی، محیط زیستی را فراهم می‌کنند.

غرض از اشاره‌ی گذرا به این تحریک‌ها یا پویایی‌های مذهبی، که خود می‌تواند موضوع پژوهشی مستقل باشد، ذکر این نکته است که دستگاه فکری سکولار این شکل‌های متکثر و متفاوت دینی را که واجد توان جمعی مبارزاتی هستند، نادیده می‌گیرد. بر خلاف این دستگاه فکری که اعتقاد دارد حاکمیت مناسک مذهبی را مهندسی می‌کند و این مناسک صرفاً برای بازتولید مشروعیت حاکمیت هستند، همان‌طور که از مثال‌های بالا مشخص است، در غالب موارد، پویایی‌های مذهبی حرکت‌های خودجوش مردمی‌اند که در بزنگاه‌های مهم تاریخی می‌توانند برای مشروعیت‌زدایی از حاکمیت عمل کنند.

انکار ستم مذهبی از سوی تشکل‌های چپ‌گرا در حاشیه

در حالی که نخبگان در حاشیه رویکرد نژادپرستانه‌ی نخبگان مرکزگرا را در خصوص اجتناب از حمایت از حق تعیین سرنوشت به‌درستی انتقاد می‌کنند و هم‌دستی دستگاه روشن‌فکر مرکزگرا با رژیم مستقر در فرودست‌سازی و هم‌چنین جرم‌انگاری از حق تعیین سرنوشت به‌خوبی یادآور می‌شوند، اما آن‌ها کماکان در یک مسئله هم‌دست‌اند و آن نامریی‌سازی ستم مذهبی است. به عبارت دیگر، اگر به سلسله‌مراتبی از مرئی‌سازی انواع ستم قائل شویم، ستم جنسیتی در رأس این سلسله جای می‌گیرد، در حالی که ستم مذهبی پس از ستم ملی در کف این سلسله قرار می‌گیرد. یعنی بیش‌نامریی‌سازی ستم مذهبی، به علت

درهم‌تنیدگی آن با ستم ملی، نه‌تنها از سوی نخبگان سکولار مرکز‌گرا، بلکه از سوی نخبگان و تشکل‌های سکولار پیرامونی هم صورت می‌گیرد.

تشکل‌هایی مانند جوانان مهاباد نسبت به ستم مذهبی که بر اهل تسنن در ایران تحمیل می‌شود کاملاً بی‌اعتنا هستند، در حالی که بسیاری از علمای دینی در کردستان، در اثنای قیام ژینا، به واسطه‌ی حمایت فعال‌شان از کنش‌های مردمی روانه‌ی زندان شدند و با احکام سنگینی مواجه شدند. برای نمونه، ماموستا محمد خضرنژاد، روحانی کرد پس از سخنرانی انتقادی‌اش در مسجد افتخاری بوکان در مراسم یادبود اسعد رحیمی، از شهیدای قیام ژینا، در بوکان بازداشت شد [۲۵] و اکنون حکم اعدام برای او صادر شده است. بر خلاف بی‌اعتنایی این تشکل‌ها نسبت به ستم مذهبی، در سندج مردم تجمعاتی را برای آزادی ماموستا ابراهیم و ماموستا لقمان [۲۶] برپا کردند. هم‌چنین، پس از بازداشت ماموستا «سیف‌الله حسینی»، امام جمعه مسجد خاتم‌الانبیا در شهر جوانرود، جمعی از مردم جوانرود مقابل فرمانداری این شهر دست به تجمع و تحصن زدند و خواهان آزادی او شدند. [۲۷] تجمعات مردمی در حمایت از علمای دینی سنی بیان‌گر این موضوع است که اعتماد عمومی نسبت به مراجع دینی سنی به کلی از میان نرفته و کماکان مردم از روحانیونی که با اعتراضات‌شان اعلام هم‌بستگی می‌کنند، حمایت فعالی به عمل می‌آورند. در طول قیام ژینا، بارها سرودهای انقلابی و شعارهای اعتراضی از بلندگوهای مسجد سردشت [۲۸]، کامیاران [۲۹]، مهاباد [۳۰]، ... پخش می‌شد و بسیاری از ماموستاها با خواندن تصنیف‌ها و شعرهای اعتراضی در مساجد، این فضای مذهبی را در خدمت تداوم و تقویت مقاومت و مبارزه قرار دادند. چنین اقداماتی بیان‌گر این موضوع است که پویایی‌های مذهبی کماکان در مناطقی که ستم مذهبی با دیگر اشکال ستم در هم‌تنیده است، نقش معناداری در کنش‌گری سیاسی - اجتماعی دارد.

تعهد بی‌قیدوشرط جریان چپ به سکولاریسم این دست کنش‌های مذهبی را نادیده می‌گیرد و در اقدامی یک‌دست‌ساز، کلیت واحدی از مذهب می‌سازد که امکان هیچ نوع تفاوت و تناقضی را در آن به رسمیت نمی‌شناسد. یکی از دلایل عدم حمایت بخش عظیمی از جریان چپ از فلسطین را دقیقاً در همین ناتوانی در ایجاد تمایز میان شکل‌های مختلف مذهبی در بسترهای تاریخی متفاوت باید جست. همان‌طور که گروه فمینیستی دسگوهاران، ندای زنان بلوچ، به‌درستی اشاره می‌کند، «در ایران، دیگرستیزی و مبارزه با دیکتاتوری مذهبی در شکل‌های دشمنی با فلسطین تبلور یافته و حمایت از فلسطین در ردیف حمایت از حکومت قرار گرفته است.» [۳۱] این گزاره‌ی دقیق و درست را می‌توان درباره‌ی جریان‌های مذهبی بدیل داخلی هم تکرار کرد، یعنی مبارزه با دیکتاتوری مذهبی در شکل‌های دشمنی با هر نوع کنش مذهبی تبلور یافته و حمایت از هر کنش مذهبی در ردیف حمایت از حکومت قرار گرفته است. دسگوهاران در نوشته‌ای دیگر با عنوان «چرا در جنبش "زن، زندگی، آزادی" زن بلوچ معترض هم‌چنان ما را متعجب می‌کند؟» با

ذکاوت سیاسی بی‌نظیری، یک‌دست‌سازی فرادستانه را به‌درستی و دقت مورد انتقاد قرار می‌دهد: «زنان در شمال استان، یعنی در سیستان (بلوچ و غیربلوچ، شیعه یا سنی) که جامعه‌ای از نظر قومی و زبانی و مذهبی متکثرتر است، مسائل متفاوتی نسبت به زنان در نواحی جنوبی استان دارند. ... بحران‌های محیط زیستی با توجه به اقلیم‌های متفاوت شمال و جنوب استان، تاثیر متفاوتی بر زندگی آن‌ها گذاشته است. زنان بلوچ سیاه که بی‌شک از ستم‌کشیده‌ترین زنان این جغرافیا هستند، نیز دسته‌ی دیگری از زنانی هستند که هرگز کسی از آن‌ها سخن نگفته است. اما برخورد مرکز با این جغرافیای متنوع سیستان و بلوچستان که ترسیم کردیم چگونه است؟ یک کلام: یک‌دست‌سازی.» [۳۲]

در حالی که این گروه فمینیستی خطرات دیگری‌ستیز جریان‌های سیاسی یک‌دست‌ساز را مورد انتقاد قرار می‌دهد، خود رویکرد مشابهی را در قبال آن‌چه «جریان مسجد مکی» می‌نامد، اتخاذ کرده است. [۳۳] دسگوهاران «جریان مسجد مکی» را به رهبران مذهبی تقلیل داده و آن را در تعارض با «جنبش زن، زندگی، آزادی» معرفی می‌کند: «این روزها تمام تحلیل‌ها و گزارش‌های تربیون‌های رسانه‌های «آلترناتیو» در شبکه‌های اجتماعی و کارشناسان حاضر در تلویزیون‌های خارج از کشور تنها بر مدار جریان مکی می‌چرخد. همگان درباره پیشینه و تعارض آن با جنبش زن، زندگی، آزادی سکوت کرده‌اند.» [۳۴] دسگوهاران با اجتناب از تمایزگذاری میان نهاد روحانیت و مبارزان نمازگزار مسجد مکی از یک سو، و عدم تمایل به معرفی نیروها و گرایش‌های مختلف مذهبی در میان علمای دینی از سوی دیگر، در اقدامی یک‌دست‌ساز، این تصور را ایجاد می‌کند که کل خیزش مسجد مکی که بیش از یک سال به طول انجامید و تنها در قیام روز ۸ مهر ۱۴۰۱، جمعه‌ی خونین زاهدان، بیش از صد کشته و ۳۵۰ زخمی داشت، خیزشی زن‌ستیز و در تقابل با خیزش ژیناست. دسگوهاران با طرح این موضوع که «جریان مسجد مکی به دلیل تناقض‌های بنیادین با خواست‌های امروز مردم و به ویژه زنان نمی‌تواند طلایه‌دار اعتراضات مردمی قلمداد شود» در هم‌دستی کامل با موضع‌گیری نخبگان مرکزگرا، خیزش مکی را که با نام قیام ماهو بلوچ نیز شناخته می‌شود، به ساختاری مرد/پدرسالار تقلیل می‌دهد که مانع پیشروی «جنبش زن، زندگی، آزادی» است.

تشکل‌های فمینیستی در بلوچستان طوری از مذهب سخن می‌گویند که گویی مذهب پیوندی ذاتی با ستم جنسیتی دارد، اما آیا خیزش بلوچستان در همراهی با خیزش ژینا و در اعتراض به تجاوز به ماهو بلوچ نبود؟ آیا زنان بلوچ با خیزش مسجد مکی همراهی نکرده‌اند [۳۵] یا به مسجد نمی‌روند؟ مگر هستی نارویی که در جمعه‌ی خونین زاهدان به قتل رسید، به همراه مادر بزرگش در مصلاهی مکی حضور نداشت؟ آیا تشکل‌های فمینیستی در بلوچستان می‌خواهند با تقلیل زیست روزمره‌ی مردم حاشیه به بنیادگرایی مذهبی - فرهنگی، و همراه با مصاحبه‌کنندگان مرکز، از مادر بزرگ هستی نارویی بپرسند: «مگر نماز جمعه جای

بچه است؟» در این صورت، باید پاسخ مادر بزرگ هستی را بشنوند: «شما که از تهران آمده‌اید به من بگویید اگر نماز جمعه جای بچه نیست، قبرستان جای بچه است؟»، «نماز برای ما شوخی و بازی نیست. بچه‌هایمان هم نماز می‌خوانند، اگر بخواهند.» [۳۶]

آیا این واقعیت که بخش بزرگی از این خیزش در مسجد و مصلاهی مکی به وقوع پیوست، نمایان‌گر این موضوع نیست که مبارزان مذهبی تلاش در پیوند زدن ستم مذهبی با ستم جنسیتی داشته‌اند و حول آن مبارزه‌ای طولانی سازمان داده‌اند؟ در شرایطی که امکان پیوند این دو ستم فراهم می‌شود، تشکل‌های فمینیستی به جای انزجار از تلاقی ستم مذهبی-جنسیتی و به جای نادیده‌انگاری یا انکار ظرفیت گفتمان مذهبی برای مبارزه علیه ستم جنسیتی با اتکا به دیدگاه ذات‌گرایانه به مذهب، باید از فرصت ایجاد شده بیش‌ترین بهره را ببرند و تلاش در تقویت بعد جنسیتی در گفتمان مذهبی کنند.

احتمالاً دسگوهاران بسیار بهتر از نگارنده واقف است که مسجد مکی مجموعه‌ای گسترده‌ای است که دارای بخش‌های مختلف آموزشی، درمانی، خدماتی و هم‌چنین شورای حل اختلاف است که به برقراری صلح میان طایفه‌های بلوچ می‌پردازد. هم‌چنین موسسه خیریه محسنین وابسته به مسجد مکی، به سیل‌زدگان بلوچستان و خانواده‌های کشته‌شدگان جمعه خونین زاهدان با جمع‌آوری کمک‌های مردمی، کمک نقدی اهدا می‌کند. [۳۷] مسجد مکی به عنوان نهاد مذهبی-خیریه‌ای از آن جهت مورد اعتماد و احترام مردم بلوچ است که نسبت به نیازهای مادی و معنوی روزمره‌ی مردم بلوچ آگاه است و تلاش در رفع آن‌ها دارد. شاید به همین دلیل است که، به گفته‌ی خود این تشکل، «کارگران، کودکان کار و جوانان سرپرست خانوار» در خیزش مسجد مکی حضور داشتند و جزو کشته‌شدگان جمعه خونین زاهدان بودند. این نهاد دارای پایگاه مردمی وسیعی است که از حضور پنج هزار نفره‌ی مردم در مراسم ختم قرآن در عید فطر قابل مشاهده است. در نتیجه، دسگوهاران نمی‌تواند صرفاً با نقد به کمک‌های خیریه‌ای مسجد مکی در وضعیتی که به علت اجرای سیاست‌های اقتصادی نئولیبرالی، فقیرسازی سیستماتیک از جمعیت بلوچ رخ داده و اقدامات خیریه‌ای امکان تداوم حیات برای آن‌ها را فراهم می‌کند، به سلب اعتماد عمومی مردم مذهبی بلوچ به این نهاد امیدوار باشد.

دسگوهاران دلایل متقنی مبنی بر سکوت روحانیون مذهبی در قبال ستم طبقاتی و جنسیتی و هم‌دستی آن‌ها با رژیم مستقر در برابر «بی‌حقوق‌سازی و چپاول دولتی» مطرح می‌کند اما خود در قبال ستم مذهبی کاملاً بی‌اعتناست. در بیانیه‌ای که در حمایت از فلسطین نوشته شده، گروه دسگوهاران این‌گونه خود را معرفی می‌کند: «دسگوهاران نیز که خود را بخشی از جنبش جنین، زند، آجویی با مختصات سرزمینی و تاریخی ملت بلوچ می‌داند، باور دارد که مبارزه‌ی ما برای برابری و حقوق ملی، اتنیکی، زبانی و جنسی/جنسیتی جدا از آرمان فلسطین برای رهایی از اشغال و استعمار نیست.» در حالی که انواع ستم

به‌درستی مطرح می‌شود، ستم مذهبی به کلی نادیده انگاشته شده و مبارزه علیه ستم مذهبی یا در مطالبات گنجانده نشده، یا وقتی از آن نام برده می‌شود، گویی اقلیت‌های سنی جزو مذهب‌های تحت ستم در نظام شیعی - فارسی مرکز‌گرای مستقر محسوب نمی‌شود. هم‌چنین، دسگوهاران با اولویت بخشیدن به ستم طبقاتی، مطالبات مذهبی را کم‌اهمیت می‌شمارد، و ناتوان از تشریح درهم‌تنیدگی ستم طبقاتی - جنسیتی - ملی و مذهبی است زیرا مذهب را صرفاً به نهاد روحانیت و شخص مولوی عبدالحمید اسماعیل زهی تقلیل داده است: «مطالبات دستگاه دین از حاکمیت در این سال‌ها همواره از جنس امور دینی بوده است. با وجود فقر فزاینده، بی‌سوادی، بیکاری، حاشیه‌نشینی و سلب مالکیت گسترده در استان، آن‌ها هرگز پیگیر و مطالبه‌گر جدی عدالت اجتماعی و اقتصادی نبوده‌اند. حتی نزدیکی و دوری آن‌ها به دولت‌های اصلاح‌طلب و اصول‌گرا همواره بر تحقق خواست آزادی‌های دینی استوار بوده است.» [۳۸]

نه تنها دسگوهاران بر ستم مذهبی چشم می‌پوشد بلکه مطالبات روحانیون را در این خصوص تحقیر و تخطئه می‌کند: «مهم‌ترین خواسته‌ی مکی تا پیش از این، داشتن مسجد اهل سنت در تهران، انتشار کتب مذهبی و انتصاب یک استاندار موردتایید ایشان بود.» [۳۹] این مطالبات مصادیقی از مبارزه علیه ستم مذهبی - ملی هستند که نه تنها نباید آن‌ها را کوچک شمرد بلکه باید با حمایت فعالانه مطرح شدن این مطالبات پیشرو را از انحصار نهاد روحانیت خارج کرد. دسگوهاران و سایر تشکلات چپ‌گرا به جای خوار شمردن چنین مطالباتی و همدستی با رژیم مستقر در تحمیل ستم بر اقلیت‌های مذهبی سنی، باید در دفاع از آن برخیزند.

بخش زیادی از محبوبیت روحانیون دینی در بلوچستان و انزوای تشکل‌های چپ نسبت مستقیمی با رویکرد جریان‌های موجود نسبت به ستم مذهبی دارد. نهاد روحانیت سنی، بر خلاف انتقاداتی که از حیث نادیده‌انگاری ستم طبقاتی و جنسیتی بر آن وارد است، بیش از هر جریان دیگری فعالانه از تخریب مسجد اهل سنت در پونک تهران به عنوان یکی از مصادیق ستم مذهبی، به حاکمیت انتقاد کرده است. بخشی از پایگاه وسیع روحانیون سنی را می‌توان در این اقدامات فعالانه علیه شکل‌های متفاوت ستم مذهبی و انفعال جریان چپ‌گرا در این باره می‌توان جست. به همین دلیل است که علمای سنی به عنوان مراجع دادخواهی از کشته‌شدگان جمعه خونین زاهدان شناخته می‌شوند و مادر خدانور لجه‌ای در کنار بسیاری دیگر از خانواده‌های کشته‌شدگان قیام، برای دادخواهی فرزندشان به مسجد مکی و مشخصاً مولوی عبدالحمید رجوع می‌کند. [۴۰]

بنا به گزارش دسگوهاران، مکتب دیوبندی، هرچند یک نیروی بنیادگرای مذهبی معرفی شده است، مطالباتی در خصوص آزادی‌های دینی، آموزش به زبان بلوچی و انتصاب مقامات بلوچ در مناصب حساس را مطرح کرده‌اند که همگی مصادیقی از مبارزه علیه ستم ملی - مذهبی است. با این حال، دسگوهاران بدین

نحو این موضوع حساس را صورت‌بندی کرده است: «با روی کار آمدن و قدرت یافتن دولت مرکزی شیعه‌ی فارس، حفظ هویت بلوچی نیز به عنوان عنصر هویت‌بخش در میان سنیان مکتب دیوبندی تقویت شد و هویت‌طلبان پیوندی عمیق با این جریان برقرار کردند.» [۴۱]

دسگوهاران با اتخاذ رویکردی مشابه نخبگان مرکزگرا، هر نوع مطالبه‌ای که در چارچوب ستم ملی-مذهبی از سوی این روحانیون دینی مطرح می‌شود، ذیل «سیاست هویت» قرار می‌دهد که اسم رمز رویکرد شبه-استعماری مرکز به حاشیه است. گویی که ستم ملی-مذهبی تا جایی قابل بازشناسی است که از سوی جریان‌های چپ سکولار مطرح شده باشد و طرح آن از سوی رهبران مذهبی به مسئله‌ای هویتی فروکاسته می‌شود. به عبارت دیگر، نزد دسگوهاران، تنها نیروهای سکولار هستند که توان طرح مطالبات پیشرو را دارند و طرح آن از سوی روحانیون اهل سنت، ارتجاعی است. لازم به یادآوری است که آیت‌الله عزالدین حسینی از روحانیون اهل سنت کرد بود که در ابتدای انقلاب ۵۷ از حق تعیین سرنوشت برای ملل تحت ستم حمایت همه‌جانبه کرد. [۴۲]

پیامدهای این منظر یک‌دست‌ساز را می‌توان در رویکرد جریان چپ‌گرای مرکز به‌خوبی مشاهده کرد. نوشته‌ای دیگر از همین نگارنده که در دفاع از پویایی‌های مذهبی-سیاسی اهل سنت بود با طرح انتقادی که در ادامه می‌آید از جانب یکی از نشریه‌های چپ‌گرا، مورد پذیرش واقع نشد [۴۳]: «البته، در مورد بخش‌های سنی‌نشین ایران وضعیت فرق می‌کند. در کردستان جریان غالب مذهبی مخالف، دیدگاه‌هایی کم‌وبیش نزدیک به اخوان المسلمین دارد اما در بلوچستان علاوه بر دیدگاه نخست متأسفانه دیدگاه طرف‌دار اسلام سیاسی هم پایگاه قابل توجه‌ای دارد که اتفاقاً از مخاطرات مهلک موجود برای جنبش‌های اجتماعی مترقی است، نه این که پتانسیل مثبت جدیدی به جنبش بدهد.» گروه دسگوهاران، با عدم تمایزگذاری میان کنش‌گران بلوچ مذهبی و نهاد روحانیت مسجد مکی در قبال تولید و ترویج مواضعی از این دست که کنش مذهبی در حاشیه را ذیل بنیادگرایی مذهبی صورت‌بندی می‌کند، مسئول است. همگن‌سازی کنش مذهبی در مسجد مکی، مهر تأییدی بر رویکرد نژادپرستانه‌ی نخبگان مرکزگرا نسبت به کنش‌های سیاسی مبارزان در پیرامون است. استفاده از عبارت «جریان مسجد مکی» نه تنها نمازگزاران سنی و روحانیون دینی را یک‌دست می‌انگارد بلکه از روحانیون سنی نیز به‌مثابه‌ی یک کل واحد صحبت می‌کند که همگی در جهت انقیاد و ارتجاع حرکت کرده‌اند. در صورتی که ضروریست نیروها، گرایش‌ها و جریان‌های متفاوت و متناقض درون روحانیت را شناسایی کرده و میان روحانیونی که از قیام ژینا و ماهو بلوچ حمایت کرده‌اند در برابر روحانیونی که همراه با دستگاه امنیتی سعی در سرکوب قیام کرده‌اند، تفاوت قائل شد و امکان اتحاد با آن‌ها را حول مواضعی مشترک ارزیابی کرد. شاید اشاره به بیانیه‌ی کمیته‌ی

ادیان و باورداشتهای کودار، به عنوان سازمان سیاسی دمکراتیک، در حمایت از علمای دینی بتواند جوانب این بحث را روشن تر کند:

«یکی از ارزش مندترین مواضع، موضع گیری علمای دینی در کردستان بود که به اقتضای اعتقاد واقعی خویش در مقابل ظلم سکوت نکرده و با درایت و دوراندیشی موضع اتخاذ نمودند. این موضع هم میهن دوستی و انسان دوستی علمای دینی کردستان را آشکار ساخت و نشان داد که اجازه نخواهند داد کسانی با گرایش های ضد مردمی نماینده ی آنها باشند و هم پشتیبانی برحقی از خواسته های خلق بود. این صف متحد عالمان دینی در پشتیبانی از مردم و دعوت به پایان دادن به ستم و صیانت از شهدا و خلق خویش موجب دل گرمی معترضان مظلوم و تمامی جامعه گردید. کمیته ی ادیان و باورداشتهای جامعه ی دمکراتیک و آزاد شرق کردستان (کودار) ضمن قدردانی از این موضع گیری که توجه افکار عمومی را نیز به ظلم و ستم موجود جلب کرده، از علمای دینی می خواهد تا هم چنان در کنار مردم خویش باقی مانده و بر موضع انسانی خویش پافشاری نمایند.» [۴۴]

اگر جریان چپ بنا به سنت مبارزاتی خود به یافتن استراتژی در جهت ایجاد اتحاد پایبند باشد، باید نسبت به تمامی شکاف هایی که در کردوکارهای دستگاه ایدئولوژیک حاکمیت از خلال عدم تبعیت و نافرمانی رخ می دهد، هشیار باشد و با بهره جستن از تغییر توزان نیروها، امکان ائتلاف با نیروهای مبارز را داشته باشد. در غیر این صورت، با صورت بندی امر سیاسی حول اصول و ایده هایی انتزاعی، از نیروهای مبارزی که در میدان عمل حاضر هستند غافل خواهد شد و هیچ گاه امکان خلق هم بستگی لازم برای تحقق انقلاب را نخواهد داشت. برای فهم انضمامی از وضعیت انضمامی، لازم است که «تخیل سیاسی» خود را درون روابط نیروهای مادی موجود پیورانیم نه در ساحتی «نرماتیو» (به تعبیر سلامت) یا ایدئال که برکنده از تنش ها و تعارضات مادی موجود است.

دیگر تشکل فمینیستی بلوچستان، تحت عنوان بلوچ زالبولانی زرمیش، جنبش زنان بلوچ، از «رواج بنیادگرایی مذهبی در میان مسلمانان اهل سنت در سیستان و بلوچستان» سخن می گوید که «حتی با وجود سرنگونی حکومت جمهوری اسلامی، دیدگاه های بنیادگرایی اسلامی در بلوچستان وجود دارد که در این صد روز اعتراضات از تاثیر و شدت آن کاسته نشده است.» [۴۵] این تشکل، با صراحت بیش تری، جمعیت مسلمان اهل سنت را دارای دیدگاه های بنیادگرایی اسلامی معرفی می کند و بدین نحو اعتراضات بلوچستان را کم اهمیت یا حتی در ضدیت با جنبشی پیشرو که احتمالاً توسط نیروهای سکولار نمایندگی می شود، معرفی می کند. در حالی که، معترضان بلوچ در مسجد مکی با سردادن شعارهایی مانند «سلطنت، ولایت، یکصد سال جنایت» و «بگوئیم براندازی مرکزگرایی، نگوییم فروپاشی کنترل شده»، «بلوچستان ۹۰ سال است که توسط بلوچ ها اداره نمی شود»، «مرگ بر ستم گر، چه شاه باشه چه رهبر»، «نه به اعدام»،

... نشان داده‌اند که نیرویی پیشرو، برابری خواه، ضدسلسله‌مراتبی هستند که مطالباتی مترقی پیرامون ستم ملی-مذهبی مطرح کرده‌اند. شاید مطالبه‌ی زیر را بتوان یکی از دمکراتیک‌ترین نمونه‌های آن نامید: «من بلوچم، کردم، ترکم، لرم، آذریم، عربم، مازنیم، ترکمنم، گیلکم، بختیاریم، تالشیم، تاتم، لکم، قشقایم، ارمنی‌ام، لاریم، آشوریم، ... زبان و حقوقم لایق احترام است / من مسلمانم، زرتشتیم، بهاییم، مسیحیم، یهودیم، خدانا باورم، دین ناباورم، ندانم‌گرام، ... دین و اعتقادم لایق احترام است.» [۴۶]

نه تنها تشکل‌های چپ‌گرا در بلوچستان بلکه هیچ نیروی چپ‌گرایی نباید چنین نیروی مبارز پیشرویی را با هم‌ارز کردن مذهب و ستم جنسیتی از خود بیگانه کند، بلکه باید با حمایت فعالانه از مبارزات‌شان بکوشد تا وجوه دیگری را به مطالبات آن‌ها بیفزاید و ستم جنسی-جنسیتی را در بر بگیرد. نیرویی که تا این حد نسبت به حقوق ملی-زبانی-دینی و عقیدتی آگاه است، یقیناً نسبت به ستم جنسی-جنسیتی نمی‌تواند بی‌اعتنا باشد.

هم‌اندیشی جمعی پیرامون برقراری پیوند میان کنش‌گری‌های متفاوت در حاشیه

گروه فمینیستی دسگوهاران و بلوچ زالبولانی زرمبش، در حالی که دیدگاه انتقادی مترقی‌ای نسبت به انواع متعدد ستم دارند، با اتخاذ رویکردی مشابه نخبگان سکولار مرکزگرا، طوری از مذهب سخن می‌گویند که گویی سکسیم و مردسالاری پیوند ذاتی با مذهب دارد و لازمه‌ی بازشناسی ستم جنسی-جنسیتی، انتقاد همه‌جانبه به مذهب و مذهبیون است. تمایلات نژادپرستانه نسبت به کنش‌گران مذهبی آگاهانه یا ناآگاهانه مطالبات مترقی جمعیت مذهبی مبارز را نادیده می‌انگارد و آن‌ها را مرتجع، عقب‌افتاده، سنتی، طایفه‌ای، خرافه‌پرست و افراطی تصور می‌کند که واجد آگاهی سیاسی نیستند. ترویج چنین تصویری از نیروهای مذهبی در پیرامون، مطالبه‌ی حق تعیین سرنوشت و ستم ملی را نیز با اتکا به چنین استدلالی نفی خواهد کرد: در جغرافیایی که غالب مبارزان آن بنیادگرایان مذهبی هستند، امکان تحقق «جامعه‌ی سکولار و مدرن» وجود ندارد، در نتیجه، قائل شدن به حق تعیین سرنوشت خود امری ارتجاعی و مهملک است.

سمیه رستم‌پور در مقاله‌ای با عنوان «تبارهای مبارزات مردم پیرامونی» به‌درستی زمان‌مندی‌های مختلف تاریخی و ناهم‌زمانی تاریخی میان مرکز و حاشیه را که تجربه‌های متمایزی را رقم می‌زند تشریح می‌کند. [۴۷] بُعد دیگری که می‌توان به این نوشته افزود، ناهم‌زمانی‌های تاریخی درون حاشیه نیز هست که اولویت‌های مبارزاتی متفاوتی برای زنان بلوچ سکولار و مردان بلوچ مذهبی رقم زده است، «چراکه به‌رغم شباهت‌های بسیاری که در مطالبات‌شان وجود دارد، آبشخورشان، خاستگاه تاریخی-اجتماعی و سیاسی متفاوتی است.» همان‌طور که مسئله‌ی ستم مذهبی در بین زنان بلوچ سکولار دچار کم‌تعینی است، مسئله‌ی ستم جنسیتی نزد مردان بلوچ مذهبی در این وضعیت قرار دارد. در نتیجه، نیاز به تلاش دوجانبه

برای تعیین بیش‌تر بخشیدن به این وجوه از ستم‌های موجود در حاشیه وجود دارد که نه از طریق انکار ستم‌های متفاوت بلکه به رسمیت‌شناسی و هم‌بستگی در جهت رفع آن حاصل خواهد شد و به شمول‌گراتر کردن و دمکراتیک‌تر کردن آن خواهد انجامید. هم زنان و هم مردان بلوچ مبارزه مشترکی علیه نظام شیعی-فارس نئولیبرال پیش می‌برند. اگر زنان بلوچ سکولار با بی‌توجهی به ستم مذهبی، بر تعمیم‌الگوی مبارزاتی خود که خاستگاه متفاوتی دارد اصرار بورزند، نیروی مبارزاتی لازم جهت تحقق خواسته‌هایش را کسب نخواهد کرد. به جای حذف، طرد و انکار انواع ستم، باید حول این مسئله اندیشید که چگونه می‌توان میان دستاوردهای تشکل‌های فمینیستی و مسجد مکی در بلوچستان پیوند برقرار کرد؟ چطور می‌توان میان مطالبات جنسیتی/جنسی-ملی-طبقاتی و سایر جنبش‌های مذهبی-ملی-طبقاتی پیوند زد؟

شاید نیروی چپ بیش از نقد به بنیادگرایی نیروهای مذهبی، نیاز دارد که به بنیادگرایی خود نیز بیاندیشد و به جای تعهد تمام‌قد به اصول و ایده‌های پیشینی خود، از ارتجاعی نامیدن کنش‌هایی که در بستر تاریخی، اجتماعی و سیاسی مختلفی رخ می‌دهند، بپرهیزد. اجتناب از مشارکت و حمایت از مبارزات و مطالباتی که حول گفتمانی مذهبی سامان یافته‌اند، نوعی «خلوص‌گرایی» است که منجر به جدا شدن از عرصه مبارزه‌ی سیاسی خواهد شد. در حالی که روحانیون سنی از ابتدای قیام به انحای مختلف تلاش در گنجاندن سوبیه‌های دیگری از ستم در مطالبات خود داشته‌اند، و ستم جنسیتی را، تحت فشار نیروهای مبارز مردمی، تا حدی به رسمیت شناخته‌اند، گروه‌ها و تشکل‌های چپ‌گرا هیچ تلاشی در جهت به رسمیت‌شناسی ستم مذهبی انجام نداده‌اند. حمایت مولانا عبدالغفار نقشبندی، امام جمعه وقت شهرستان راسک، از دختر نوجوان بلوچ، ماهو بلوچ، که مورد تجاوز سرهنگ نیروی انتظامی چابهار قرار گرفت نمونه‌ای از این دست است. مواضع مولوی عبدالحمید در مورد زنان نیز، به گفته‌ی دسگوهاران «بسیاری را شگفت‌زده کرد. او از حقوق و آزادی مدنی، تحصیل دختران و حتی حجاب گفت.» [۴۸] به اذعان دسگوهاران، مولوی عبدالحمید «پس از موج کشتار زاهدان به صف معترضان پیوست.» [۴۹]

جریان‌های مذهبی در دوران تعیین‌کننده‌ی تاریخی توان انعطاف‌پذیری بیش‌تری در جهت جلب اعتماد عمومی و «حفظ موقعیت و سرمایه‌ی اجتماعی خود» دارند، در حالی که جریان‌های چپ‌گرا با پایبندی به اصول و ایده‌هایی قدسی از آلوده شدن به عناصر یا عواملی که هم‌خوانی و تطابق همه‌جانبه با ایده‌های سکولار را دارا نیستند اجتناب می‌کنند.

اگر جریان چپ‌گرا از خیزش‌های توده‌ای که مطالبات مشترک بسیاری با آن‌ها دارد، به خاطر مطابقت نداشتن تمام و کمال با اصول پیشینی‌شان فاصله بگیرد و منتظر فرارسیدن «جنبش حقیقی» بماند، این موضع‌گیری نوعی خودکشی سیاسی است که منجر به منزوی شدن هر چه بیش‌تر آن‌ها خواهد شد. روحانیون سنی قطعاً در بسیاری موارد قابل‌انتقادند، اما آن‌ها برخی از مطالبات مهم مردمی را بیان می‌کنند

که ذیل ستم ملی- مذهبی قابل صورت‌بندی است و حول آن مبارزه‌ای مردمی در جریان است. اما تشکل‌های سکولار موجود نمی‌خواهند دستان خود را به جنبشی که سکولار نیست آلوده کنند و این خطر وجود دارد که خود را از عرصه‌ی مبارزه‌ی سیاسی مستثنا کرده و آن را به نیروهای ارتجاعی وانهند.

تلاش گروه دسگوهاران و سایر تشکل‌های فمینیستی برای به سطح آوردن دیگر جنبش‌ها و کنش‌های موجود در بلوچستان که ممکن است تحت شعاع روایت‌های غالب از کنش‌گری فمینیستی قرار بگیرد، بسیار قابل فهم و ستایش است، اما به جای حذف و طرد کنش‌گری ملی-مذهبی به منظور مرئی‌سازی کنش‌گری فمینیستی-سکولار، استراتژی درست سیاسی آن است که در جهت ایجاد هم‌بستگی و ائتلاف میان نیروهای مبارز حرکت کنند. به جای هم‌گن‌سازی مسجد مکی لازم است از نیروهای پیشرویی که در آن حضور می‌یابند حمایت فعالانه به عمل آورد و تلاش در ائتلاف با این نیروها در جهت بسط سوبیه‌های مترقی انجام دهد. چنین ائتلافی تنها در صورتی ممکن است که تشکل‌های چپ‌گرا مسئله‌ی ستم مذهبی را به رسمیت شناخته و با احترام به آزادی عقیده و مذهب از ظرفیت‌های پیشرو آن حمایت همه‌جانبه به عمل آورند.

یادداشت‌ها:

[1]. https://youtu.be/qmMERfYwCYE?si=_R3-8wytOnGMh9dE

[۲]. در دسامبر ۲۰۲۰، دولت فرانسه «تشکل علیه اسلام‌هراسی در فرانسه» (Collectif contre l'islamophobie en France)، یکی از برجسته‌ترین ان‌جی‌اوهای مسلمانان در فرانسه را منحل کرد. همچنین، یکی از بزرگترین مراکز خیریه مسلمانان به نام Barakacity را به تعطیلی کشاند.

[3]. “We Are Beginning to Spread Terror”: The State-sponsored persecution of Muslims in France, CAGE Advocacy UK Ltd, 2020

[4]. <https://www.theguardian.com/world/2016/aug/24/french-police-make-woman-remove-burkini-on-nice-beach>

[5]. <https://www.livemint.com/news/world/italys-giorgia-meloni-says-no-place-for-islam-in-europe-there-is-a-problem-of-compatibility-11702829603960.html>

[6]. <https://www.theguardian.com/world/2023/nov/24/offensive-hostile-and-unrepentant-geert-wilders-in-his-own-words>

[7].

<https://www.parlementairemonitor.nl/9353000/1/j9vvij5epmj1ey0/vk3qbowftiv2?ctx=vjrqhlepussy>

[۸]. [کمیته باورداشت‌ها و خلق‌های ک.ج.ک طی پیامی عید قربان را تبریک گفت](#) - ۲۱ اوت ۲۰۱۸

[9]. <https://t.me/aryentvfarsi/2227>

[۱۰]. شورای هم‌کاری نیروهای چپ و کمونیست در کردستان نیز با صدور [اطلاعی‌ای](#) به بیانیه ک.ج.ک انتقاد کردند.

[11]. <https://t.me/LawaniSur/585>

[۱۲]. مثلاً در جونقان (استان چهارمحال و بختیاری)، پس از قیام گرسنگان در اردیبهشت ۱۴۰۱، جمشید مختاری را نیروی لباس شخصی به قتل رساند و رویارویی ستیزه‌جویانه‌ای میان مردم و بسیجیان محلی رخ داد. پس از این اتفاق، مردم به‌طور چشم‌گیری مشارکت بسیار کم‌رنگی در مناسک مذهبی یافتند زیرا این مراسم را بسیجیان محلی سازمان‌دهی می‌کردند، در حالی که پیش از آن دسته‌ها و هیئت‌های عزاداری بزرگی در ماه محرم شکل می‌گرفت.

[13]. <https://t.me/aryentvfarsi/54307>

[14]. <https://t.me/aryentvfarsi/42144>

[15]. https://t.me/zan_j/42427

[16]. <https://t.me/SarKhatism/41036>

[17]. <https://t.me/AkhbarRouz/56547>

[18]. *Ideology: Stronghold or Paradoxical Space?*, Michel Pêcheux, Eugene W. Holland, Minnesota Review, Number 23, Fall 1984 (New Series), pp. 154-166, Published by Duke University Press

[19]. <https://t.me/AkhbarRouz/56546>

[20]. <https://t.me/AkhbarRouz/56617>

[21]. <https://www.akhbar-rooz.com/210734/1402/05/07/>

[22]. https://t.me/faraagir_E/109541

[23]. <https://t.me/aryentvfarsi/54308>

[۲۴]. درباره‌ی نظام دانش، ابراهیم توفیق، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

[25]. <https://t.me/SarKhatism/46604>

[26]. <https://t.me/SarKhatism/35680?single>

[27]. <https://t.me/SarKhatism/33053?single>

[28]. <https://t.me/SarKhatism/30305?single>

[29]. <https://t.me/SarKhatism/29451>

[30]. <https://t.me/SarKhatism/28622>

[31]. <https://www.instagram.com/p/Cy3pvz7t7rD/?igsh=NnI5NjQ1Z3hqdgGE=>

[32].

<https://www.instagram.com/p/ClRKpIRt7kn/?igsh=MWQ1ZXMyZWvhcGdwcg==>

[۳۳]. پیش از طرح انتقادات نسبت به این تشکل فمینیستی، لازم به ذکر است که نقد به هر تشکل چپ‌گرا در ایران، با توجه به محدودیت‌های گسترده علیه این دست کنش‌ها که شکلی از جرم‌انگاری از هر نوع کنش جمعی را به خود گرفته است، صرفاً در جهت ایجاد بستری برای گفت‌وگوی انتقادی و هم‌اندیشی درباره‌ی امکان‌های گسترش پایگاه مردمی آن‌هاست.

[34].

<https://www.instagram.com/p/CIHNuentw0l/?igsh=MTVuaXhzcTAyb3ZuaQ==>

[35]. <https://t.me/SarKhatism/31574>

[36].

<https://t.me/iv?url=https://www.radiozamaneh.com/768947/&rhash=0ceb6994783a68>

[37]. <https://t.me/balochcampaign/18478>

[38].

<https://www.instagram.com/p/CIHNuentw0l/?igsh=MTVuaXhzcTAyb3ZuaQ==>

[۳۹]. همان

[40]. <https://t.me/radiozamaneh/113587>

[41].

<https://www.instagram.com/p/CIHNuentw0l/?igsh=MTVuaXhzcTAyb3ZuaQ==>

[۴۲]. نشریه‌ی کار، سازمان چریک‌های فدائی خلق ایران، شماره ۲، صفحه‌ی ۳، مصاحبه با آیت‌الله حسینی.

[۴۳]. از آن‌جایی که پاسخ نشریه‌ی مورد اشاره به صورت مکاتبه‌ای خصوصی مطرح شده است از نام بردن آن خودداری می‌شود.

[۴۳]. [بیانیه کمیته ادیان و باورداشتهای کودار](#) در حمایت از علمای دینی شرق کردستان - آذر ۱۴۰۱

[44].

[45].

<https://www.instagram.com/p/Cm112Yth3y/?igsh=MXBjMmM0dzg0OTNqbA==>

[46]. <https://t.me/aryentvfarsi/34895>

[47]. <https://wp.me/p9vUft-4cm>

[48].

<https://www.instagram.com/p/CIHNuentw0l/?igsh=MTVuaXhzcTAyb3ZuaQ=>
=

[۴۹]. همان. سوران احمدی در متنی با عنوان «ریشه‌های مقاومت در بلوچستان»، هم‌صدا شدن علمای دینی با معترضان را توضیح می‌دهد:

<https://t.me/radiozamaneh/109976>

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4eu>



هم‌وونی‌ها

روایت تجربه‌ای از بازداشت توسط گشت ارشاد

۱۴ اوت ۲۰۲۴

نوشته‌ی: نسا گمنام

توضیح راوی: گزارش این تجربه را یکی دو ماه پیش نوشته بودم. نه برای انتشار. برای ثبت در آرشیو شخصی و مصون نگه‌داشتن جزییات‌اش در برابر سمباده‌ی زمان و فراموشی. اما دیدن فیلم دستگیری دو دختر نوجوان توسط گشت ارشاد در هفته‌ی گذشته، و خشم و بغض و غرور توأمانی که از تماشای آن صحنه‌ها در گلویم نشست، باعث شد به پیشنهاد رفیق عزیزم برای انتشار عمومی و به اشتراک گذاشتن تجربه‌ی خودم فکر کنم. به دلایلی که بر همه روشن است، برخی مکان‌ها، لباس‌ها، شغل‌ها یا خصوصیات چهره‌ها را تغییر داده یا حذف کرده‌ام. اما رویدادها را نه. نام واقعی «هم‌وونی»‌هایم را هم به نام شهدای قیام ژینا تغییر داده‌ام. مگر نه این‌که هر کدام از ما می‌توانست (می‌تواند) جای آن‌ها باشد؟ و یادی کوتاه هم کرده‌ام از بابا ماشالله و منیژه خانم به نیابت از همه‌ی خانواده‌های دادخواه این سال‌ها... برای تک تک

زنانی که در این تجربه هم‌راهم بودند و برای همه‌ی آن یاران دیگر نادیده، زندگی، امید، و شادی روز پیروزی و دادخواهی آرزو می‌کنم. و چه می‌ماند برای گفتن جز مقاومت که زندگی است.

یکم - پشت مرز شیشه‌ای

خسته از کار، گرم صحبت با غزاله از خیابان اصلی عبور می‌کنیم که ون گشت ارشاد و موتورهایشان را می‌بینیم. در حال پیچیدن داخل خیابان فرعی بودند و با دیدن ما توقف کردند. کاری نمی‌شود کرد، وسط خیابان هستیم. ترافیک است. وقتی از میان قاب پنجره‌ی آمبولانسی که جلوی پایمان توقف کرده است با جوان راننده چهره به چهره می‌شویم، سریع می‌گویم: «زود برو، الان میان می‌گیرنت!» چاره‌ای جز تحویل دادن لبخندی احمقانه به او ندارم. چرا از گفتن این بدیهیات بیهوده خسته نمی‌شوند؟ گویی همه چیز روی دور تند اتفاق می‌افتد. از همان وسط خیابان از لابه‌لای ماشین‌ها خیابان را به سمت پایین می‌رویم به این امید که مامورها در ترافیک بی‌خیال بشوند و بروند. صدای یکی‌شان را می‌شنوم: «خانم وایستا... وایستا می‌گم... حجابت کو...» نمی‌ایستیم. غزاله شالی را که دور گردن‌اش است می‌کشد روی سرش و من همان‌طور که به راهم ادامه می‌دهم دستم را می‌کنم داخل کیفم تا شال کذایی را پیدا کنم! وقتی دو مامور زن و یک مامور مرد درشت‌هیکل و چند موتور سوار که دو ترکه نشسته‌اند دوره‌مان می‌کنند، من تازه شال را وسط خرت و پرت‌های ته کیف پیدا کرده‌ام. آخر این کیف گنده را چرا با خودت خرکش می‌کنی زن؟ هیچ کدام چهره ندارند. نمی‌دانم ماسکی که زده‌اند بی‌چهره‌شان کرده یا عادت عجیب من که از دیدن چهره‌ی غریبه‌ها پرهیز می‌کنم. چه فرقی می‌کند؟ چشم داریم اما کوریم ما. همه کوریم. مامور چادری با لحنی که سعی می‌کند ملایم باشد می‌گوید: «خانم مگه نمی‌گیم وایسا؟! مامور نیروی انتظامی رو دنبال خودت راه انداختی توی خیابون؟» می‌خواستید دنبالم راه نیافتید! «شال نداری؟» دارم، توی کیفم است. کارت شناسایی خواست. ندارم. هم‌راهم نیست. «خانم، این رو که گفتی، من دیگه خیلی مشکوک شدم!» بلاهت است که موج می‌زند. یک لحظه از ذهنم می‌گذرد که اگر فقط اندکی ذکاوت داشته باشد قهقهه‌ی پشت این اخم تصنعی‌ام را می‌بیند. این لباس شخصی کی از ترک موتور پرید پایین و شروع کرد به فیلم گرفتن؟ (کمی بعد می‌فهمم به او می‌گویند «مستندساز!» جمهوری اسلامی و هن کلمات است. و هن مفاهیم. استاد تهی کردن واژه‌ها از هرچه انسان، از هرآن‌چه بویی از انسانیت داده باشد).

همان‌طور که شال را سرم می‌کنم، کارت ملی‌ام را به زن مامور می‌دهم: «بیا، شالم رو هم سرم کردم!»

«خب، یه دقیقه بیا این‌جا باهم صحبت کنیم...» خسته نمی‌شوید از این حربه‌های تکراری؟! بیست سال است که وقتی زنی را برای حجاب می‌گیرید همین‌ها را می‌گویید. یعنی تا به حال به ذهن چندتاشان خطور

کرده که انسان-زن موجودی است دارای حافظه و خاطره؟ می‌رویم کنار ون. «یک دقیقه سوار شو با هم حرف بزنیم.» نوار است که حرف می‌زند: «چرا سوار بشم، خب همین‌جا حرف بزنیم.» می‌دانم که مقاومت یعنی درگیری. می‌روم سوار ون سفید می‌شوم و به محض سوار شدن بوی تند نوبی می‌خورد توی صورتم، بوی پلاستیک و چسب و رزین و رنگ کالای تازه بیرون آمده از کارخانه. برای نو کردن ماشین‌های سرکوب زنان همیشه پول به قدر کافی هست! زن دیگری غیر از من داخل ماشین نیست. من اولین دشتِ امروزشان هستیم! می‌گویند باید روی صندلی‌های ردیف‌های عقب‌تر بنشینم. در ون هنوز باز است و غزاله دم در ایستاده. مامور زن می‌خواهد در را ببندد که راه بیفتند. نوار درون ذهنم می‌داند که فایده‌ای ندارد با این حال تکرار می‌کند: «تو که گفתי فقط قراره چند دقیقه صحبت کنیم، پس برای چی دارین راه می‌افتین؟» «کاری نداریم، دو دقیقه این فرم رو پر می‌کنی بعدش می‌ری.» همیشه از این‌که این‌طور با وقاحت ما را ابله فرض می‌کنند هم‌زمان حرص و خنده‌ام می‌گیرد. غزاله اصرار می‌کند: «خب برای چی می‌برینش؟» مامور قلدر مرد رو به او می‌گوید: «تو هم اولش حجاب نداشتی. دیدیم که بعدش سرت کردی. می‌خوای تو هم سوار شی؟!» می‌گویم به او چرا گیر می‌دهید، او که شال سرش بوده. مهم نیست غزاله، تو برو. مشکلی نیست... در کشویی ون که روی چهره‌ی بغض کرده‌ی غزاله بسته می‌شود همه چیز دوباره برمی‌گردد روی دور عادی.

ون که راه می‌افتد می‌توانم با آرامش و سر صبر نگاهشان کنم. مامور مرد که انگار مسئول تیم است جلو کنار راننده نشسته است و دو مامور زن چادری عقب، یکی‌شان در ردیف اول و دیگری در تک‌صندلی کنار در. همان زنی که دستگیرم کرده است و دست آخر فهمیدم درجه‌اش سروان است می‌گوید: «لطفا گوشه‌ات رو بده!»

«گوشی‌ام رو برای چی می‌خوای؟»

«خانم، داخل ماشین نیروی انتظامی منطقه‌ی نظامیه! باید گوشی‌ها رو تحویل بدید.»

تبختر توخالی و ابهت پوشالی منطقه‌ی نظامی‌اش آن قدر رقت‌آور است که با خنده گوشی را تحویل می‌دهم. دوباره همان حرف‌های تکراری: چند سالت است، سن‌ات که کم نیست! این چه طرز لباس پوشیدن است، برای چه آخر رعایت نمی‌کنید...

تنها حرفی که به ذهنم می‌رسد این است: «این چه شغل مزخرفیه که شماها دارین؟ برید یک شغل بهتر برای نون درآوردن پیدا کنین!»

آن یکی با آرامش و ادبی تصنعی می‌گوید: «هر کسی یه شغلی داره، خانم!» دختر جوان لاغراندازی است. برخلاف خانم سروان، بسیار ساده و چشم‌هایش بدون آرایش است. ابروهایش را برنداشته. سعی می‌کنم

حدس بزنم چند سال دارد. ۲۰ سال؟ حداکثر ۲۵ سال. از رفتار بقیه معلوم است درجه‌اش پایین‌ترین از همه است. حتی با وجود ماسک هم به وضوح مشخص است چقدر کلافه و معذب است.

«به هر حال، شغل تون خیلی مسخره است. گیر دادن به مردم هم شد شغل؟!»

با لحنی عصبی چیزهایی که یاد گرفته تکرار می‌کند: «خانم، قانون مملکت! باید حجاب داشته باشین. کسی که قانون رو رعایت نکنه باهاش برخورد میشه.»

«قانون تون رو هم عوض می‌کنیم. زیاد طول نمی‌کشه!»

با لحن عصبی بچه‌گانه‌ای صدایش را بالاتر می‌برد: «عوض کنید! بهتر! من هم راحت می‌شم از دست شماها!»

خیلی دوست دارم به کل کل کردن با او ادامه بدهم و بپرسم که چطور این تناقض احمقانه را با خودش حمل می‌کند و از وسط جر نمی‌خورد! اما سکوت می‌کنم... شاید چون تماشای حرص خوردنش به من هم لذتی متناقض، توام با عذاب وجدان و ترحم می‌دهد.

با این فکر که مدت زیادی ساکت مانده‌ام، با صدای بلند می‌گویم: «من رو کجا دارین می‌برین؟ من می‌خوام پیاده شم.»

جواب نمی‌دهند. بلندتر می‌گویم: «می‌گم می‌خوام پیاده شم!»

مامور مرد از جلو داد می‌زند: «خانم مگه تاکسیه که می‌خوای پیاده شی!» خنده‌ام می‌گیرد: «خب، شما داری همین‌طور می‌ری، خونه‌ی من درست در جهت برعکس مسیر شماست!»

به مامور زن جوان می‌گویند که فرم من را براساس کارت ملی‌ام پر کند. وسطش سوالاتی از من می‌پرسد. تلفن، مدرک تحصیلی، آدرس. همه را شمرده جواب می‌دهم. می‌پرسد این خیابانی که تو را داخلش دستگیر کردیم اسمش چیست (به تدریج متوجه می‌شوم اسم هیچ کدام از خیابان‌های دور و بر را نمی‌داند). در همین حال، بقیه مثل شکارچی‌ها مدام سر می‌چرخانند و دنبال شکار می‌گردند. وسط جواب دادن هستم که زن بی‌حجاب دیگری را در خیابان می‌بینند. همه غیر از مامور زن جوان می‌پزند پایین. زن شال زرد رنگی را از توی کیفش می‌کشد بیرون و سرش می‌کند. بگو مگو می‌کنند و از دور می‌بینم که مقاومت می‌کند. می‌کشندش و به زور می‌اندازندش داخل ون روی صندلی جلوی من. خانم سروان سعی می‌کند که آرامشش را حفظ کند: «بین چی کار کردی خانم؟! با ناخنات دستم رو زخمی کردی؟ چرا این‌طوری می‌کنی؟ ما که کاری باهات نداریم... کسی چسب نداره؟...»

«خب می‌خواستی وحشی‌بازی درنیاری و من رو نکشی!» چقدر نوار طلایی حاشیه‌ی ماتنوی جلو بازش به موهایش می‌آید. وقتی بلافاصله اضافه می‌کند که: «واقعاً که شغل مسخره‌ای دارین!»، سرم را برمی‌گردانم که خنده‌ی بی‌صدای من اوضاع را برای دختر سخت‌تر نکند. وقتی می‌خواهند گوش‌اش را بگیرند به من نگاهی می‌کند و می‌پرسد: «تو هم گوش‌ات رو تحویل دادی؟» برایش توضیح می‌دهند که کاری با گوش‌اش ندارند. اگر مایل است می‌تواند گوش‌اش را خاموش کند و تحویل بدهد.

خوبی فرم پر کردن داخل ون این است که از هویت و مشخصات «هم‌ونی»‌ها ایت سر در می‌آوری. از او هم کارت شناسایی می‌گیرند. اسمش مینو است. و حدود سی‌وچند سال سن دارد و مهندس کامپیوتر در یک شرکت خصوصی است. دستم را روی شانه‌اش می‌گذارم. حرص نخور. درست می‌شود، کاری نمی‌توانند بکنند. با لبخندی به پهنای صورتش می‌گوید: «فکر می‌کنن با این کارها حجاب سرمون می‌کنیم. من که فردا باز هم سرم نمی‌کنم. تو سرت می‌کنی؟!» معلوم است که نه... هم‌زمان یک لحظه از سوال پرسیدن و خواهش کردن از مامورها غافل نمی‌شود: ما را کجا می‌برید؟ کی کارمان تمام می‌شود؟ جناب سروان، ما را شب نگه می‌دارید؟ ای وای، گوش‌ام را هم که خاموش کردم، الان هم‌سرم نگران می‌شود... هم‌سرم استرسی است، اگر زنگ نزنم حالش بد می‌شود. همیشه بعد از تعطیل شدن از کار به او زنگ می‌زنم، خانه‌ی من کرج است تا برسیم خانه او دق کرده... حداقل یک لحظه گوش‌اش را بدهید زنگ بزنم و خبر بدهم... کدام پایگاه می‌رویم؟ خب برگه را بدهید تعهد بدهم و بروم... مسئول مافوق‌تان چه کسی است؟ جناب سروان، با چه کسی باید صحبت کنم... چقدر کارمان طول می‌کشد؟...

خودم را مشغول می‌کنم با تماشای خیابان و آدم‌های توی خیابان، با کله‌های عابرها یا چشم‌های توی پنجره‌ی ماشین‌های مجاور که با دیدن ون گشت و موتورهای نیروی انتظامی برمی‌گردند سوی ما و خیره می‌شوند به سیاهی پنجره. همیشه برایم جالب بوده که از پشت شیشه‌های دودی چقدر واضح می‌شود مردم را دید، بدون این‌که آن‌ها تو را ببینند؛ این پرده‌ی صلب شیشه‌ای که جذب می‌کند تمام پرتوها، فکرها، ترس‌ها و رویاها را، و با یک ضربه‌ی چکش می‌شود فرو ریختش. این جهان‌های موازی را، که خیلی هم موازی نیستند، تنها اقتدار همین دیوار شکننده از هم جدا کرده است. بیرون زندگی با همه‌ی نفرتی که با دیدن ون در چشم‌ها موج می‌زند جریان دارد. همه می‌دوند. بیرون تهران است، هیولایی که هرگز نمی‌شود به آن عادت کرد. غرق می‌شوی و انس می‌گیری اما همیشه بیگانه‌ای. مگر در نادرلحظه‌های شورمند قیام و فریاد... آن لحظه‌ی جادویی که ناگهان با بغل‌دستی‌ات یکی می‌شوی، و تهران تبدیل می‌شود به خانه...

ون دوباره می‌زند روی ترمز. زن موهای صاف و بلند زیبایی دارد که روی شانه‌هایش ریخته. او را تصور می‌کنم که امروز صبح در نور صبحگاهی جلوی آینه ایستاده و با دقت و وسواس موهایش را با اتوی مو

صاف می‌کند. مدام می‌گوید از سر کار آمده و دارد می‌رود کلاس. همان‌طور که سوار می‌شود از توی کیفیتش شال‌اش را درمی‌آورد و سرش می‌کند. اولش مدام اصرار و خواهش می‌کند که ولش کنند. اما بعد از مدتی ساکت می‌شود و تا سه چهار ساعت بعد که به پاسگاه می‌رسیم دیگر یک کلمه هم نمی‌گوید.

ون یکی از خیابان‌ها را به سمت شمال می‌رود و بعد می‌پیچد توی خیابان دیگری و به سمت غرب می‌رود. راننده‌ی ون جوانکی است تازه سر از تخم درآورده. از همان‌ها که فکر می‌کنند مرد بودن یعنی یک‌ریز چرند گفتن، و خیلی هم احساس خوش‌مزگی می‌کنند. طنین رقت‌آور احساس قدرت ناشی از لباس نظامی دون‌پایه‌اش، باعث می‌شود لودگی مردانه‌اش مشمئزکننده‌تر به نظر برسد. ته‌لهجه‌ای هم دارد که نمی‌توانم تشخیص بدهم مال کجاست. مدام سرش این‌ور و آن‌ور می‌گردد و زنان توی خیابان را مسخره می‌کند. لباس‌شان را، هیکل‌شان را، قیافه‌شان را... زنی موفرفری را «بع‌بعی» خطاب می‌کند. رو به سروان بغل‌دستی‌اش می‌گوید: «می‌دونید، این‌ها شخصیت ندارند، خانواده‌ی درست و حسابی که ندارند... این همه سال رفتن دانشگاه و مدرک گرفتن که آخرش بیان توی خیابون از این کارها بکنن...»

صدایم را بلند می‌کنم و قطار کلمات را بی‌وقفه پرتاب می‌کنم: «این جناب آقا به چه حقی داره توهین می‌کنه؟ شما که به اصطلاح مدعی هستین مامور قانونین! قانون تون هم مثل خودتونه. قانون شما یعنی توهین دیگه؟ ما رو به خاطر بی‌حجابی گرفتین، حجاب رو هم که سرمون کردیم، چه کار به مدرک تحصیلی و شغل‌مون دارید؟ این‌ها هم جرمه؟ به چه حقی به ما و به خانواده‌ی ما توهین می‌کنین؟ خجالت هم نمی‌کشین. کاملاً معلومه که بی‌شخصیت براننده‌ی کیه...»

جوانک پاسخی نمی‌دهد. دیگر متوجه شده‌ام دستور دارند ضمن تهدید و توهین، از درگیری لفظی پرهیز کنند و جو را آرام نگه دارند. دو مامور زن مدام می‌گویند: «خانم با تو نیست. منظورش که به تو نبود...» من هم چنان به حرف زدن ادامه می‌دهم: چه فرقی می‌کند، به چه حقی به آن‌ها توهین می‌کند، مگر ما را هم به همین اتهام نگرفته‌اید، لابد قبل از سوار کردن ما همین حرف‌های سخیف را راجع به ما می‌زده...

مینو سرش را برمی‌گرداند و با صدایی که به پچ‌پچ می‌ماند رو به من می‌گوید: «بابا ولش کن، این دهاتیه. از لهجه‌اش معلومه. فرهنگ دیدن زن‌های به‌روز رو نداره.»

دیگر گُر می‌گیرم. صدایم را بلندتر می‌کنم تا مطمئن شوم تا ردیف جلو شنیده می‌شود: «این حرف‌ها چیه؟ منم روستایی‌ام و تهرانی نیستم. چه ربطی داره؟ شرافت آدم به دهاتی و شهری بودن نیست... اتفاقاً مردم روستایی، مردم طبقات پایین خیلی هم شخصیت و فرهنگ دارن. شرف دارن. زحمت می‌کشن. نون بازوشون رو می‌خورن...» و زیرلب ادامه می‌دهم: «همه که مزدوری نمی‌کنن.» مینو سعی می‌کند بگوید منظورش این نبوده. دیگر گوش نمی‌دهم چه می‌گوید و باز چشم می‌دوزم به خیابان.

کمی بعد دختری ریزنقش را دوره می‌کنند. تی شرت قرمز گشاد و بلندی پوشیده و موهای مثل شبق‌اش را بالای سرش دم‌اسبی بسته. شالی همراهش ندارد سر کند. خیلی سریع بی هیچ حرف اضافه‌ای می‌آید و سوار ون می‌شود. وقتی با همراهی دو زن مامور از دور به ون نزدیک می‌شود، تازه متوجه می‌شوم چقدر کم‌سن‌وسال است. پلک که می‌زند چشم‌های سیاهش درشت‌تر به نظر می‌آید. بی خیال گوشی‌اش را تحویل می‌دهد و می‌رود ته ون ردیف آخر می‌نشیند. اسمش سارینا است. خیلی تلگرافی و با کم‌ترین واژه‌های ممکن به سوال‌هایشان پاسخ می‌دهد. می‌گوید کارت شناسایی ندارد. و بعد سکوت می‌کند. هنوز چند صد متری نرفته‌ایم که جوانک راننده از جلو داد می‌زند: «گوشی کدوم‌تونه که داره زنگ می‌خوره؟ همین که قابش راه‌راهه...» صدای سارینا را از پشت سرم می‌شنوم که می‌گوید مال اوست. صدای نخراشیده‌ی جناب راننده‌ی خوش‌مزه دوباره بلند می‌شود که: «کیه داره زنگ می‌زنه بهت؟ آنتن مخابرات کیه؟!» کمی مکث می‌کند و بعد انگار کشف مهمی کرده باشد از توی آینه به سارینا نگاهی می‌اندازد و می‌گوید: «مامانته؟!» با شنیدن شیطنت صدای سارینا که کشف او را تایید می‌کند، نمی‌توانم جلوی خنده‌ام را بگیرم. دمت گرم دخترک! این‌ها چطور قرار است حریف شماها بشوند؟ یکی از دخترها به او می‌گوید بهتر است از فرصت استفاده کند و تلفنش را جواب بدهد. سارینا کوچک‌ترین تمایلی به پاسخ دادن به تلفن نشان نمی‌دهد. فقط خیلی کوتاه زیر لب می‌گوید: «مشکلی نیست. مامانم طفلک دیگه عادت داره.» نگاهی به ساعت می‌اندازم. یک ساعت و نیم است توی ون هستم و با این مزدورها خیابان‌ها را گز می‌کنم. دیگر از روال کاری‌شان سر در آورده‌ام. دو تا سه موتور ون را همراهی می‌کنند، در حال حرکت، دست‌جمعی چشم می‌گردانند. این سمت خیابان، آن سمت خیابان. فرقی نمی‌کند خیابان یک طرفه باشد یا دو طرفه، هر جا لازم باشد راه را می‌برند. اگر زنی را ببینند که روسری همراهش نیست، ون می‌زند روی ترمز. موتورها زن را دوره می‌کنند. ماموران زن به همراه مامور مرد سرتیم‌شان بلافاصله از ون می‌پزند پایین. گروهی می‌روند سراغ زن و دستگیرش می‌کنند. اگر زنی را ببینند که حجاب ندارد اما شال یا روسری دور گردنش است، از همان داخل ون فریاد می‌زنند و تهدید می‌کنند روسری را سرش کند. اگر بلافاصله اطاعت کند، به راهشان ادامه می‌دهند. اما اگر سرش نکند برای دستگیری‌اش اقدام می‌کنند. در صورتی که زنی از سوار شدن ممانعت کند، از ضرب و شتم ابایی ندارند. خودشان درگیری را آغاز نمی‌کنند، اما اگر درگیر بشوی پاسخ‌شان بی‌رحمانه است. زن‌ها نقش پلیس خوب و مودب را بازی می‌کنند و ماموران مرد و موتورسوارها نقش پلیس بد. محدوده‌ی کاروان‌شان از چند خیابان تجاوز نمی‌کند، تا به حال چندین و چند بار از این خیابان‌ها رد شده‌ایم. ظاهراً دستور دارند همین محدوده‌ی کوچک را پوشش دهند.

بعد از سارینا دو نفر دیگر را هم سوار کرده‌اند. یکی‌شان که کنار من نشسته، دختر جوانی است که کلاه آفتابی به سر دارد. کت سفیدی پوشیده. رفتار لات‌منشانه‌ی جوان‌های امروزی و تکه‌کلام‌های باحالی دارد.

موقعی که دستگیرش کردند موهایش از زیر کلاه تا نزدیک کمرش ریخته بود. حالا موهایش را جمع کرده و داخل کلاه فرو کرده است. حتی یک خال موهایش هم دیگر پیدا نیست! اما مامورها می‌گویند کلاه حجاب محسوب نمی‌شود! دخترک می‌گوید اسم‌اش حدیث است. از حرف‌های جسته و گریخته‌اش می‌فهمم منشی یک موسسه‌ی کوچک است و داشته می‌رفته سر کار. نمی‌دانم راست می‌گوید یا نه، چون ساعت نزدیک به ۶ عصر است. اما مدام می‌گوید اجازه بدهند به محل کارش زنگ بزند. چون اگر دیر کند به مادرش زنگ می‌زنند و نگران می‌شود. مشخص است نمی‌خواهد به هیچ‌وجه کسی به خانواده‌اش تلفن کند. قلبم درد می‌گیرد. جنگیدن در چند جبهه باید خیلی سخت‌تر باشد. اما با این حال، بی‌خیالی و طنزی که در رفتارش هست نشان می‌دهد که می‌داند در چنین موقعیت‌های چه باید بکند. نباید ۲۶ یا ۲۷ سال بیش‌تر داشته باشد اما گرگ بالان دیده است. او هم می‌گوید که کارت شناسایی ندارد و در جواب دادن به پرسش‌های مربوط به مشخصاتش با تعلق جواب می‌دهد.

دختر دیگری که تازه سوارش کرده‌اند، در حال گریه است. مدام می‌پرسد چقدر کارش طول می‌کند. کاپشنی مشکی پوشیده که کلاه بسیار بزرگی دارد. بعد از سوار شدن، کلاه کاپشن را روی سرش کشیده. خواهش می‌کند اجازه دهند پیاده شود. با صدایی لرزان به ماموران زن جوان توضیح می‌دهد که پرستار یک پیرزن ناتوان است و باید برود شیفت را از پرستار روز تحویل بگیرد. می‌گوید این زن اگر تنها باشد ممکن است به خودش آسیب بزند: «اگر آسیب بزنه شما مسئولیتش رو قبول می‌کنین؟» ماموران زن به او آب می‌دهند و سعی می‌کنند آرام‌اش کنند. می‌گویند کمی بگذرد گوشی را می‌دهند زنگ بزند و به خانواده‌ی بیمارش اطلاع بدهد. دختر اصرار می‌کند نمی‌شود، خانواده‌ی بیمارش نمی‌توانند بیایند: «خب چرا نمی‌گید چقدر طول می‌کشه؟» در همین حین که یکی دو نفر از ما با دختر پرستار همراه شده‌ایم و شروع کرده‌ایم به اصرار که او را پیاده‌اش کنند یا دست‌کم جوابش را درست بدهند، ون در ترافیک عصرگاهی خیابان متوقف می‌شود. جناب خوش‌مزه دستش را می‌گذارد روی بوق. مامورها هم‌چنان در حال دادن جواب‌های سربالا و نامفهوم به خانم پرستار هستند که ناگهان مرد جوانی محکم با دو دست می‌کوبد روی شیشه‌ی کناری ون: «آقا یک دقیقه وایستا، می‌گم یک دقیقه وایستا!» و همان‌طور که فریاد می‌زند خودش را با یک جهش پرت می‌کند جلوی ون و دست‌هایش را باز می‌کند و می‌گذارد روی کاپوت! و ما را هم همراه با خودش پرت می‌کند وسط یک فیلم کوتاه ابرقهرمانی. جوانک که معلوم است چندان دعوا بلد نیست با صدایی معصوم اما عصبی بلند بلند یک جمله را تکرار می‌کند: «نمی‌ذارم برید، برای چه می‌برینش؟» دختر پرستار، که حالا دیگر نیم‌خیز ایستاده است، از پنجره شروع می‌کند به التماس و گریه: «زانیار، چیزی نیست. برو. ای وای... تو رو خدا بهش بگید مشکلی نیست... من باهاتون میام کلانتری. تورو خدا بهش بگید...» مامورهای مرد می‌ریزند، با کتک مرد جوان را می‌خوابانند روی زمین و دست‌بند

به دست می‌اندازندش توی ماشین پلیس پشتی که نمی‌دانم کی و کجا به کاروان ما پیوسته است. همه‌ی ما بهت‌زده تماشا می‌کنیم. خانم سروان رو به دختر پرستار می‌گوید: «چه نسبتی باهات داره؟» دخترک در میان بغض می‌گوید: «همکارمه.»

خانم سروان که بدجوری در نقش خواهر دل‌سوز فرو رفته می‌گوید: «آخه این چه کاریه؟ مگه ما چی کار باهات داریم؟ کسی تو رو اذیت کرده مگه؟... بین چی کار کرد... بین‌ها، بی‌خود مردم جمع شدن، و جو رو الکی ملتهب کرد... این جوری که براش بد میشه...»

آقای خوش‌مزه از توی آینه‌نگاهی می‌اندازد و می‌گوید: «واویلا، این دیگه کارش تمومه، باید بره دادگاه. زندان رو شاخشه.» آخ که کاش می‌شد تو یکی را تا ابد انداخت توی زندان، لعنتی!

زن مامور دون‌پایه، که معلوم است دلش بدجوری سوخته، سعی می‌کند دخترک را آرام کند. زیرلب به او می‌گوید: «نگران نباش، الکی می‌گه، چیزی نمی‌شه. آزادش می‌کنند...»

مینو که کنار زن پرستار نشسته است آرام پشتش را می‌مالد. هر کدام از ما به نوبت جمله‌هایی بی‌معنی برای آرام کردن او می‌گوییم. با ملایمت می‌زنم روی شانه‌اش و سعی می‌کنم مجابش کنم کمی با ما حرف بزند. می‌گوییم: «نگران نباش. ولش می‌کنن... این‌ها هیچ‌کاری هم با نسبت شما با هم ندارن. بی‌خود می‌خوان تو رو حرص بدن. توجه نکن به بهشون.» اما از چشم‌های زن پرستار می‌شود خواند که از همه چیز و همه کس منزجر است. نه فقط از مامورها، از همه‌ی ما. علاقه‌ای به هم‌صحبتی با هیچ‌کدام از ما ندارد. با خودم فکر می‌کنم که برای او ما تنها بخشی از موقعیت ناخوشایندی هستیم که در آن گیر افتاده است. او هیچ چیز مشترکی بین خودش و ما نمی‌بیند، جز همین ون و تحقیری که تجربه می‌کند. دلم می‌گیرد. اون نمی‌خواهد هم‌دست و شریک‌جرم ما باشد... غرق در این فکرها هستم که صدای حدیث را از صدلی کناری خودم می‌شنوم که با همان لحن داش‌مشتی‌وارش رو به دختر پرستار می‌گوید: «ولی خداییش این رو بگیر! پسر خوبی! این روزها پسرهای با‌معرفت و پای کار کم پیدا میشن!»

در یک آن، چنان غافل‌گیرانه از تراژدی به کمدی نقل‌مکان کرده‌ایم که دیگر نمی‌شود جلوی خنده را گرفت! چشمان دختر پرستار گرد می‌شود. از هجوم هم‌زمان خشم و تعجب نمی‌داند چه باید بگوید. خودش را به نشیندن می‌زند.

حدیث رو به من می‌گوید: «والله بد می‌گم؟ در همچین موقعیت‌هاییه که آدم طرف خودش رو می‌شناسه...» مگر می‌شود به این چهره‌ی طنز لبخند نزد؟ و بعد دوباره سرم را برمی‌گردانم سمت پنجره.

چند دقیقه‌ای در یک تقاطع توقف می‌کنیم. راننده موتور ماشین را خاموش می‌کند. گویا مرکز هماهنگی‌شان این جاست. سرتیم مرد و خانم سروان پیاده شده‌اند و با دیگر ماموران گرم صحبت‌اند. گویا می‌خواهند تکلیف مرد جوان را مشخص کنند. مامور زن دون‌پایه و مدام کلافه از پنجره به همکارانش در بیرون می‌گوید که چند برگ فرم برایش جور کنند. فرم‌هایش تمام شده! «جناب سروان، هم فرم تکی و هم فرم شطرنجی کم داریم!» فرم شطرنجی؟ تصورش را بکن وسط فرم، موجوداتی نامرئی در حال شطرنج بازی کردن هستند! سرم را تکان می‌دهم تا موجودات نامرئی را بیرون بریزم. منظورش یک فرم جدولی است لابد. مامور زن هم‌چنان با نگاهی مستاصل به بیرون چشم دوخته تا دستی از غیب به او فرم برساند. یعنی شیفت‌شان را که شروع کرده‌اند حتی به اندازه‌ی تعداد ظرفیت ون که ۸ تا ۱۰ نفر است هم فرم با خودشان برنداشته‌اند. «طرح نور» از تمام منافذش نور وارد می‌شود!

مینو از فرصت استفاده می‌کند. مدتی است در تلاش است تا از مامور زن جوان حرف بکشد که مسئول‌شان چه کسی است، به کدام پایگاه می‌برندمان، و اگر تلفن‌اش را بخواهد با چه کسی باید حرف بزند. او هم در جواب فقط تکرار می‌کند: «من مسئول نیستم. به خدا من کاره‌ای نیستم. معلوم نیست... جناب سروان باید بگه.»

مینو می‌پرسد: «جناب سروان کدومه؟»

مامور زن به جایی نامشخص در بیرون اشاره می‌کند و می‌گوید: «اونه.»

انگشت اشاره‌اش به سمت مرد لباس‌شخصی جوانی است که از بقیه نزدیک‌تر به ون ایستاده، و تازه از ترک یکی از موتورها پیاده شده است. اگر بیرون می‌دیدمش هرگز گمان نمی‌کردم مامور باشد! شلوار تنگ جین روشنی پوشیده، با یک تی‌شرت تنگ، و رویش یک سویشرت نازک. هیکلی ورزشکاری دارد و موهای طلایی‌اش را آلمانی زده. دو طرف شقیقه‌هایش را ماشین کرده و طره‌ی موهای صافش روی پیشانی‌اش ریخته.

مینو در کمال ناباوری او را صدا می‌زند و از نو برایش توضیح می‌دهد که همسرش خیلی مضطرب می‌شود و حتما باید به او زنگ بزند. و خواهش می‌کند اجازه بدهد تلفنش را چند دقیقه پس بدهند. جوانک با حالت رئیس‌منشانه‌ای در حال گوش دادن به اوست که حدیث تکه‌ای می‌پرانند! جوانک نگاهی خشمگینانه به حدیث می‌اندازد و صدایش را بلند می‌کند: «چی گفتی؟! تلفن همه رو هم پس بدیم، تلفن تو یکی رو نمی‌دیم! تو یکی مهمون مایی امشب.» بعد رو به راننده و مامور مردی که دورتر ایستاده می‌گوید: «این یکی امشب باید بره بازداشتگاه!» و بعد راهش را می‌کشد و می‌رود! خوش‌مزه‌خان که انگار ابهت‌اش

خدشه‌دار شده، از پشت فرمان چشم‌غره‌ای می‌رود و زیرلب رو به همکارش می‌گوید: «همین‌مون مونده که جوجه‌بسیجی‌ها برای ما تعیین تکلیف کنن! این‌ها هم برای ما آدم شدن! برو بابا...»

عجب، بسیجی‌های امروزی با تیپ‌های «دخترکُش» توی خیابان‌ها چرخ می‌زنند و زنان و دختران را به صراط مستقیم هدایت می‌کنند! چه چیز این جوانک فرصت‌طلب ارزشی را با آن پاسدار یا بسیجی دهه‌ی ۶۰ که روسری را با پونز به پیشانی مادران‌مان نصب می‌کرد پیوند می‌زند، جز مقاومت پابرجای ما در برابر «یا روسری یا توسری»‌شان؟! ... باز فکرها و خاطره‌ها را می‌تارنم و رو به مینو می‌گویم: «بابا، این که معلومه کاره‌ای نیست! برای چی به این‌ها هی التماس می‌کنی؟»

مینو با بغض می‌گوید: «به خدا همسرم خیلی حالش بد می‌شه...» و بعد با خنده اضافه می‌کند: «خب بذار ببینم آخه کجا می‌خوان ببرنمون...»

«تو تا ما رو به پاسگاه نرسونی ول کن نیستی! دخترجون خب شاید ولمون کردند...»

یه جورهایی از مینو خوشم می‌آید، با این که هیچ چیزمان به هم نمی‌آید! از همه‌ی روش‌هایی که به ذهن‌اش می‌رسد استفاده می‌کند. حالا هم بعد از این که از التماس کردن ناامید شده، دارد سعی می‌کند جوری که مامورهای دیگر متوجه نشوند، دخترک مامور را به حرف بگیرد! این چه شغلی است... برای چه خودت را درگیر این کارها کردی... تو آخر چرا قاطی این‌ها شدی... دخترک هم انگار دنبال فرصتی است که خودش را پیش ما تبرئه و توجیه کند، راست یا دورغ، سربسته برایش توضیح می‌دهد که کارش این نیست. او را برای کارورزی فرستاده‌اند. و دارد به این فکر می‌کند که کلاً از این کار بیاید بیرون، چون دیگر در توانش نیست... با بازگشت مامورها صحبت‌شان نصفه می‌ماند. کاروان دوباره راه می‌افتد تا باز چرخ بزیم در خیابان‌های پرترافیک تهران.

خورشید پشت ساختمان‌ها پایین می‌رود. کم‌کم دستم آمده تا ون را پر نکنند به پایگاه بر نمی‌گردند. چون مدام از هم می‌پرسند چند نفر را گرفته‌ایم و هی ما را می‌شمارند! لامصب‌ها، مگر تک‌سلولی هستیم که مدام تکثیر بشویم؟! مینو بالاخره با کمی گریه و ناله موفق می‌شود گوشی تلفن را بگیرد و به همسرش زنگ بزند. قبل از این که گوشی را به او بدهند اتمام حجت می‌کنند چیز بی‌ربطی نگوید و فقط اطلاع بدهد.

حدیث هم بعد از مدتی خانم سروان را راضی می‌کند گوشی‌اش را بدهند. تلفن می‌کند اما به کسی که پشت تلفن است، چیزی از دستگیر شدنش نمی‌گوید. فقط می‌گوید نمی‌تواند امروز بیاید و بعد که می‌فهمد مادرش زنگ زده حسابی پکر می‌شود.

مامورها بالاخره باهم توافق می‌کنند برگردند سمت پایگاه. خانم سروان رو به مینو می‌گوید: «خانم به خاطر شما داریم زودتر می‌ریم‌ها! فقط به خاطر شما که کارت زودتر راه بیفته می‌ریم این پایگاه که نزدیک‌تره.» عجب، منت هم سر ما می‌گذارند! با وقاحت دارند وانمود می‌کنند ما ارباب رجوع هستیم و آن‌ها کارمندان متعهدی که می‌خواهند کار ما را زودتر راه بیندازند.

در مسیر، یک بار دیگر می‌زنند روی ترمز و این بار دختر جوانی را که روسری هم دور گردنش است بدون بگومگو سوار می‌کنند. گویا تنگی وقت باعث شده پروتکل‌شان را عوض کنند! باید ون را هرچه زودتر پرکنند. خسته شده‌اند! دخترک با لبخندی به پهنای صورتش سوار می‌شود. همه خندان برایش جا باز می‌کنیم. کاملاً بی‌خیال است و بیش‌تر انگار خنده‌اش گرفته که او را با این سر و وضع «مناسب» چرا گرفته‌اند! مطمئنم دارد با خودش فکر می‌کند که چه چیزهای باحالی می‌تواند برای دوستانش تعریف کند. تمام اجزای چهره‌اش، به ویژه چشم‌های خدانش، بی‌اندازه مرا به یاد مونا، خواهر دوست صمیمی‌ام می‌اندازد. سال‌هاست او را ندیده‌ام. اما تصور این که با مونا هم‌ون شده‌ام حس خوشایندی دارد. طفلک مونا، اگر از آن سر دنیا بداند که الان کنار من نشسته، حتماً تعجب می‌کند!

هنوز ون راه نیفتاده که پیرمرد لرزانی از پیاده‌رو مامورها را صدا می‌کند. مفصل‌های ملتهب دست‌هایش میله‌ی پیاده‌رو را محکم گرفته است: «آخه مگه چی کار کرده که این جور گرفتین‌اش؟ چرا دست از سر زن و دختر مردم بر نمی‌دارید؟ خدا رو خوش نیاید. شما مگه وجدان ندارید؟ مگه جنایت کرده آخه؟...»

مامورها از پنجره‌ی ون در سکوت به او نگاه می‌کنند و چیزی نمی‌گویند. عابران دیگر بدون این که متوقف بشوند به این گفت‌وگو نگاه می‌کنند و رد می‌شوند. در نهایت مامور مرد به گفتن این جمله اکتفا می‌کند: «پدر جان، برو دنبال کارت.» و ون دوباره راه می‌افتد. هم‌زاد مونا می‌گوید که کارت ملی ندارد. اما عکس کارت ملی‌اش را توی گوشی‌اش دارد. و اگر گوشی را پس بدهند عکسش را نشان‌شان می‌دهد که بتوانند مشخصاتش را ثبت کنند. آفرین به هوش‌ات دختر!

جناب راننده گویا دوباره یادش آمده که مدتی است لودگی نکرده و باز شروع می‌کند به توهین به زن‌های توی خیابان. و من دوباره شروع می‌کنم به اعتراض، و زن‌های مامور دوباره شروع می‌کنند به آرام کردن من که خانم شما چرا به خودت می‌گیری! و من برایشان از حق و حقوق متهم می‌گویم. این که ما جرمی مرتکب نشده‌ایم. اما اگر قتل هم کسی مرتکب شده باشد این مردک حق ندارد هنگام بازداشت به او توهین کند. خدایا عجب سیرکی!

دیگر هوا رو به تاریکی است که ون ارشاد دشتِ آخرش را سوار می‌کند. دختری با مانتوی کوتاه سبز و شالی هم‌رنگش مانتواش. او هم شال دور گردنش است. اما به تشر ماموران وقعی نمی‌گذارد. از همان دور

فریاد می‌زند: «برو گم شو! آشغال» یا چیزی شبیه این. ون محکم می‌زند روی ترمز و ما همه پرت می‌شویم جلو. «به مامور قانون توهین می‌کنی؟ الان میام نشون می‌دهم بهت که توهین یعنی چی.» درگیر می‌شوند، دخترک از خودش دفاع می‌کند و سرانجام و با ضرب‌وشتم می‌اندازندش توی ون. اما او هم با لبخندی سرافرازانه وارد ون می‌شود و هنگام ورود با صدای بلند می‌گوید: «سلام بچه‌ها!»

به او می‌گویند برود ته ون و بنشیند. خانم سروان بازوی‌اش را که گویا درد گرفته می‌مالد. جناب راننده با لحن مومنانه‌ی مضحکی می‌گوید: «همه‌ی این‌ها جهاد در راه خداست... هی... خدا خودش ثواب کارهای ما رو در نظر می‌گیره.»

خانم سروان به لحن آسمانی او توجهی نمی‌کند و می‌گوید: «الان داغیم. شب بریم خونه تازه کبودی‌ها و کوفتگی‌هاش معلوم میشه!»

راننده‌ی لوده انگار که خودش هم می‌داند طنین ملکوتی با شخصت‌اش هیچ تناسبی ندارد، رو به مامور مرد بغل دستی‌اش می‌گوید: «توی پایگاه گزارش کن، خسارت ضربه به ماشین رو ازش بگیرن!»

مامور سرتیم می‌گوید: «آره، خسارت به اموال دولتی جرمه! خانم با تو هستم ها!! تا قرون آخر رو ازت می‌گیریم!»

گویا بیش‌تر نگران خط و خشی که دختر آخری با لگدپرانی‌اش به ون نوی‌شان انداخته هستند تا حلول نور معنویت! دخترک که نام‌اش نیکاست اعتنایی نمی‌کند.

یک بار دیگر ما را می‌شمارند. ۸ تا. «خب دیگه می‌تونیم بریم پایگاه.» گویا بالاخره ظرفیت‌شان تکمیل شده! اما مامور زن جوان هنوز مستاصل می‌گوید که فرم به تعداد کافی برای همه ندارد!

دوم - اربابان منگنه

ون جلوی پاسگاه می‌ایستد. جلوی در پاسگاه شلوغ است. میان آدم‌هایی که احتمالاً بستگان دستگیرشده‌ها هستند چهره‌ی خندان رضا را می‌بینم که به شیشه‌ی سیاه ون خیره شده است. لابد غزاله به او خبر داده. اما از کجا فهمیده که باید بیاید این‌جا؟ می‌دانم که مرا نمی‌بیند اما نمی‌توانم به او لبخند نزنم. ون هنوز در حال پارک کردن است که خانم سروان در کشویی را نیمه‌باز می‌کند. در همین حین زن ریزنقش میان‌سالی که لباس ساده‌ای به تن دارد سرش را از همان لای در نیمه‌باز می‌آورد داخل و بلند می‌پرسد: «سارینا شهیدی این جاست؟» سارینا از میان همه‌ها از ته ون می‌گوید: «مامان، مامان من این‌جام.» صدایش در

میان بگومگوی خانم سروان و مادر سارینا گم می‌شود: «خانم برای چی می‌ای تو؟! نمی‌تونی همین‌جوری بیای داخل ماشین نیروی انتظامی! ای بابا یه کم صبر کن الان پیاده می‌شن.»

مادر سارینا که صدای دخترش را نشنیده است با همان لبخند شیطنت‌بار سارینا روی لبانش می‌گوید: «من که کاری با شما ندارم. فقط می‌خوام بدونم دخترم توی این ون هست یا نه.»

خانم سروان در را روی چهره‌ی مادر سارینا می‌بندد. «این خانم مامان کدوم شماست؟ سارینا شهیدی داریم این‌جا؟»

بعد رو به سارینا که دستش را بلند کرده می‌گوید: «پس چرا وقتی صدات زد جوابش رو ندادی؟»

«من که گفتم این‌جا! شما اجازه دادی من حرف بزنم؟»

خانم سروان لحظه‌ای در صورت سارینا خیره می‌ماند و یک‌باره انگار متوجه‌ی نکته‌ای شده، چهره‌اش شبیه یک علامت سوال بزرگ می‌شود: «تو که گوشه‌ات رو تحویل داده بودی... تماس هم که نگرفتی، مامانت از کجا فهمیده تو رو می‌آریم این‌جا؟!... با اپل واچت تماس گرفتی؟»

سارینا با لبخندی که دیگر معلوم است از مادرش به ارث برده می‌گوید: «به خدا خودم هم پشمام ریخته!» خانم سروان نمی‌داند چطور اخم‌اش را حفظ کند. بی‌خود نیست اسم مادرت را گذاشته‌ای آنتن مخابرات، سارینا جان! دم خودت و مادرت گرم... کاش می‌شد جفت‌تان را ماچ کنم!

خانم سروان و مامور زن دون‌پایه هم‌چنان درگیر پر کردن فرم شطرنجی هستند و با اعتراض ما که چرا نمی‌گذارید بعداً شطرنج‌تان را بازی کنید، بالاخره اجازه می‌دهند پیاده شویم! مرز شیشه‌ای ذوب می‌شود و بوی خنک شامگاهی می‌پیچد توی دماغم. رضا از دور برایم دست تکان می‌دهد، کم مانده یک علامت پیروزی هم نشان بدهد!

هیاهویی برپاست. ماموران درست نمی‌دانند چه می‌کنند، عجله دارند زودتر ما را تحویل بدهند و بروند خانه. هم‌زمان با هم با صدای بلند حرف می‌زنند، لیست را چک می‌کنند و سرانجام ما را به سمت در هدایت می‌کنند تا وارد پاسگاه بشویم. پاگرد کوچک ورودی درواقع اتاقی با عرض بسیار کم است که نیمی از آن را هم یک میز بزرگ اشغال کرده. در این یک‌وجوب‌جا غیر از ما هشت نفر، و دو مامور زن و یک مامور مردِ ونِ «ما»، دختران و زنان دیگری هم هستند که با ون‌های دیگری آمده‌اند. جا برای ایستادن حتی نیست. همه با هم بلندبلند حرف می‌زنند و صدا به صدا نمی‌رسد. مامور زن دون‌پایه فهرست اسامی و مشخصات ما را به مامور پشت کانتور می‌دهد و روی گوشی‌های هر کدام برچسب شماره‌ای می‌زند و به او تحویل می‌دهد. آن مامور هم از روی فرم با نام و نام خانوادگی و شماره‌ی ملی، افراد را کنترل و در

کامپیوتر چیزی را وارد می‌کند. هنوز نوبت من نشده که ناگهان فریاد مامور پشت کانترا بلند می‌شود: «مشخصات اشتباه به مامور قانون می‌دی؟! حالا حالی‌ات می‌کنیم! وقتی شب این‌جا موندی می‌فهمی مشخصات دروغ دادن یعنی چی...» خطابش به حدیث است! خانم سروان که دیگر از نقش مامور مهربان خارج شده، نزدیک است از استیصال بزند زیر گریه. لابد فکر می‌کرده به همین راحتی از دست ما خلاص می‌شود و می‌رود خانه پی‌کار و زندگی‌اش. با صدای بلندی به حدیث می‌گوید: «خجالت نمی‌کشی خانم?... برای چی اطلاعات غلط می‌دین... حالا باید از نو این جدول مشخصات جمعی رو پرکنیم. خط که نمی‌شه زد! مگه ما مسخره‌ی شما هستیم!?!...»

در گرگ و میش غروب از در شیشه‌ی کوچکی که رو به حیاط پاسگاه باز می‌شود، سرباز وظیفه‌ای دیده می‌شود که به ما و این هیاهوی پوچ چشم دوخته. کنار دیوار ایستاده و تفنگش را از این دوش به آن دوش می‌اندازد و بی‌صدا آه می‌کشد. گلدان‌های روی پله‌های پاسگاه و چهره‌ی غم‌گرفته‌ی او زیر هاله‌ی نورهای خاکستری و سبز، با هیاهوی داخل راهرویی که ما در آن هستیم تضادی غریب و جادویی دارد. انگار که او واقعاً آن‌جا نیست. گویی من به صفحه‌ی تلویزیونی کوچک که بی‌صدا در حال پخش تصویر است خیره شده‌ام و هر آن، کسی می‌تواند با فشار یک دکمه، او را در آن طرف این قاب شیشه‌ای خاموش و از صفحه‌ی روزگار محو کند... ناگهان کسی با سرعت از پله‌ها پایین می‌آید از کنار سرباز رد می‌شود و در را باز می‌کند، می‌آید داخل و جادو ناپدید می‌شود.

یکه‌بدوی ما و مامورها بعد از حدود یک ربع بالاخره تمام می‌شود و ما هم یکی یکی از در جادویی رد می‌شویم. وقتی با سرباز چشم در چشم می‌شوم لبخندی می‌زنم. نای خندیدن ندارد... به ما می‌گویند از پله‌ها بالا برویم و منتظر بمانیم تا صدایمان بزنند.

در سالن طبقه‌ی بالا روی ردیف صندلی‌هایی که به زمین پیچ شده می‌نشینیم. چندین مامور مرد در گوشه‌ای از سالن ایستاده‌اند و با هم گپ می‌زنند. همه لباس شخصی‌اند. یکی‌شان که او را جناب سرهنگ صدا می‌زنند لباس هاس شیکی به تن دارد. هیچ چیزش به مامور نیروی انتظامی نمی‌ماند جز هیزی چندش‌آور نگاهش و توهین‌های گاه‌بی‌گاهش به زنان و دختران. رو به سارینا که در گوشه‌ای ایستاده می‌گوید: «این چه وضعیه؟! کی تو رو این طوری راه داده توی پاسگاه؟! روسری‌ات کو؟» خنده‌مان می‌گیرد. این که مدام خودشان را به خیریت می‌زنند در نوع خودش یک مورد پژوهشی قابل بررسی است. انگار خودمان سرمان را انداخته‌ایم پایین و آمده‌ایم داخل پاسگاه! زیر لب غر می‌زنم: «خب به همین دلیل گرفتین‌اش!!» جناب خوش‌تیپ دوباره تشر می‌زند: «زنگ بزن برات لباس مناسب بیارن!» سارینا در جواب می‌گوید: «تلفن‌ام رو گرفته‌ان. چطور زنگ بزنم؟» «با من یکه‌بدو نکن! تا روسری و مانتو نیاری خونه بی‌خونه!» بعد دوباره گفت‌وگو و پیچ‌پیچ با همکارانش را از سر می‌گیرد.

از مامورهای ون ما خبری نیست. دو مامور جوان لباس شخصی با تیپ‌های امروزی به سراغ ما می‌آیند و با لحنی طلب‌کار از ما می‌پرسند مامورهای مسئول شما کجا هستند. خانه‌تان خراب! ما از کجا بدانیم!! (گویا خدایگان منطقه‌ی نظامی ون یادشان رفته مراحل اداری تحویل دادن ما را درست و کامل انجام بدهند). با دیدن چهره‌ی بی‌خیال و خندان دو سه نفر از ما، بیش‌تر حرص‌شان می‌گیرد. در همین حین مامور زن جوان ون ما از در وارد می‌شود. دو مامور مرد او را به باد سرزنش می‌گیرند که این‌ها بدون تحویل دادن مدارک چطور آمده‌اند طبقه‌ی بالا، و مسئول تیم‌تان کجاست. آن بیچاره هم مدام می‌گوید که جناب سروان می‌بایست مدارک را تحویل می‌داده. بعد از مدتی معلوم می‌شود که مستندساز ما هم گم شده! از حرف‌هایشان می‌فهمم مستندساز باید فیلم و عکس‌ها را تحویل بدهد و بریزد روی کامپیوتر تا یکی از عکس‌هایی را که از ما حین ارتکاب «جرم» گرفته‌اند پرینت رنگی بگیرند و ضمیمه‌ی پرونده‌مان کنند. یکی از ماموران لباس شخصی سرانجام به ما می‌گوید برگردیم پایین. ما هم در میان اعتراض و خنده و مسخره‌بازی و غرولند یکی یکی از پله‌ها برمی‌گردیم پایین، از کنار سرباز غمگین رد می‌شویم و برمی‌گردیم داخل پاگرد ورودی سر جای اولمان! مامورهای جوان با هم بگومگو می‌کنند و دست آخر به ما می‌گویند برویم بیرون. در باز می‌شود و ما دوباره توی کوچه هستیم! خانواده‌ها دور ما جمع می‌شوند. هنوز سلام و علیکم با رضا تمام نشده که مامور سرتیم ون ما، بیرون در می‌بیندمان! از تعجب و خشم چشم‌هایش چهارتا شده: «شما چرا اومدید بیرون؟!» از این مضحک‌تر نمی‌شود! نیکا بلند به حاضران می‌گوید: «اوسکل تا حالا ندیده بودید؟ بفرمایید خود ما! اوسکل‌ها در خدمت شما!!!» مامور مرد تند تند می‌گوید: «برید تو! برگردید تو!!» بعد با عصبانیت می‌کوبد به در فلزی. در را باز می‌کنند و بعد از چند جمله داد و بی‌داد، ما برمی‌گردیم داخل. روز از نو روزی از نو!

این بار در حیاط، کنار سرباز جوان ما را نگه می‌دارند. ماموران از پنجره‌ی طبقه‌ی بالا در حال دید زدن ما هستند. صدای جناب سرهنگ خوش‌تیپ از بالا بلند می‌شود: «خانم روسری‌ات رو بذار سرت، مگه با تو نیستم؟! امشب این‌جا می‌مونی‌ها! گفته باشم!» مینو که حواسش نبوده شال از سرش افتاده، آرام شال زرد را می‌کشد روی سرش و با لحن مودبانه‌ای که کمی هم چاپلوسی چاشنی‌اش کرده می‌گوید: «چشم، چشم جناب سروان.» و بعد زیر لب می‌گوید: «مرتیکه‌ی هیز...» یکی از دخترها با پوزخند می‌گوید: «کثافت، چشم‌اش تو رو گرفته.» یکی دیگر می‌گوید: «آره، فعلاً روی تو یکی کلید کرده!» سرباز بیچاره هاج و واج ما را نگاه می‌کند.

فرصت کوتاهی است که کمی با هم گپ بزنیم، هرکس از تجربه‌اش یا از شنیده‌هایش می‌گوید. اغلب می‌گویند که تعهد می‌گیرند و ولمان می‌کنند. سارینا که گویا در فرصت کوتاهی که ما را به بیرون از پاسگاه هل دادند موفق شده از مادرش لباس «مناسب» بگیرد و حالا مانتوی گشادی بر تن و شال بر سر

دارد، توضیح می‌دهد که بار چندم‌اش است که به خاطر بی‌حجابی دستگیر شده و هر بار همین مراحل را طی کرده. پس بگو چرا این قدر خون سرد است! با این که زیر سن قانونی است دفعه‌ی آخر به گرفتن تعهد راضی نشده‌اند و فرستاده‌اندش دادگاه. همه می‌خواهیم بدانیم که در دادگاه چه گذشته. با همان لحن بی‌خیالش می‌گوید: «هیچی، قاضی اولش سه میلیون تومن جریمه برام نوشت. من هم برگشتم بهش گفتم: یعنی به قیافه‌ی من میاد سه میلیون پول داشته باشم؟! اون هم تخفیف داد و یک میلیون نوشت!» مینو می‌گوید: «زیر سن قانونی نباید اصلاً می‌فرستادنت دادگاه.» یکی از دخترها از سارینا می‌پرسد: «ولی توی ون وقتی ازت پرسیدن که بار اول‌اته که دستگیر شدی گفتی آره. یعنی توی سابقه ثبت نمی‌شه؟» سارینا می‌گوید: «فکر نکنم... فعلاً که کسی چیزی نفهمیده...» چقدر به تو افتخار می‌کنم دختر جان! او کم‌سن‌سال‌ترین ماست اما از همه کارکشته‌تر است. می‌داند کجا چه باید بگوید. کجا سکوت کند. و چه کند زودتر خلاص بشود، اما هرگز کوتاه نیاید.

بعد از مدتی دوباره برمی‌گردیم بالا، روی همان نیمکت پیچ‌شده به زمین. هم‌زاد مونا سمت راستم و مینو سمت چپم نشسته است. گویا بالاخره جناب مستندساز گم‌شده را پیدا کرده‌اند. چون یکی یکی اسامی را صدا می‌کنند. به مامورها گفتیم که اول کار دختر پرستار را که هنوز مستاصل، اما آرام‌تر از قبل، از این اتاق به آن اتاق می‌رود راه بیاندازند. خانم پرستار هم‌چنان فاصله‌اش را با ما حفظ می‌کند و به هیچ وجه با بقیه هم‌کلام نمی‌شود. سرانجام خانم سروان که دوباره سر و کله‌اش پیدا شده، پادرمیانی می‌کند که زودتر کار او را راه بیاندازند. خوش‌بختانه خبری از مرد جوان هم‌راه خانم پرستار نیست. از آرامش پرستار حدس می‌زنم که احتمالاً جایی میانه‌ی راه پیاده‌اش کرده‌اند که بیش‌تر از این دردسر به پا نشود. کاش همین‌طور باشد...

سالن دیگر خلوت شده است. دو به دو در حال صحبت هستیم که دختری با مانتو و روسری تیره از یکی از اتاق‌ها بیرون می‌آید و از یکی از مامورهای هیز سراغ سرویس بهداشتی را می‌گیرد. از دختران ون دیگری است. عشوهِ محوی هم در رفتارش هست. معلوم است تازه آرایشش را پاک کرده و بیهوده می‌کوشد حجابش خیلی خیلی کامل باشد. دختر تا چشمش به ما می‌افتد با خوش‌رویی تمام می‌گوید: «عه سلام بچه‌ها، سلام، سلام...» تک تک ما هم جوابش را خیلی گرم می‌دهیم. هم‌زاد مونا متعجب از من می‌پرسد: «می‌شناسین‌اش؟!» من با خنده می‌گویم: «نه! نمی‌شناسیم. اما این‌جا همه با هم آشناسیم!» دختر جوان از دست‌شویی بیرون می‌آید و با دوستش که لباس و حجاب «مناسبی» دارد زیرلبی مشغول صحبت می‌شود. متحیرم که او را دیگر چرا گرفته‌اند. از تویخ‌ها و تهدیدهای ماموران و جواب‌های سربالای او می‌فهمم که تنها به این علت دستگیر شده که هنگامی که دوستان بی‌حجابش را دستگیر می‌کرده‌اند

مانع سوار کردن آنها به ون شده و با مامورها درگیر شده است. چشمانش قرمز است. زمزمه‌ی او را می‌شنوم که به دوست‌اش می‌گوید: «فقط امشب بریم بیرون از این‌جا... دارم سعی می‌کنم یه کم دیگه توهین‌هاشون رو تحمل کنم. الانه که بزخم زیر گریه... نمی‌خوام جلوی این آشغال‌ها گریه کنم...» خوش‌بختانه هنوز حرف‌اش تمام نشده که صدایشان می‌زنند بروند تو. نیکا که کارش تمام شده از اتاق می‌آید بیرون و با ما خداحافظی می‌کند. ظاهراً از همه تعهد می‌گیرند و بعد آزادشان می‌کنند. نیکا برای ما روی هوا بوس می‌فرستد و یواش می‌گوید: «همه‌تون رو دوست دارم! یه روز خوب میاد! مطمئن باشین!» و با همان لبخند سرفراز هنگام سوار شدنش به ون از پله‌ها می‌رود پایین... کاش جناب راننده‌ی لوده این‌جا بود که از او می‌پرسیدیم پس خسارت ماشین‌اش چه شد! بعد از نیکا، هم‌ونی‌های ما یکی پس از دیگری می‌روند داخل و با تعهد آزاد می‌شوند. حتی حدیث که مشخصات قلبی داده. اما هنوز اسم من و مینو را صدا زده‌اند.

مینو سرش را می‌آورد نزدیک گوش من و می‌گوید: «بین، اون حرف‌هایی که توی ون زدم... منظورم چیز دیگری بود... یعنی امیدوارم بد برداشت نکرده باشی.» حس می‌کنم می‌خواهد سر صحبت را باز کند. من هم با حوصله گوش می‌دهم، به این که مادر خودش هم اهل روستاست. و منظورش این نبوده که هر کس اهل تهران نیست یا شهرستانی و روستایی است بی‌فرهنگ و مزدور است. اما فکر می‌کند آدم اگر سر سفره‌ی پدر و مادر بزرگ شده باشد، نمی‌آید مزدوری بکند. این که اغلب کسانی که این کارها را می‌کنند، از اقشار ضعیف هستند. این که با برخی از همین مردم مناطق محروم سر و کار داشته که حاضرند برای یک لقمه نان بیش‌تر سر تو را هم ببرند... نمی‌خواهد بگوید همه این‌طورند اما خیلی‌هاشان گداصفت و عقده‌ای هستند و برای پول حاضرند هر کاری بکنند... می‌گذارم حرف‌اش را کامل بزند. بعد می‌پرسم یعنی می‌خواهد بگوید عاملان و آمران رژیم و مزدوران‌شان که خون مردم را این‌طور در شیشه کرده‌اند، پابره‌های عقده‌ای هستند؟! این میلیاردرها که پولشان از پارو بالا می‌رود و همه به قدرت وصل هستند، مزدور و بی‌شرف نیستند؟ می‌گوییم با او موافق نیستیم. عقده‌ای یعنی چه؟ مردم طبقات پایین، مردم به‌حاشیه‌رانده‌شده، مگر چه می‌خواهند جز حق داشتن یک زندگی عادلانه و شرافت‌مندانه؟ این حق هر کسی است. حق من، حق تو، و حق همه. شاید تو درست بگویی و خیلی از این مزدورهای دون‌پایه رژیم از قشرهای پایین جامعه باشند. فقر و نیاز مالی و عدم آگاهی می‌تواند باعث شود به راحتی دنباله‌رو و پیاده‌نظام کسانی بشوند که این وضع را برایشان رقم زده‌اند. نظام از همین‌ها برای خودش سرباز اجیر می‌کند، شست‌وشوی مغزی‌شان می‌دهد. آن‌ها را از بدیهی‌ترین امکانات برای رشد فردی و فرهنگی محروم می‌کند... این سفره‌ی پدر و مادر که تو می‌گویی کجاست؟ من و تو هم اگر تمام عمر جان بکنیم ولی بچه‌مان گرسنه باشد شاید جور دیگری رفتار کنیم. سعی می‌کنم به زبان ساده و سریع برایش توضیح

بدهم که من ارتباطی بین بی‌شرفی و فقر یا غیرمرکز نشین بودن نمی‌بینم. اتفاقاً اگر کسی بتواند تغییری ایجاد کند همین‌ها می‌توانند. مگر نه این که اغلب دستگیرشدگان و کشته‌شده‌های قیام‌زینا از طبقات پایین بودند؟ مگر در تمام شهرها و روستاهای کوچک و بزرگ مردم در این سال‌ها اعتراض نکرده‌اند؟ همان شهرهایی که ما حتی اسمشان را هم نمی‌دانستیم... این همه پول‌دار مزدور که محروم هم نیستند پس مشکلشان چیست؟ مگر غیر از این است که منفعت دارند؟ بعد برایش می‌گویم که تجربه‌ی من درست برعکس اوست. در مناطق دوردست و حاشیه هر بار با آدم‌های شریفی برخورد کرده‌ام که کافی است کوچک‌ترین محبتی از تو ببیند تا هزار برابر برایت جبران کنند. آدم‌هایی که اگر کوچک‌ترین چیزی دارند بی‌هیچ چشم‌داشت با تو سهیم می‌شوند... خودبرتربینی مرکز نشین‌ها را ندارند. آدم‌هایی که خیلی بیش‌تر از تهرانی‌ها مقاومت کرده‌اند و می‌کنند و هزینه می‌دهند... بعد برایش از تجربه‌ی بازداشت فرزند دوستم در جریان جنبش زینا در زندان اوین می‌گویم، که چطور همان‌ها که تو لات و چاقوکش و لمپن‌های پایین شهری می‌خوانی‌شان، وقتی فهمیدند که پسر دوستم دانشجوی جوانی است که به جرم سیاسی دستگیر شده همه جا هوایش را داشتند، معرفت را در حق‌اش تمام کردند و مراقبش بودند...

برق چشم‌های مینو و شوق و امیدی که از شنیدن این حرف‌ها در نگاه‌اش هست، و جمله‌هایی که گاه در تایید من می‌گوید، آدم را دل‌گرم و هم‌زمان حسرت‌زده می‌کند. بعد از کمی سکوت می‌گوید با من موافق است، آن‌هایی که چیزی برای از دست دادن ندارند حاضرند بیش‌ترین هزینه را بدهند و می‌دهند. با خودم فکر می‌کنم افسوس که این همه از هم دور مانده‌ایم. این طور تک‌افتاده و گسسته شده‌ایم. آخ که اگر اندک فرصتی برای گفت‌وگو و کنش جمعی داشتیم شاید این قدر راحت تسلیم پوچ‌ترین و غیرانسانی‌ترین گفتمان‌ها نمی‌شدیم. این طور لهیده و سرکوب نمی‌شدیم، ناچار نبودیم به‌تنهایی بجنگیم و هر بار از اول شروع کنیم. هنوز گرم صحبت‌ایم که اسم مینو را صدا می‌زنند.

از ون ما دیگر کسی نمانده. غیر از من، تنها یک دختر کم سن و سال با مانتوی پوشیده و شال بلند در انتهای نیمکت نشسته است. فقط روی زانوی‌های شلوار جین گشادش دو چاک بزرگ هست که زانوهایش از زیر آن پیداست. یک مامور زن جوان و دون‌پایه (درست مثل مامور جوان ون ما) هم‌راه اوست، روبه‌روی‌اش ایستاده است و سعی می‌کند آرام‌اش کند. دخترک یک‌ریز بی‌صدا اشک می‌ریزد. می‌لرزد و دست‌هایش را مدام به هم فشار می‌دهد. می‌روم کنارش می‌نشینم. دستم را می‌گذارم دور شانه‌اش، محکم بغلش می‌کنم، پشتش را می‌مالم. مدام به او می‌گویم چیزی نیست... طوری نشده... نگران نباشد... ما همه کنارش هستیم... الان کارش تمام می‌شود و می‌رود خانه... اما او فقط می‌لرزد و اشک می‌ریزد. از او می‌پرسم آیا می‌خواهد برایش آب بیاورم؟ اما او فقط سرش را به نشانه‌ی نه تکان می‌دهد. از آن دختران آفتاب‌مهتاب‌ندیده است که تا به حال پایش به این جور جاها باز نشده. از این موقعیت بی‌نهایت شوکه

شده. می‌پرسم نگران واکنش خانواده‌اش است؟ او باز هم فقط سرش را تکان می‌دهد که نه، و قطره‌های درشت اشک می‌ریزد روی گونه‌هایش. حرف‌های من هیچ سودی برای آرام کردن او ندارد. آیا بعدها دختر بچه‌ها در کتاب‌های تاریخ می‌خوانند که دخترانی را به جرم چاک روی زانوی شلوار بازداشت می‌کردند؟ چه کسی چنین جنونی را باور می‌کند؟ هنوز در حال گفتن حرف‌های بیهوده به او هستم که بالاخره نام مرا صدا می‌زنند.

وارد اتاق خیلی کوچکی می‌شوم که در آن زن ماموری پشت میز نشسته. بدون این که به من نگاه کند فرمی می‌دهد که پر کنم و مشخصاتم را بنویسم. عکس پرینت شده‌ی جناب مستندساز را نشانم می‌دهد و از من می‌خواهد تایید کنم عکس خود من است. عکس عجیبی است. عکسی بسیار شلوغ. پر از عناصر مزاحم. عکس را درست لحظه‌ای گرفته که شالم را از کیفم بیرون کشیده‌ام. عکس را تمام قد گرفته است، میان انبوهی از ماشین‌ها، بین دو زن مامور ایستاده‌ام، تنها بخش کوچکی از نیم‌رخم پیداست. «بله خودم هستم!» و سوسه‌ی مضحکی در سرم می‌چرخد که کاش می‌توانستم یک نسخه از این عکس را داشته باشم. و سوسه را به زحمت قورت می‌دهم. مامور زن از من می‌پرسد که آیا سابقه‌ی جراحی یا بیماری خاصی دارم یا نه. اگر بله، ذکر کنم و زیرش امضا کنم. عجب، بعد از قتل ژینا دستورالعمل‌های جدیدی اختراع کرده‌اند! نگران‌اند که ما روی دست‌شان بمیریم! در پایان از من می‌خواهد که تابلوی وایت‌بردی را که با دست‌خطی بد مشخصاتم را رویش نوشته در دست بگیرم، و با موبایل از روبه‌رو و از پهلو از من عکس می‌گیرد. سعی می‌کنم لبخندی عظیم بزنم که عرض صورتم را بپوشاند. شاید سال‌هاست در هیچ عکس خانوادگی یا دوستانه چنین لبخندی نزده‌ام. بعد می‌گویم بروم دوباره در راهرو منتظر باشم تا صدایم بزنند.

دیگر حوصله‌ام واقعاً سررفته است. دخترک آفتاب‌مهتاب‌ندیده هم‌چنان در سکوت به پهنای صورت اشک می‌ریزد. می‌روم روبه‌روی‌اش می‌ایستم و سعی می‌کنم با آرام‌ترین و در عین حال مستحکم‌ترین لحنی که بلام با او حرف بزنم اما حتی به نظر خودم هم حرف‌هایم بی‌معنی است: «آخه چرا جلوی این‌ها گریه می‌کنی عزیزم؟ طوری نشده... نگران نباش، هیچ اتفاق نمی‌افته... این‌ها می‌خوان ضعف و بدبختی ما رو ببینند. از دیدن گریه‌ی من و تو لذت می‌برن... ما که نباید بگذاریم از دیدن ضعف ما کیف کنند...» مامور زن دون‌پایه که ناگهان به خودش آمده، می‌پرد به من: «خانم، برو عقب. به شما چه ربطی داره؟ شما حق نداری با متهم حرف بزنی! برو عقب بهت می‌گم!»

«عجب، حق ندارم حرف بزنم؟ قانون جدیدتونه؟!»

«به شما ربطی نداره!» بعد رو به دخترک که اشکش با شدت بیش‌تری سرازیر شده می‌گوید:

«دارم بهت می‌گم گریه نکن! دستور می‌دم بهت که گریه نکنی!»

خدایا... این مامورها چرا یکی از آن یکی رقت‌انگیزترند؟ نمی‌دانم بخندم یا ناراحت بشوم. پادشاهان فرم‌های شطرنجی دستور می‌دهند که گریه نکنید! محدوده‌ی قدرت این مامور دون‌پایه تا آن جاست که می‌تواند به دخترکی هم‌سن‌وسال خودش امر کند که گریه را متوقف کند و بعد زل بزند به چهره‌ی دخترک که از تلاش برای کنترل گریه منقبض شده. مانده‌ام به دل‌داری بیهوده‌ی دخترک ادامه بدهم یا نه، که دوباره اسمم را صدا می‌زنند.

این بار به اتاقی وسیع با یک میز بزرگ در وسطش هدایتیم می‌کنند که دو مامور جوان — آن‌ها هم لباس شخصی بر تن دارند — در دو انتهایش نشسته‌اند. یکی پشت کامپیوتر نشسته و کارهای ثبت و... را انجام می‌دهد و دیگری پرونده‌ها را تکمیل می‌کند. کنار زنی هم‌سن و سال خودم روی صندلی می‌نشینم و چشم می‌دوزم به چند دختر که جلوتر از من در حال رسیدگی به کارهایشان هستند. سعی می‌کنم سر دریاورم که مراحل کارشان چیست. ماموری که پرونده‌ها را تکمیل می‌کند بسیار مودبانه و متین با زن‌ها صحبت می‌کند. او امروز اولین نفری است که حس می‌کنم لحن دل‌سوزانه‌اش رنگ و بوی تصنع ندارد. ریزنقش است. دخترها اول پیش او می‌روند، فرم‌های مشخصات را با راهنمایی او پر می‌کنند، بعد با فرم می‌روند نزد ماموری که پشت کامپیوتر نشسته است. او مشخصات‌شان را برای هزارمین بار می‌گیرد و وارد کامپیوتر می‌کند. سپس برگه‌ای شامل چند سوال به آن‌ها می‌دهد که تکمیل و امضا کنند، و دوباره آن‌ها را نزد مامور ریزنقش می‌فرستد. ریزنقش هم دست‌آخر جمله‌ای مبنی بر این که «متعهد می‌شوم دیگر از این غلط‌ها نکنم» به آن‌ها دیکته می‌کند و پس از گرفتن امضا و اثر انگشت، مدرک شناسایی و گوشی‌شان را تحویل می‌دهد و با گفتن «برو، به سلامت» و «موفق باشی» آن‌ها را مرخص می‌کند.

هنوز نوبت من نشده که دو مامور دیگر وارد اتاق می‌شوند. برعکس مامورانی که تا این‌جا دیده‌ام این دو تیپ رایج لباس شخصی‌های حزب الهی را دارند. پیراهن مردانه‌ی یقه آخوندی روی شلوار گشاد پارچه‌ای، صندل مردانه و جوراب، مدل موی مذهبی و البته ریش نامرتب! یکی‌شان نگاهی غضب‌آلود به من می‌اندازد، می‌رود می‌نشیند پشت میز روبه‌روی جناب ریزنقش و به من می‌گوید بلند شوم و بایستم. می‌ایستم و زل می‌زنم توی چشم‌هاش. سر تا پایم را برانداز می‌کند و می‌گوید: «این چه وضع لباس پوشیدنه؟»

«لباس پوشیدن من چه ایرادی داره؟»

«چه ایرادی داره؟! با بلوز و شلوار اومدی بیرون خانم! مانتوت کو؟»

جوابی نمی‌دهم.

«ازدواج کردی؟»

«چه ربطی به موضوع داره؟!»

«می گم متاهلی یا مجرد؟»

«متاهل.»

«یعنی صبح که میای بیرون شوهرت بهت نمی گه این چه وضع بیرون اومدن از خونه است؟»

«معلومه که نمی گه.»

«بنازم به غیرت شوهرت!»

«اتفاقا من هم می نازم به همسرم!»

چند ثانیه خیره نگاهم می کند و با غیظ می گوید: «بیا این جا.»

می روم و می ایستم کنارش. بدون این که سرش را از روی کاغذ بردارد، شروع می کند به پرسیدن و یادداشت

کردن مشخصاتم: «نام؟... نام خانوادگی؟ ... شماره ملی؟ ... محل و تاریخ تولد؟... فرزند؟...»

«ماشالله و منیژه.»

انگار نشنیده است: «ماشالله چی؟!»

«و منیژه. اسم مادرمه.» نام مادرم را تا جایی که ممکن است شمرده و هجابندی شده تلفظ می کنم که

شیرفهم بشود.

لابد پیش خودش فکر می کند اگر سرش را بلند کند و مثل میرغضبها چند لحظه ای زل بزند به من،

خیلی ترسناک می شود: «چی می گی؟! می گم نام پدر!»

«نگفتین نام پدر. پرسیدین فرزند چه کسی هستیم... من رو دو نفر به دنیا آورده ان. ماشالله و منیژه.»

«حالا تکلیفت معلوم میشه!... این برگه رو بیر اون جا پیش اون آقا.»

می روم سراغ مامور پشت کامپیوتر. دوباره از نو مشخصاتم را می پرسد! بعد برگه ی سوالات را جلویم

می گذارد.

آدرس و محل زندگی، مدرک تحصیلی و... در میان چند سوال با ربط و بی‌ربط، این سوال از همه مسخره‌تر است: «قصد و هدف خود را از کشف حجاب و بی‌حجابی بنویسید.» چقدر ابلهانه! لابد انتظار دارند بنویسیم قصد و هدفمان تضعیف نظام اسلامی و مردسالاری است!

از مامور که سرش توی کامپیوتر است می‌پرسم: «الان من دقیقاً این‌جا چی باید بنویسیم؟!»

بدون این که نگاهم کند می‌گوید: «خب بنویس قصد و هدفت چیه دیگه!»

«من هیچ قصد و هدف خاصی از انتخاب پوشش‌ام ندارم.»

«همین رو بنویس!»

من هم با خط خوش می‌نویسم: اینجانب هیچ قصد و هدفی از نوع پوشش خود ندارم! و زیرش را امضا می‌کنم و انگشت می‌زنم. جوانک برگه را می‌گیرد و می‌گوید فعلاً روی صندلی آن گوشه‌ی اتاق بنشینم. مامور حزب‌اللهی در حال پرسیدن مشخصات آن زن دیگر است که با من وارد شده. نامش حنا است. باید کمی بیش از چهل سال سن داشته باشد. مردک به لباس او هم گیر می‌دهد و می‌گوید کوتاه است. زن هم با بی‌خیالی در حالی که ارتفاع کتاش را که تا زیر باسنش می‌رسد نشان می‌دهد می‌گوید: «لباس من کوتاهه؟ این کجاش کوتاهه آقا؟»

«مانتو نداری خانم. این که مانتو نیست! بگو برات مانتو بیارن که بذارم بری!»

«من تنها زندگی می‌کنم. کسی نیست برای من مانتو بیاره.»

مردک جواب نمی‌دهد. حنا چشم غره‌ای می‌رود و برمی‌گردد کنار من می‌نشیند. لبخندی به من می‌زند و سرش را تکان می‌دهد که: «چه گیری کردیم با این‌ها...»

بعد سرش را نزدیک گوشم می‌کند و زیر لب ادای مامور حزب‌اللهی را در می‌آورد: «شوهرت چرا صبح بهت نمی‌گه این چه وضعیه داری می‌ری بیرون؟! نُچ نُچ نُچ...»

از این که با وجود گرد خستگی کار روزانه که در صورتش هویدا است، طنز تلخش را به کار می‌گیرد تا حال و هوای هردومان را کمی عوض کند، شادی شکرینی توی سینه‌ام می‌جوشد. مردک حزب‌اللهی اما با شکر میانه‌ای ندارد! هم‌چنان که سرش روی برگه‌هاست دوباره تشر می‌زند: «تو هم زنگ بزن بگو شوهرت برات مانتو بیاره. با این وضع نمی‌تونی بری.»

سعی می‌کنم هم‌چنان لحن خون‌سردم را حفظ کنم: «اولاً مثل این که یادتون رفته که تلفن‌ام رو خودتون گرفتین. ثانیاً همسر من الان پشت در پاسگاه منتظره. دو ساعت طول کشیده توی این ترافیک لعنتی بره

خونه، دو ساعت هم طول کشیده دوباره این همه راه رو برگرده بیاد این جا. الان هم این وقت شب سه ساعت طول می کشه بره خونه، تا بخواد برگرده فردا صبح میشه! من بهش زنگ نمی زنم برام مانتو بپاره. لباسم هم هیچ ایرادی نداره...»

مردک حزب الهی باز هم جواب نمی دهد. در همین حین که مامور ریزنقش می خواهد با ایما و اشاره حالی ام می کند که با حزب الهی یکه بدو نکنم، دختر آفتاب مهتاب ندیده با چشمان خیس از اشک وارد می شود. مامور زن جوان هم هم چنان در نقش دایه ی دروغین او را همراهی می کند. دخترک همان طور لرزان و مضطرب مراحل را طی می کند. به وضوح هویداست که ریزنقش نمی تواند دل سوزی اش را پنهان کند و در حالی که با گفتن جملاتی سعی می کند او را آرام کند، خیلی سریع به کارهای پرونده ی او رسیدگی می کند. و هنوز چند دقیقه نگذشته که ریزنقش به دخترک می گوید متن تعهد کذایی را امضا کند و برود: «دیدنی بی خود نگران بودی؟ الان می ری خونه...» دخترک در حال خروج از در است که ناگهان مردک حزب الهی چشمش به شلوار او می افتد: «این چه وضعیه؟ کجا؟! با این وضعیت که نمی تونه بره! باید براش شلوار مناسب بیارن.»

سیل اشک از نو جاری می شود. ریزنقش به وضوح آچمز شده است. طوری وانمود می کند که قبلاً متوجه چاک شلوار دخترک نشده است. مشخص است که مردک حزب الهی درجه ی بالاتری دارد و روی حرفش نمی شود حرف زد. ریزنقش با دیدن دخترک که خشک اش زده می گوید: «ای بابا... حاج آقا، الان درستش می کنم. بیا این جا، بیا این جا...» و در زیر نگاه بهت زده ی ما با یک دستگاه منگنه شروع می کند به دوخت زدن زانوی شلوار دخترک. هیکل لرزان دختر روی زانوهایش خم شده، با یک دست پارچه ی شلوارش را نگه داشته است تا برایش منگنه کنند و برای اولین بار صدای هق هق گریه اش را می شود شنید که با کلیک کلیک منگنه قاطی شده است. وقتی صدای حزب الهی دیگری که در گوشه ای از سالن روی صندلی لم داده در گوشم می پیچد که با تمسخر می گوید «آره.. خوب منگنه پیچش کن بره!» سرم داغ می شود. مردک هرهر می خندد. دایه ی دروغین هم پخی می زند زیر خنده...

خودم هم از صدای بلندم متعجب می شوم: «یعنی الان واقعاً داری بهش می خندی؟ خجالت نمی کشین؟ دخترک داره این جور مثل ابر بهار گریه می کنه و شماها مسخره اش می کنید؟! ذره ای شرم و شرف ندارین؟» دایه خنده اش را قورت می دهد.

مردک صدایش را می اندازد توی سرش: «تو خفه شووو! به تو چه ربطی داره؟! تو چه کاره شی؟»

«خفه نمی شم. ربط داره. هم نوعم کنارم داره گریه می کنه، نمی تونم ساکت باشم.»

دو حزب‌الهی با هم دم می‌گیرند و من هم به نوبت جواب می‌دهم:

«هم‌نوع هم‌نوع! شما اگه نگران هم‌نوع‌ات هستی این همه فقیر تو خیابون هست برو به اون‌ها کمک کن!»

«مطمئن باش به موقع اگه از دستم بریاد به اون‌ها هم کمک می‌کنم. بیش‌تر از امثال شماها.»

«این‌جا که می‌رسن یادشون می‌آد دایه‌ی عزیزتر از مادر بشن.»

«چه ربطی به دایه عزیزتر از مادر داره؟ شما به اصطلاح پلیس مملکت، داری مسخره‌اش می‌کنی و کرکر می‌خندی. شرم هم نمی‌کنی. انتظار داری هیچی نگیم؟»

«ساکت باش خانم. ساکت باش... به شما ارتباطی نداره.»

دخترک را تماشا می‌کنم که از در بیرون می‌رود... ریزنقش دوباره با اشاره به من می‌گوید آرام باشم. چند دقیقه‌ای در سکوت می‌گذرد. بعد مسئول حزب‌الهی صدایم می‌کند: «این‌هایی که می‌گم بنویس.»

او نشسته می‌خواند و من همان‌طور که ایستاده کنار او روی کاغذ خم شده‌ام می‌نویسم:

اینجانب... به شماره ملی... فرزندان... متعهد می‌شوم در تاریخ... به شعبه‌ی ... دادگاه کیفری تهران مراجعه نمایم...

دست از نوشتن برمی‌دارم. «از همه تعهد گرفتین و آزادشون کردین، چرا من یکی باید برم دادگاه؟»

«اول جمله رو تکمیل کن!»

«من اولین باره که دستگیر شده‌ام. طبق قانون خودتون، بار اول فقط باید تعهد بگیرین. در صورت تکرار می‌تونین بفرستین دادگاه...»

مردک گُر می‌گیرد: «قانون، قانون! کدوم قانون همچین چیزی گفته؟! همه برای من قانون دان شدن! شما مانتو هم نداری! می‌گم بنویس، امضا کن.»

«امضا نمی‌کنم... برای چی باید برم دادگاه...»

«به درک. نیازی نیست امضا کنی! کارت ملی‌ات پیش ما می‌مونه.»

دیگر گوش نمی‌دهم چه می‌گوید برمی‌گردم می‌نشینم سر جایم. غیر از من و حنا به دیگر کسی در اتاق نیست. مردک حزب‌الهی به حنا هم همان جملات را دیکته می‌کند و برای او هم دستور دادگاه می‌نویسد. مامور پشت کامپیوتر با عجله در حال جمع کردن کارهایش است. حس می‌کنم تمام اجزای بدنش مثل

فتری فشرده شده بی‌صبرانه منتظر است از جایش بپرد. رو به حاضران می‌گوید: «آمار ثبت امروز من شد ۱۰۶. فردا باید از ۱۰۷ شروع کنید.» با همکاریانش دست می‌دهد، خوش و بش و خداحافظی می‌کند و می‌دود بیرون. نمی‌دانم منظورش این است که امروز ۱۰۶ نفر را به اتهام بی‌حجابی دستگیر کرده‌اند، یا جمع کل دستگیرشدگان این چند روز ۱۰۶ نفر است. چه فرقی می‌کند... ۱۰۶ کشمکش، ۱۰۶ تحقیر، شاید ۱۰۶ فریاد و ایستادگی تا به این جا طی شده است. ۱۰۶ بار اعصاب‌مان را له و لورده کرده‌اند و ۱۰۶ بار مستأصل‌شان کرده‌ایم. فردا شماره‌ی ۱۰۷، زنی که هم‌نام یکی از ماست چراغ بعدی را روشن می‌کند.

ریزنقش من را صدا می‌کند. گوشی‌ام را پس می‌دهد. اما کارت ملی‌ام را نمی‌دهد. آدرس دادگاه را از او می‌پرسم. می‌گوید خیلی سراسر است.

بیرون که می‌آیم ساعت حدود ۱۰:۳۰ شب است. من و حنا به آخرین نفراتی هستیم که از در کوچک فلزی پا به بیرون می‌گذاریم. کوچه دیگر از هیاهو خالی است و غیر از رضا و دختر بی‌حجاب دیگری که درست روبه‌روی در پاسگاه زیر درختی با برگ‌های جوان بهاری چشم‌انتظار هستند کسی در کوچه نیست. حنا را بغل می‌کنم، در گوشش می‌گویم ما پیروز می‌شویم و مراقب خودش باشد. بعد رضا را بغل می‌کنم و هم‌زمان صدای حنا را می‌شنوم که به هم‌راهش می‌گوید: «من شرمندۀ شما هستم. تو رو خدا من رو ببخش که انقدر معطل شدی.» با دختر جوان که موهایش دور گوش‌هایش ریخته سلام و احوال‌پرسی می‌کنم. چه لبخند شیرینی به لب دارد. حنا توضیح می‌دهد: «می‌دونین، من اصلاً این خانم رو نمی‌شناسم. وقتی ما رو جلوی پاسگاه پیاده کردن، گفتن که بدون حجاب نمی‌تونم وارد پاسگاه بشم. من هم شالی هم‌راهم نداشتم که سر کنم. یک سرباز جلوی در به من گفت که از یکی از این خانم‌ها روسری بگیر. گفتم پدرآمزیده، کسی روسری اضافه که با خودش نداره به من بده! گفت عیبی نداره، روسری یکی از همین‌ها رو ازشون بگیر! من هم که داشتم شاخ درمی‌آوردم گفتم خب اگه ایرادی نداره که کسی این جا جلوی پاسگاه کشف حجاب کنه، من رو ول کنن برم! گفت نه نمی‌شه تو رو دیگه دستگیر کردن! باورتون می‌شه؟! این خانم رهگذر هم لطف کرد شالش رو از سر خودش برداشت داد به من که برم تو! و خودش چند ساعت این جا برای من که یک غریبه هستم منتظر ایستاده که ببینه وضع من چی میشه... واقعا لطف کردی عزیزم... یک دنیا ممنون، نمی‌دونم چطور لطفات رو جبران کنم...» در ذهنم دختر جوان را می‌بینم که بی‌صدا زیر درختی که سایه‌ی سرخش در نور غروب کش می‌آید ایستاده و بدون حجاب و ن‌هایی را که زنان را دستگیر کرده یکی پس از دیگری نظاره می‌کند... زندگی ما جایی میان همین کابوس و رویا می‌گذرد. جایی در میانه‌ی تاب خوردن میان دو کران درد و خنده. حنا روسری را از سرش برمی‌دارد و پس می‌دهد به زن جوان، و در تاریکی کوچه، بی‌حجاب روانه‌ی خانه می‌شود.

از کوچه بیرون می‌آییم، در خیابان اصلی زندگی جریان دارد. کنار یک مغازه‌ی ساندویچ‌فروشی می‌ایستیم. شال را از سرم درمی‌آورم و دوباره می‌فرستمش به قعر کیف. و همان‌جا کنار پیاده‌رو روی نیمکتی کوچک، همان‌طور که به ساندویچ‌هایمان گاز می‌زنیم، تند تند ماجراهای آن روز را موبه‌مو برای هم تعریف می‌کنیم. من از دختران توی ون تعریف می‌کنم و از مزدورها و استیصال‌شان، از اربابان منگنه. و رضا برایم از مادر و پدر سارینا می‌گوید که کرد هستند و سرایدار ساختمانی در تهران. از پدر و مادری که دم غروب وقتی دخترشان به تماس مادر جواب نداده شست‌شان خیردار می‌شود که دوباره دخترشان را گرفته‌اند، و راه افتاده‌اند توی خیابان‌های تهران. در مسیر هر روزه‌ی سارینا از پلیس‌ها و مامورها سراغ او را گرفته‌اند و مطمئن شده‌اند که دختری با مشخصات او را سوار ون گشت ارشاد کرده‌اند. پرس‌وجو کرده‌اند که این ون‌ها دخترها را کجا می‌برند و پس از سر زدن به یکی دو پاسگاه سرانجام او را پیدا کرده‌اند. درست همان مسیری که رضا برای پیدا کردن من طی کرده است! رضا از پدر سارینا برایم می‌گوید که بی‌اندازه نگران بوده، و از مادر استوار و شوخ‌طبعش که از رضا خواهش کرده کمی با پدر حرف بزند که این‌قدر مضطرب نباشد: «طوری نشده که!» و از برق چشم‌های مادر سارینا وقتی رضا به او گفته باید به دخترش افتخار کند. از حرف‌های پدر سارینا که برایش توضیح داده: «من کی باشم که به دخترم بگم چی بپوشه. تازه اصلاً مگه زورم می‌رسه!» و از سارینا می‌گوید که به گفته‌ی پدر و مادرش از وقتی ژینا را کشته‌اند یک روز هم روسری سر نکرده و مدام در جواب نگرانی‌های آن‌ها می‌گوید: مگر خون من از خون ژینا رنگین‌تر است؟

تهران - تابستان ۱۴۰۳

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4eP>



رژیم‌های جنگی بی‌پایان و نگاه اردوگاهی

۲۱ اوت ۲۰۲۴

نوشته‌ی: علی ذکایی

تمامی رسانه‌ها پس از ترور اسماعیل هنیه از شعله‌ور شدن یک جنگ تمام‌عیار در منطقه سخن می‌گویند. این اولین بار نیست که رسانه‌ها چنین اخباری را منتشر می‌کنند. پس از ترور قاسم سلیمانی یا بمباران کنسول‌گری جمهوری اسلامی در سوریه نیز چنین فضای ابهام‌آلودی ساخته شد. اما مسئله این‌جاست که باید به گونه‌ای دیگر این وضعیت را درک کنیم.

اساساً وضعیت مورد نظر ما از دوگانه‌های صلح-جنگ خارج شده و تمامی استراتژی‌ها مبتنی بر رژیم‌های جنگی بی‌پایان است که همواره چندقطبی و بدون مرکز هستند؛ کارکرد آن‌ها به گونه‌ای است که بتوانند حکومت‌های خود را بر اساس کش و قوس دادن و زمان‌سنجی‌های مختلف درون این رژیم‌های جنگی شکل دهند. به همین علت وضعیت جنگی حاضر نه یک جنگ سنگر به سنگر متعین بلکه قسمی گسترش تعارض‌ها و واکنش‌هایی است که بر همان جنگ‌های بی‌پایان معاصر تکیه دارند.

از این رو، دولت اسرائیل قسمی رژیم جنگی است که تمامی مشروعیت و پارادایم حکومت خود را از درون اشغال، وضعیت استثنایی و جنگ بی‌پایان به وجود آورده و همراه با همین وضعیت استثنایی دائمی، ائتلافی از نیروهای قدرت جهانی را به گونه‌ای خاص درون این جنگ شرکت داده است. از طرف دیگر محور متخاصم آن نیز بخشی از آشوب مهلک فعلی است که به قطعه‌قطعه شدن جنبش‌ها و مبارزات کمک می‌کند.

در این متن سعی داریم وضعیت جنگی در خاورمیانه را از سه نگاه، بحران محور مقاومت، ماشین‌های جنگی معاصر و مسئله‌ی بازتولید ستم‌ها بررسی کنیم.

محور مقاومت و گفتارهای امنیتی

نیروهای موسوم به «محور مقاومت»، پس از هفتم اکتبر ۲۰۲۳، در ابتدا با سرعت و شوق زیاد قصد داشتند پیروزی و فتح‌شان را جشن بگیرند. اما پس از واکنش نتانیاهو و ماشین جنگی‌اش که نتیجه‌اش قتل‌عام گسترده، ویرانی و به‌طور قاطع حذف جمعیتی بود، عقب نشستند. اما این خشونت سازمان‌یافته‌ی بی‌پایان بر سر هژمونی در منطقه، ذره‌ای از هم‌بستگی آن‌ها با این جنگ‌های دائمی کم نکرد. بلکه آن‌ها بیش از پیش بر طبل یک جنگ تمام‌عیار می‌کوبند و هدف را بر آن گذاشته‌اند که این وضعیت جنگی را همراه با صبر استراتژیک ادامه دهند. این کش دادن زمان درون وضعیت جنگی معاصر، سویه‌های ستم جنسیتی، طبقاتی و بحران محیط زیستی و... را به همراه دارد که نظامی‌گری نیروهای محور مقاومت و دولت‌های نظامی‌گر و ستم‌های پیوندخورده درون آن‌ها را بازتولید و تشدید می‌کند. از این جهت نظریه‌های امنیتی متفکران موسوم به محور مقاومت شکل‌های جدید جنبش‌های آزادی‌خواهانه در منطقه را با امنیتی‌سازی و شکل دادن به هاله‌ای از جنگ سرکوب می‌کنند، و ژئوپلیتیک متکی بر امنیت و جنگ را نظریه‌پردازی می‌کنند. از این جهت، نیروهای محور مقاومت دقیقاً درون فضای «چندقطبی گریز از مرکز و متعارض» [۱] در جنگ‌های معاصر حضور دارند و بازتولیدکننده‌ی تمامی مصائب و بحران‌های ناشی از آن هستند.

گفتارهای امنیتی‌سازی شده‌ی معاصر، اساساً جنبش‌های آزادی‌خواهانه و مرکز‌گریزی را که می‌توانند بالقوگی‌های ناشی از هم‌بستگی‌های فراملی و انترناسیونالیستی را نمایندگی کنند سرکوب می‌کنند. ابزار اصلی آن‌ها جنگ است. اما جنگ به شیوه‌ای که درون جهان چندقطبی فعلی تولید می‌شود. در این شیوه، جهان فعلی لزوماً قرار نیست از نقطه‌ی الف (جنگ) به نقطه‌ی ب (صلح) برسد یا برعکس، بلکه رژیم‌ها درون یک وضعیت استثنایی دائمی مدام هاله‌ی جنگ را بازتولید می‌کنند. از طرف دیگر بازی‌گران و کنش‌گران زیادی را درون این جریان وضعیت جنگی قرار می‌دهد. از بازارهای جهانی، فساد مالی تشکل‌ها و شیوه‌های انباشت برای زرادخانه‌ها و... یا در نمونه‌ی ایران، تضعیف توان برساننده‌ی جامعه، سرکوب زنان، کارگران، فرودست‌سازی از طریق بحران و... گرفته تا بحران مالی که در دهه‌ی اخیر اقتصاد لبنان

را دچار سقوط کرد و منجر به ایجاد شورش‌های متعددی شد که از اساس نشان‌دهنده‌ی نارضایتی مردم از حزب‌الله لبنان بود.

هاله‌ی جنگ دائمی منجر به سرکوب شورش‌هایی می‌شود که ناشی از بحران وضعیت معاصر است. چنان‌که گفته شد، این سرکوب به واسطه‌ی قدرت‌های مرکزگریز و چندقطبی‌شده هدایت می‌شود؛ اما نکته این‌جاست که گفتار امنیتی موسوم به محور مقاومت، این مرکزگریزی و چندقطبی‌شدن جنگ دائمی را درون یک فضای اردوگاهی قرار می‌دهد، سرمایه‌داری را تنها در شیوه‌ی انباشت ملی آن درک می‌کند و از طرف دیگر نظامی‌گری را مقدم بر تمام صورت‌های دیگر سیاست و اجتماع قرار می‌دهد. آن‌ها گمان می‌کنند نبرد بر سر هژمونی یافتن دولت-ملت جدید پس از افول هژمونی آمریکا است؛ در صورتی که این نبرد عادی‌سازی بحران با نظامی‌سازی در تمامی امور است. نظام رهبری جهانی و سرمایه در یک ساختار باثبات قرار ندارند و حکمرانی تعیین‌کننده‌اش در تزلزلی به سر می‌برد که هر دم سایه‌ی جنگ، انرژی‌های هسته‌ای و... را احضار می‌کند. دیده‌ایم که چگونه نظامی‌سازی تنها تلی از ویرانه‌ها را برجای گذاشته است: از افغانستان تا غزه، سوریه و... شاهد این ویرانی‌ها بوده‌ایم.

محور مقاومت درون همان نیروهای مرکزگریز جنگ دائمی و چندقطبی‌شده‌ی فعلی حرکت می‌کند که نسبت‌های قدرت معاصر را شکل داده است و از این رو می‌توان گفت این محور اردوگاه مقابل صهیونیسم و کابینه‌ی نتانیاهو نیست؛ بلکه بخشی از نیروهایی است که در سرکوب اجتماع، شکل دادن به رژیم جهانی جنگ در نسبتی متعین و درونی‌شده با اسرائیل دخیل هستند. اما آن چیزی که در پشت این گفتارها باقی می‌ماند، ویران شدن غزه، بیماری، کشتار، فقر و از طرف دیگر تورم شدید ناشی از تهدیدهای مالی غرب، قطع‌نامه‌های بانک جهانی و... علیه جمهوری اسلامی و لبنان و غیره است که نتیجه‌اش بحران شدید معیشتی و سرکوب طبقاتی است.

ماشین‌های جنگ

ماشین جنگ معاصر در جهت تداوم سرکوب طبقاتی، ستم جنسیتی، ایجاد سیل عظیم آوارگان در کشورهای مختلف، سرکوب مهاجران و بازگشت انواع ارتجاع هویتی-ناسیونالیستی و... کار می‌کند و از اساس بر پایه‌ی هژمونی سرمایه‌دارانه، نظم بازار جهانی و غیره حرکت می‌کند.

از این جهت، این رژیم‌ها در فرایند سیر خود کندی و تندی خاصی را طی می‌کنند تا تمامی جامعه را تابع شرایط جنگی فعلی کنند، و از ظهور و بروز هرگونه خیزش علیه سرمایه‌داری جهانی جلوگیری شود. به همین علت نیز شرایط جنگ بی‌پایان در منطقه (خاورمیانه) در پی منطق بازتولید سرمایه و اقتداربخشی به دولت‌های موجود است تا همین چندقطبی‌سازی قدرت در وضعیت فعلی را پیش ببرد. از این جهت واژه‌های «انتقام سخت»، «وعده‌ی صادق» و... نه یک فتح برای به دست آوردن سنگر مقاومت، بلکه

بازتولید ماشین جنگی است که در شرایط فعلی بازی میان جمهوری اسلامی و اسرائیل را برای خود محور مقاومت نیز مبهم‌تر می‌کند و به نوعی تمام منطقه را در هاله‌ای از ابهام فرو می‌برد؛ حتی برای خود نیروهایی که قرار است در این شرایط جنگی نقش بازدارنده ایفا کنند فضا و زمان مبهم‌تر شده است و کنش و واکنش‌ها در هاله‌ای عمیقی فرو رفته است. در این‌جا نبرد طرفین جنگ بی‌پایان، بر سر زمان است: «اسرائیلی‌ها می‌خواهند ریتم زد و خورد، و بدین واسطه جغرافیای آن، تا تهران، یا آن طور که خودشان می‌گویند تا «سر اختاپوس»، گسترش یابد، جمهوری اسلامی اما در پی کش آمدن زد و خورد و فرسایشی ماندن ماهیت آن است. نتانیاهو دوست دارد زمان به سرعت طی شود و اگرچه جمهوری اسلامی بر «خون‌خواهی» هنیه تاکید کرده است و برای بازدارندگی ناگزیر از واکنش هستند، مشتاق طولانی شدن روند اتفاقات است؛ امری که مستلزم تابعیت هرچه بیش‌تر وعده‌ی «انتقام سخت» به استراتژی «صبر استراتژیک» است.» [۲]

ماشین‌های جنگی که نقش بازدارنده را برای دولت‌ها و نسبت‌های سرمایه ایفا می‌کنند، پیشاپیش درون همان نسبت مرکزگریزی قرار گرفته‌اند که هر اقدامی توسط آن‌ها می‌تواند آشوبی مهلک به پا کند؛ از این جهت هر شکلی از ژئوپولیتیک و دیپلماسی، مابین این ماشین‌های جنگی گرفتار است؛ برای مثال اسماعیل هنیه بارها پیشنهاد آتش بس را در دستور کار خود قرار داد، اما ماشین جنگ اسرائیل به هیچ‌وجه نمی‌خواهد درون روند آتش بس قرار بگیرد، به این علت که نتانیاهو همواره با تداوم ماشین جنگی، رژیم خود را بازتولید می‌کند. از طرف دیگر نسبت‌های چندقطبی فعلی اجازه‌ی خواباندن آتش را نمی‌دهند. از یک طرف جمعیت ناراضی اسرائیل علیه نتانیاهو تظاهرات می‌کنند، در طرف مقابل هم چند نیرو و تشکل که به‌طور شفاف مرجعیت دولتی ندارند در یک درگیری طولانی با اسرائیل در جنگ هستند که نتیجه‌ی آن را به هیچ‌وجه نمی‌توان روشن دانست. به این دلایل آتش بس توان خواباندن رژیم جنگی را ندارد. زیرا که از انصارالله یمن، حماس و حزب‌الله بازتولیدکننده‌ی رژیم جنگی فعلی هستند و از طرف دیگر خود اسرائیل همراه با غرب بازتولیدکننده‌ی ماشین‌های جنگی است.

پس اگر قرار باشد ماشین‌های جنگی خاموش شوند و آشوب فراگیر نشود، آتش بس و صلح وجود خارجی و توان حل و فصل ندارد. بلکه تنها شیوه‌های عادی‌سازی شاید بتواند رژیم جنگی فعلی را آرام کند، آن هم نه بلندمدت، بلکه تنها به صورت تاکتیکی، زیرا که ژئوپولیتیک و رژیم جنگی چندقطبی فعلی، پیشاپیش از درون جنگ، آنتاگونیسم‌های دولتی و... تغذیه می‌کنند. آن‌هم در شرایطی که هر یک به صورت ناهمگن درون نظم جهانی سرمایه مشارکت دارند. این وضعیت دقیقاً استحاله‌ی جهان تک‌قطبی (امپریالیسم واحد) به جهان چندقطبی شده است: «این چندقطبی شدن از نظر ما فرمی است که سرمایه‌داری به میانجی آن و با فرایندهای متعدد و چندگانه‌ی جهانی مشغول بازسازمان‌دهی خود است.» [۳]

از این رو طبق بحثی که مایکل هارت و سندرو متزادرا دنبال می‌کنند، می‌توان گفت ماشین‌های جنگی ابزارهایی برای شکل دادن به رژیم جهانی جنگ هستند که به صورتی افسارگسیخته در تمامی سطوح در حال گسترش هستند: «ما مفهوم "رژیم جنگی" را برای درک ماهیت این دوره پیشنهاد می‌کنیم. این را می‌توان پیش از هر چیز در نظامی‌سازی زندگی اقتصادی و هم‌گرایی فزاینده‌ی آن با مطالبات "امنیت ملی" مشاهده کرد. نه تنها هزینه‌های عمومی بیش‌تری برای تسلیحات در نظر گرفته می‌شود، بلکه توسعه‌ی اقتصادی در کل، به تعبیر راثول سانچز سدیلو، به‌طور فزاینده‌ای بر مبنای منطق نظامی و امنیتی شکل می‌گیرد.» [۴]

مسئله‌ی سرمایه‌گذاری و پیوند خوردن مالی‌سازی با ابزارهای جنگ‌افروزی و تشدید ماشین‌های جنگی را ما به‌خوبی در منطقه شاهد بوده‌ایم، از گفتارهای ناظر بر امنیتی‌سازی جامعه که هرگونه اعتراض به بحران‌ها را سرکوب می‌کند تا نفی و برون‌سپاری هر نوع نظام رفاهی، محیط‌زیستی و غیره. از طرفی دیگر، چپاول و غارت اقتصادی به‌مثابه‌ی تقویت سیستم‌های نظامی را شاهد هستیم. بارها این بحران‌ها در خیزش‌های جمعی، مورد انتقاد جامعه قرار گرفته است و بالقوه‌گی‌های ناشی از هم‌بستگی فراهویتی این قطعه‌وارگی ناشی از رژیم‌های جنگی را مورد حمله قرار داده است؛ از هم‌بستگی علیه نسل‌کشی در غزه تا مبارزات کردها در مناطق مختلف، این شکل‌های هم‌بستگی را شاهد بوده‌ایم.

جامعه‌ای که هر دم فقیرتر می‌شود، علیه نظامی‌سازی که ثروت جمعی‌اش را غارت می‌کند و خرج جنگ و ابزارهای جنگی می‌کند شعار داده است. از این جهت، دیگر نظامی‌سازی و جنگ فقط ابرازی مشخص برای سرمایه-دولت نیستند؛ بلکه اهرمی اساسی برای پروژه‌ی حکمرانی‌اند که بدون پیش بردن هم‌زمان جنگ داخلی و جنگ خارجی از پای می‌افتند.

ما شیوه‌ای از حکومت‌داری سرمایه‌دارانه را شاهد هستیم که نمی‌توان در آن تزلزل و ثبات را از یک‌دیگر متمایز کرد. در واقع، مسئله‌ی جنگ بی‌پایان، پروژه‌ی حکمرانی به واسطه‌ی بازتولید بحران‌ها، آشوب‌ها و ستم‌ها است؛ که با ساختار طبقاتی نیز هم‌زیستی عمیقی دارد. به همین دلیل جریان اقتصادی و طبقاتی را نمی‌توان با فاصله از رژیم جنگی فعلی بررسی کرد: «رابطه‌ی نزدیک بین جنگ و مدارهای سرمایه چیز جدیدی نیست. لجستیک مدرن تباری نظامی دارد که به تلاش‌های استعماری و تجارت برده در اقیانوس اطلس برمی‌گردد. با این حال، وجه مشخصه‌ی اوضاع کنونی جهان تلفیق فزاینده‌ی "ژئوپلیتیک" و "ژئواکونومیک" است، در بحبوحه‌ی ساختن و بازسازی مداوم فضاهای ارزش‌افزایی و انباشت که با توزیع مورد مناقشه‌ی قدرت سیاسی در سراسر سیاره تلاقی می‌یابد.»

به همین دلیل جنگ دیگر حتی نقش تسکین‌دهنده و تعدیل‌کننده‌ی بحران‌های سرمایه‌داری را ندارد، از این جهت جنگ خود سرمایه‌داری معاصر است.

نظامی سازی و بازتولید ستم‌ها

بیراه نیست اگر بگوییم وضعیت جنگ دائمی و چندقطبی سازی مرکزگریز، جنگ خارجی و جنگ داخلی را در یک دیگر بازتولید می کند. می توان اشاره ای به روزهای پس از بمباران کنسول گری جمهوری اسلامی در دمشق کرد. در همان زمان، جمهوری اسلامی به واسطه ی گشت ارشاد، جنگ علیه زنان* در خیابان ها را تشدید کرد و به شکل های گوناگون از زندان، تا حکم های اعدام جنگ علیه زنان*، فعالین و... را تداوم بخشید.

در بسیاری از فرازهای تاریخی نیز، گروه های نظامی دولتی/غیردولتی، جنبش های اجتماعی را سرکوب کرده اند و سلسله مراتب ستم را شدت بخشیده اند. در چنین مواقعی فرودست سازی گسترش می یابد، مبارزه ی طبقاتی تضعیف و جنبش های اجتماعی از درون و برون سرکوب می شوند.

از این رو، جریان های نظامی همواره با دامن زدن به ناسیونالیسم و هویت گرایی (نمونه ی اسرائیل)، بنیادگرایی و هویت دینی، پدرسالاری و...، سلسله مراتب اجتماعی جدیدی را وضع می کنند و همان هنگام که در گیرودار جنگ افروزی هستند، دست به سرکوب مخالفان، فرودستان و غیره می زنند. به همین دلیل در وضعیت رژیم دائمی جنگ، حکمرانی به گونه ای است که در درون و بیرون حضور دارد. وضعیت استثنایی دائمی را اعلام می دارد که با استفاده از آن بتواند سرکوبی افسارگسیخته تر را به اجرا درآورد.

این منطق مرکزگریز جنگ، دامن تمامی جنبش هایی را که علیه سلطه، سرمایه و ستم مبارزه می کنند گرفته است و به آنها شدت می بخشد. بسیار واضح است زمانی که ماشین های جنگ قدرت می گیرند، سیاست های ارتجاعی، صلیبیت سازی ستم جنسیتی، هموفوبیا، طرد و اخراج مهاجران و... بیش از پیش گسترش می یابد. همان طور که در بالا گفته شد، گفتارهای امنیتی محور مقاومت (از چپ تا باقی ایدئولوژی های اردوگاهی)، ناظر بر همین سیاست های ارتجاعی است که جنگ را از درون ستم ها شدت می بخشد.

مبارزه علیه جنگ باید دقیقاً همان نقاط چندقطبی را هدف قرار دهد، برای مثال مبارزه برای همبستگی با فلسطین، در عین حال باید مبارزه علیه ستم جنسیتی را پوشش دهد یا در عین حال، مبارزه علیه بنیادگرایی دینی را نیز به مبارزه های خود اضافه کند و شعارهایش را علیه این شکل از ماشین جنگی ترجمه کند. این مسئله، می تواند شکل همبستگی ای را سبب شود که ضداردوگاهی است و توان سرایت بخشی مبارزه علیه جنگ را نمایندگی می کند.

چپ اردوگاهی تنها منشا ستم و جنگ را در یک قطب از جهان می بیند، از این جهت نمی تواند مشخصاً فراگیر شدن جنگ را در سطح های مختلف درک کند. به همین دلیل، مبارزه علیه آپارتاید اسرائیل و حذف

جمعیتی که ارتش‌اش مسبب آن است نباید در گیرودار قطب دیگری از نظامی‌سازی قرار گیرد؛ برای مثال دفاع از نظامی‌گری جمهوری اسلامی و نیابتی‌هایش شکلی از گیر افتادن در نگاه اردوگاهی است. به بیان دیگر، این‌جا مبارزه در گرو یک دسته/یک هویت می‌شود که برضد هم‌بستگی متکثر علیه ستم‌های گوناگون است. به این‌جهت چنین مبارزه‌های قابلیت تبدیل شکلی از مبارزه به شکل دیگر را سلب می‌کند.

ما نمی‌توانیم از نیروی نظامی‌ای حمایت کنیم که غارت اقتصادی‌اش در جهت آزمایش و ساخت زرادخانه‌های جنگی است، و از طرفی زیست‌بوم بخش گسترده‌ای از مردم را ویران کرده، و یک وضعیت مطلقاً استثنایی بدون امکانات مدنی و اقتصادی را برای عمده مناطق بلوچستان و حاشیه‌ی شهرها به وجود آورده است. این نیرو اگر بخواهد دست به مقاومت علیه دولت فاشیستی اسرائیل بزند، آن‌چه باقی می‌ماند تنها بازتولید این ستم‌ها، ایجاد و افزایش گسترده‌ی بحران‌ها و از بین رفتن هرگونه مقاومت از پایین و حذف مخالفان است. به همین دلیل در وضعیت «چند قطبی مرکز‌گریز و متعارض» نمی‌تواند هیچ شکلی از جناح مقاومت در مقابل جنگ را تصور کند. این وضعیت به همراه بازی‌گرانش تشدیدکننده‌ی جنگی بی‌پایان است که زندگی را از همگان سلب کرده است.

تنها راه مقاومت از مسیر شکل دادن به مبارزه‌هایی سرایت‌بخش می‌گذرد که بتواند مبارزه برای بهبود شرایط زیستی و آزادی‌خواهی را علیه جناح‌ها و قطب‌های مختلف و متخاصم رژیم‌های جنگی فعلی پیش ببرد.

به همین دلیل مبارزه علیه جنگ، در عین حال باید مبارزه علیه ستم‌هایی باشد که امکان بروز و ظهور رژیم‌های جنگی را فراهم کرده است: «تقاطع‌ی از مبارزات را حول نه به جنگ، نه به مخارج نظامی و درآمد و دستمزد شایسته برای همگان، بسازیم. یک شعار ساده به ما اجازه می‌دهد که یک‌بار دیگر اما به روشی کاملاً نو با هم متحد شویم: مبارزه‌ی طبقاتی و انترناسیونالیسم.» [۵]

یادداشت‌ها

[۱]. برای فهم بهتر مفهوم «چند قطبی و گریز از مرکز و تعارض» نگاه کنید به :

<https://www.radiozameh.com/828954>

«وضع مفهوم "چندقطبی گریز از مرکز و متعارض" را به‌عنوان مفهومی برای تعریف وضعیت کنونی سیاست جهانی انجام دهیم. مهم فرایند تشکیل قطب‌ها است و اگر آن‌ها را موجودیتی از پیش تشکیل شده و محدود به مرزهای پایدار بدانیم مرتکب اشتباه شده‌ایم. در این فرایند نه تنها دولت‌ها نقش اساسی دارند (به‌ویژه دولت‌های «امپراتوری»)، بلکه کثرتی از بازی‌گران سرمایه‌داری و نیز جنبش‌ها و مبارزات اجتماعی نقش ایفا می‌کنند.»

[2]. <https://www.radiozameh.com/828954>

[3]. <https://www.radiozamaneh.com/816980/>

[4]. <https://pecritique.com/wp-content/uploads/2024/05/global-war-regime.pdf>

[5]. <https://www.radiozamaneh.com/726964>

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4fv>



پس از امپریالیسم‌ها

امکان‌ها و معضله‌های یک سیاست فراملی صلح

۱ سپتامبر ۲۰۲۴

نوشته‌ی: جورجو گری و ایزابلا کُنسولاتی

ترجمه‌ی: ساسان صدقی‌نیا

توضیح: متن حاضر در دسامبر ۲۰۲۳ در شماره‌ی ویژه‌ی نشریه‌ی **دورسیا** (Dversia) به زبان بلغاری با موضوع ضدنظامی‌گری، ضدامپریالیسم و ضدفاشیسم منتشر شده است. این مقاله در چارچوب بحثی طولانی بین نویسندگان و فعالان اروپای شرقی در مسیر «پلتفرم اعتصاب اجتماعی فراملی» (TSS) و «مجمع دائمی ضدجنگ» (PAAW) جای می‌گیرد. متن به‌طور خاص بر چگونگی استفاده از شعار ضدامپریالیسم پس از حمله روسیه به اوکراین تمرکز دارد و استدلال می‌کند که این مفهوم بیش‌تر مانعی است در مقابل بازاندیشی ابتکار سیاسی فراملی. استدلال مقاله این است که این مانع نه تنها ناشی از سیاست نادرست ضدامپریالیستی است بلکه خود مفهوم امپریالیسم امروزه نمی‌تواند یک وضعیت سیاسی

در حال تغییر و نقش اساسی جنگ را در آن به درستی درک کند. بحث و بررسی این محدودیت‌ها که با نتیجه‌های متفاوتی به هر دو امپریالیسم «روسی» و «غربی» مربوط می‌شود، تنها یک مناقشه بر سر یک اصطلاح نیست، بلکه بحث سیاسی بنیادینی است برای ساختن سیاست فراملی صلح که بتواند از جبهه‌های جنگ عبور کند و خود را از قالب‌های کلیشه‌ای به‌ارث‌رسیده از سنت‌های سیاسی ناکارآمد امروز رها سازد. همان‌طور که نویسندگان ذکر کرده‌اند، این متن پیش از حمله‌ی ۷ اکتبر به رهبری حماس و پیش از تهاجم ارتش اسرائیل به غزه نوشته شده است. جنگ در فلسطین چشم‌انداز را بیش از پیش تغییر داده و توجه به تحولات جنگ در اوکراین را کاهش داده است. سطح بی‌سابقه‌ی خشونت‌ورزی اسرائیل با حمایت غربی‌ها علیه فلسطینی‌ها در غزه و پیوند تاریخی این خشونت با دهه‌ها اشغال‌گری اسرائیل، خطر احیای تصورات گذشته را به همراه دارد، به‌جای آن که به بحث ضروری درباره‌ی پیوند بین مناطق مختلف درگیر در جنگ و آغاز چیزی که آن را جنگ جهانی سوم در حال وقوع توصیف کرده‌ایم، منجر شود.

حتی با توجه به این نیاز کنونی برای درک ارتباط‌ها، مسائل مطرح شده در فوریه‌ی ۲۰۲۲ نه تنها حل نشده‌اند، بلکه با چندبعدی شدن جبهه‌های جنگ در سناریوی جنگ جهانی سوم، پیچیده و تشدید شده‌اند. از این رو، فکر می‌کنیم مفید است این متن را در زمانی در دسترس قرار دهیم که لفاظی‌های ضدامپریالیستی و مقاومت، به‌ویژه در قالب‌های ضداسرائیلی و ضدآمریکایی، منجر به جذابیت امکان گسترش بیش‌تر جنگ با دخالت مستقیم ایران می‌شود. در مقابل معتقدیم که بررسی تغییرهای ساختاری که جنگ جهانی سوم در آن به وقوع پیوسته، برای ایجاد مسیرهای مبارزاتی که بتواند جبهه‌ها را براندازد و نوعی انترناسیونالیسم «پس از امپریالیسم» را به شکل سیاستی فراملی برای صلح به کار گیرد، اهمیت دارد.

این متن قبل از حملات حماس در هفتم اکتبر و سپس تجاوز همه‌جانبه‌ی ارتش اسرائیل به غزه نوشته شده است. در این جا به دلیل محدودیت فضا نمی‌توان به رویدادهای رو به گسترش در این دوره آن‌طور که شایسته است توجه شود. با این حال در رابطه با استدلال‌های این مقاله، وضعیت فلسطین و تأثیر جهانی آن بر بحث‌های عمومی و جنبش‌های اجتماعی دو نکته واضح است: نخست، سیاست جنگ، چنان که در مجمع دائمی ضد جنگ (PAAW) پس از ۲۴ فوریه مطرح شد، امروزه تهدید اصلی برای مبارزات اجتماعی و امکان گسترش صف‌بندی‌های فراملی ضد سرمایه‌داری است. دوم، شبکه‌ی تفسیری امپریالیسم و ضدامپریالیسم قادر نیست خطوط مختلف گسستی که واقعیت سیاسی جهان را درمی‌نوردد

درک کند و قطب‌نماهایی به جنبش‌های اجتماعی برای حرکت در زمانه‌ی کنونی ارائه دهد تا هم‌زمان علیه منطق جنگ و شکل‌های مختلف ستم موضع بگیرند.

مقدمه

حمله‌ی روسیه به اوکراین پیش از این که به یک واقعیت عادی در اخبار تبدیل شود، در اروپای غربی غوغایی به پا کرد: «جنگ به اروپا بازگشته است!» [۱] با این حال قبلاً با جنگ‌های یوگسلاوی سابق در دهه‌ی ۱۹۹۰ جنگ به اروپا رسیده بود و اروپایی‌ها در دهه‌های اخیر جنگ‌های متعددی را در سراسر جهان برپا کرده‌اند. با این وجود بازگشت آن چه تصور می‌شد نمی‌تواند برگردد، منجر به این قیاس تاریخی شد. این اعتقاد که «جنگی که به سبک قرن نوزدهم به راه افتاده احتمالاً سزاوار راه حل قرن نوزدهمی است» [۲]، هم‌راه با دفاع از اصل ملی هم‌چون پاسخی به آن چه تهاجم استعماری به نظر می‌رسد، با عقل سلیمی که جنبش‌های اجتماعی را فراگرفته و اجازه می‌دهد تا طرح‌واره‌های تثبیت‌شده، اما منسوخ، هدایت آن را در پرداختن به اوضاع کنونی برعهده بگیرند، تفاوت فاحشی ندارد. این وضعیت توسل به مقوله‌های آشنا مانند امپریالیسم و ضدامپریالیسم را توضیح می‌دهد که به یک معنا بسرعت تلاش برای انتساب معانی جدید به اصطلاح «امپراتوری» را کنار می‌گذارد. ما اعتقاد داریم که این امر به ساده‌سازی‌هایی انجامیده که به فکر کردن درباره‌ی جنبشی که قادر به مقابله با سرطان جنگ باشد کمکی نمی‌کند. [۳] برای اجرای سیاستی که صلح را نه صرفاً در حد گواهی و شهادت بلکه به میدان مبارزه تبدیل می‌کند، باید با بُعد فراملی تحولات مواجه شد و ارتباطات غیرخطی و غیر آنی جنگ با شرایط کسانی که را که امروز با آثار مادی و ایدئولوژیک آن سروکار دارند، درک کرد.

ما اعتقاد داریم که دشواری سازمان‌دهی واکنش جمعی به جنگ و درک ناپیوستگی ناشی از آن مستقیماً نه تنها به کسانی مربوط است که می‌خواهند سیاست مؤثری برای صلح را دنبال کنند بلکه به‌طور کلی به جنبش‌هایی مرتبط است که به سرنگونی سلطه‌ی سرمایه بر زندگی علاقه‌مند هستند. آن چه در یک سال و نیم گذشته شاهد بودیم، اگر نگوییم یک ابتکار، در واقع ناتوانی در ایجاد حداقل یک بستر مشترک برای بحث است تا بتواند آن چه را که در حال وقوع است به عنوان نقطه‌ی اتصال مرکزی شرایط سیاسی‌ای که در آن زندگی می‌کنیم، نشان دهد. این ناتوانی نشان داده که چگونه در پس یک زبان دست‌وپاشکسته و بسیار شایع، که در بافتارهای مختلف طنین‌انداز می‌شود، یک زبان و مقوله‌های مشترک برای درک آن چه پیرامون ما اتفاق می‌افتد و گفتمانی که تا حدی امکان مداخله‌ی موثر را دهد وجود ندارد. ناتوانی در ایجاد یک جنبش ضدجنگ چیزی بیش از یک مشکل احتمالی را نشان می‌دهد: این مشکل اساسی است، نه

تنها به دلیل فوریت پاسخ به موقعیتی که باعث مرگ و ویرانی روزانه می‌شود بلکه به منظور درک مواعی که ما در سازمان‌دهی فراملی با آن روبه‌رو هستیم. به همین علت به‌عنوان بخشی از مجمع دائمی ضد جنگ (PAAW) در هر فرصتی اصرار داشته‌ایم که فضاهایی را برای بحث درباره‌ی جنگ و ارتباط آن با شرایط مادی میلیون‌ها نفر بگشاییم. [۴] ما در جریان این امر بارها و بارها با مقاومتی عظیم و تلاش برای سانسور هرگونه استدلال درباره‌ی جنگ مواجه بوده‌ایم چرا که این هراس وجود داشت که تنش‌هایی را به وجود می‌آوریم. در نتیجه حتی بحث‌های رادیکال درباره‌ی بازتولید اجتماعی و مبارزات کارگری به گونه‌ای صورت گرفته که گویا در زمان حاضر موضوعیت ندارد، گویی این قلمروها از لگداندازی‌های سیاست جنگ در سطح جهانی مصون هستند. در عوض، ما فکر می‌کنیم که برای اینکه ناخواسته در سطح دوگانه‌ی تمدن غربی علیه بربریت شرقی قرار نگیریم، لازم است مستقیماً به مشکل تولید گفتمان پرداخته شود تا پیوند میان سیاست جنگ و شرایط بازتولید زندگی میلیون‌ها کارگر، زن، مهاجر و افراد LGBTQI+ آشکار شود.

مشکل ما نه اصطلاح است نه تاریخ، بلکه سیاسی است. بنابراین، علاقه‌ای به بررسی علل فوری آغاز جنگ، انگیزه‌های پوتین یا تکرار مسئولیت‌های انکارناپذیر دولت او نداریم. در ادامه قصد داریم به مقولاتی پردازیم که جنبش‌ها و گروه‌ها از طریق آن‌ها کوشیده‌اند به جنگ در اوکراین پردازند، از جمله این که ما در این جنگ با بازگشت امپریالیسم و امپریالیسم‌های رقیب روبه‌رو هستیم.

پس از سال‌ها بازگشت فرضیه‌های «حاکمیت‌گرا» و رشد ناسیونالیسم در بسترهای دور و متفاوتی مانند آمریکا، مجارستان، چین و هند، جنگ در اوکراین به نظر بسیاری موید روندی بود که برخی آن را «جهانی‌سازی» نامیده‌اند. بنا به نظر آن‌ها، نظم جدیدی در مرکز درگیری وجود خواهد داشت که قهرمانانش در پروژه‌های امپریالیستی، بسته به خوانش امپریالیسم روسی یا مبارزه‌ی ضدامپریالیستی، شرکت دارند. اما اگر در عوض با چیز متفاوتی روبه‌رو می‌شدیم، یعنی با جنبش‌های کارزنده علیه بی‌نظمی رو به رشد، ستیزه‌جو و فراملی که در دهه‌های اخیر نه تنها با پدیده‌های معروف به «جهانی‌سازی» بلکه به میانجی به هم‌پیوستگی اقتصادی و زیرساختی و جابه‌جایی آزاد سرمایه ایجاد شده، چه اتفاقی می‌افتاد؟ ما به جنبش‌های مهاجران که بی‌وقفه هر طرحی از تقسیم کار استعماری و بین‌المللی را در هم شکسته‌اند و نیز به شیوه‌های بی‌شمار اعتصاب و مبارزه در زنجیره‌های فراملی تولید و مراقبت اشاره می‌کنیم. طرح‌های امپریالیستی، در مواجهه با این جنبش‌ها و امکاناتش، یک حجاب ژئوپلیتیکی ترسیم می‌کنند که یا ما را از واکاوی سازنده‌ی این نابسامانی باز می‌دارد یا خطر رفتار شدن در قفسی ملی را در پی دارد که مانع ایجاد

پیوندهای معنی دار می شود، پیوندهای معنی دار بین کسانی که با جنگ مخالفاند و کسانی که هر روز برای بازتولید خود با پوشی فراملی دست و پنجه نرم می کنند.

به طور کلی این جنگ اثراتی جهانی داشته است. تکرار مداوم خطر رویارویی مستقیم روسیه و ناتو، شبیح جنگ هسته‌ای و هم‌چنین رویارویی قریب‌الوقوع آمریکا و چین، تهدید گسترش همیشگی جنگ به عرصه‌های دیگر و بزرگ‌تر را نشان می‌دهد. اصطلاح «جنگ جهانی» همواره به‌عنوان یک افق شوم تکرار می‌شود. و با این حال اگر از دیدگاه‌های ژئوپلیتیکی که در آن بلوک‌های دولتی و میدان‌های نبرد در کانون توجه هستند فاصله بگیریم، خصلت جهانی جنگ امروز در پیامدهای عمیقش آشکار می‌شود، و این نه تنها به روابط دولت‌ها بلکه به دگردیسی‌های کلی سیاسی مربوط می‌شود که ما درون مختصاتش در حال کشمکش و مبارزه هستیم. [۵]

در واقع، جنگ در اوکراین فراتر از جنگ کلاسیک بین دولت‌ها است، چرا که دولت‌ها متأثر از مناسبات سیاسی و اجتماعی فراملی هستند. در نهایت معضل اصلی همه‌ی تحقیقاتی که بر بازگشتِ امپریالیسم متمرکز هستند، پنهان‌سازی گسست‌های بین پروژه‌های توسعه‌طلبانه‌ی دولت‌ها و نیازهای ارزش‌افزایی سرمایه است. به این ترتیب روایتِ امپریالیستی، هرچند با ویژگی‌ها و تمایزاتی غنی، از اموری خیالی تغذیه می‌کند که در آن دولت‌ها یگانه‌ی قهرمانان واقعی سیاست ما بوده و باقی می‌مانند. در عوض، به نظر ما دولت‌ها تنها یکی از بازی‌گران عرصه‌ی تنش بین فرمان‌دهی سیاسی و کارکردهای سرمایه، بین جنبش‌های کارزنده و مسیرهای پیش‌بینی شده توسط یک دولت و دولتی دیگر هستند. باید اذعان کرد که جنگ همیشه نشانه‌ی ناتوانی و عدم امکان پرولتاریا در زدن مهر خود بر روابط قدرتی است که در آن درگیرند. بنابراین، مبارزه با جنگ نه تنها به معنای مبارزه برای پایان دادن به جنگ است بلکه به معنای تبدیل صلح به هدف آشکار کسانی است که درون و فراسوی جنگ، با خشونت، ویرانی، ستم و استثمار مبارزه می‌کنند و از منطق جانب‌داری از این یا آن طرف جنگ می‌گریزند. این هدف سیاستِ فراملی صلح است.

امپریالیسم، امپریالیسم‌ها و امپراتوری

به عقیده‌ی بسیاری هنگام مقایسه‌ی غلبه‌ی فرضی امپریالیسم با شکل‌های قلمروزدوده و جهانی شده‌ی امپراتوری، [۶] «بازگشت جنگ» «بازگشت دولت» را نشان می‌دهد و این یعنی مرکزیت جدید دولت‌ها در تعیین جهت‌گیری و امکان‌های ارزش‌افزایی سرمایه. این درک به نظریه‌ی لنینیستی امپریالیسم به‌عنوان

بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری ارجاع می‌دهد. با این درک، امپریالیسم امروز در درجه‌ی اول و مهم‌تر از همه روسیه خواهد بود، مجرم پروژه‌های توسعه‌طلبی که ابتدا با حمله به کریمه، درگیری در دونباس و جنگ در مناطق گرجستانی آبخازیا و اوستیا شروع شده و سپس به حمله به اوکراین منجر شد. اما با بررسی دقیق‌تر، همان‌طور که برخی تحلیل‌ها اشاره کرده‌اند، «امپریالیسم» به‌عنوان یک مفهوم تبیینی به یک برجسب توصیفی غیرتاریخی و این‌همان‌گویانه تبدیل می‌شود».[۷] آن‌چه بیش‌تر صادق است، فقدان ویژگی‌های نوعی امپریالیسم به‌عنوان بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری در حمله به اوکراین است، مانند تمرکز مالی در دست بانک‌های ملی و نیز هم‌سان بودن یک قصد واحد و مختص به «سرمایه‌ی روسی». اگرچه دونباس منطقه‌ای است غنی از مواد خام اما تسخیر بازارهای جدید یا کنترل منابع استراتژیک دلایل کافی برای توضیح جنگ نیست.

با توجه به دشواری هم‌سان‌سازی عقلانیتِ پروژه‌ی امپریالیستیِ روسیه با نیازهای ارزش‌افزایی سرمایه‌ای که اکنون به تمامی فراملی است، جنبه‌های سیاسی و ایدئولوژیک رانه‌ی امپریالیستی به‌عنوان ویژگی پوتینیسم برجسته شده است.[۸] امپریالیسم در این‌صورت دارای نوعی عقلانیت خودمختار خواهد بود که در نهایت از سرمایه‌داری منفک شده و منحصرأ به عوامل ژئوپلیتیک و فرهنگی گره خورده است. این گفتمان با احیای دوباره‌ی استدلال‌های متکی بر استبداد شرقی به روایت تمدن‌ها پهلو می‌زند و شور و شوقی به مطبوعات و سیاستِ اروپا و غرب بخشیده است.[۹] به‌علاوه، این خوانش بر دیدگاهی تاریخی استوار است که در آن امپریالیسم روسیه، جدا از هرگونه اشاره به سرمایه‌داری، ناشی از پیوستار تاریخی و بی‌گسستی است که امپراتوری روسیه‌ی تزارها را به اتحاد جماهیر شوروی و سپس به رژیم پوتین وصل می‌کند. به این ترتیب شیطان‌سازی گذشته‌ی شوروی که چارچوب ایدئولوژیکی گذار نولیبرالی را تشکیل می‌داد تایید می‌شود، و با خوانشی که در به اصطلاح «مقاومت اوکراین» نوعی مبارزه‌ی ضدامپریالیستی و استقلال‌طلبانه را می‌بیند، بازتولید می‌شود.[۱۰] علاوه بر این، این خوانش‌ها تأثیراتی بسیار فراتر از اوکراین در کل فضای پساشوروی دارند. همان‌طور که آنگول حکیمووا، فعال قرقیزستانی تبارِ اهل اسلوونی می‌نویسد: «اخیراً به من می‌گفتند که نماینده‌ی مردم بومی هستم، من یک بومی هستم و به یکی از آن زبان‌های محلی صحبت می‌کنم، به ما می‌گفتند ما قربانیان امپریالیسم قدیمی روسیه، بعداً اتحاد جماهیر شوروی و سپس آغاز جنگ در اوکراین هستیم. ما دوباره قربانی ترکیبی از امپریالیسم قدیمی روسیه، استعمار شوروی و امپریالیسم جدید روسیه شده‌ایم [...] آن‌چه امروز مهم تلقی می‌شود تصویر نقشه‌ی قرقیزستان در قرن نهم است که حس غرور و اتحاد ایجاد می‌کند. وحدتی که منافع صرفاً اقتصادی طبقات

جدید مالکان و سرمایه‌داران را پنهان می‌کند، وحدتی که چشم خود را بر وضعیت رو به وخامت کارگران، زنان روستایی، کودکانی که با اقوام سال‌خورده تنها مانده‌اند، می‌بندد.» [۱۱]

هدف از این بازنویسی گذشته، از سویی جلوگیری از بررسی اثرات مخرب و مادی‌گذار پسا شوروی و از سوی دیگر تغییر نظام‌مند تمرکز از سطح اجتماعی مبارزات برای رفاه، دستمزدها و بازتولید آزادانه‌تر به تضاد ایدئولوژیک و بالقوه نظامی بین هویت‌های ملی است. از این منظر خوانشی متفاوت از هم‌زمان گذشته و هم‌زمان حال ضروری است تا بتواند برای صلحی مبارزه کند که نه یک ایده‌آل بلکه فضایی است که درون آن واقعیت مادی میلیون‌ها کارگر، زن و مهاجر که در بحبوحه‌ی تنش میان هویت‌های ملی و با منطق جنگ محو شده‌اند، ظهور و مرکزیت سیاسی پیدا کند.

در مواجهه با این سیاستِ هویت و حافظه‌ی ناسیونالیستی و قطع پیوند نیروی امپریالیستی و سرمایه‌داری، برخی از تحلیل‌گران، نه بی‌دلیل، سیاست روسیه را با احیای مقوله‌ی وبری «سرمایه‌داری سیاسی» توضیح داده‌اند یعنی رژیم انباشتی که در آن دستگاه سیاسی مستقیماً در فرایندهای ارزش‌افزایی دخالت دارد. [۱۲] این تحلیل‌ها قبل از هر چیز مفید هستند چرا که جنگ را به سطح اجتماعی، یعنی شکل‌های انباشت سرمایه و قدرت اجتماعی بازمی‌گردانند و از آن‌جا که اجازه می‌دهند نگاهی اجمالی به تاریخ مادی پسا شوروی داشته باشیم معمایی بزرگ روبه‌روی کل به اصطلاح «چپ غربی» و جنبش‌های اجتماعی قرار می‌دهند. در این‌جا اراده به جنگ به اراده‌ی طبقات حاکم روسیه و اوکراین نسبت داده می‌شود که قبلاً برای بازتعریف رابطه‌ی دولت و سرمایه با هم درگیر بودند: در روسیه انباشت متمرکز با ابزار سیاسی تضمین می‌شود. در اوکراین با سلب مالکیت و فساد و انتقال قدرت که پس از فروپاشی شوروی از بخش‌هایی از نخبگان به گروه‌های جدید در جریان بود، گروه‌هایی که کم‌تر حریص نبودند اما با شکل‌هایی گره خورده بودند که بیش از پیش به روی بازار گشوده بودند و لذا مشروعیت و مدل مطلوب خود را در غرب می‌دیدند.

اما این خوانش از جنبه‌ای دیگر محدودیت دارد چرا که بی‌هیچ سخنی پرولتاریایی بدون قدرت را پیش‌فرض می‌گیرد که کاملاً تابع انتخاب‌های نخبگان جدید و قدیم است. فقدان عاملیت به نظر می‌رسد با وابستگی به ناسیونالیسم، که همه‌ی قلمروهای مبارزه را درمی‌نوردد، توضیح داده می‌شود. با این حال شبکه‌های تبلیغاتی مانع از این نمی‌شود که ببینیم در روسیه گزارش‌هایی از فرار از خدمت و تلاش برای اعتراض وجود دارد. [۱۳] صدها هزار نفر بعد از اعلام بسیج برای جنگ از کشور خارج شده‌اند. در اوکراین کشوری که قبلاً شاهد مهاجرت میلیون‌ها شهروند خود در طی سال‌ها به اتحادیه‌ی اروپا بوده، وضعیت متفاوت

است اما گزارش‌هایی مبنی بر مقاومت در برابر خدمت اجباری به شکلی فزاینده منتشر شده است. صدها هزار مرد اوکراینی با ترک غیرقانونی کشور به دنبال پناهندگی هستند. علاوه بر این در اوکراین، مانند روسیه، هرگونه مخالفت با جنگ سرکوب شده است. این سرکوب در اوکراین به شکل ممنوعیت مهاجرت برای مردان — از جمله افرادی که به‌عنوان مرد ثبت نام کرده‌اند — در سن نظامی است، اقدامی که نشان می‌دهد شور و شوق میهن‌پرستانه خودجوش نیست. [۱۴]

علاوه بر این، همان‌طور که اولنا لوبچنکو، اشاره می‌کند صحبت در مورد سرمایه‌داری سیاسی خطر حمایت از ایده‌ی استثنانگرایی روسی و تحت‌الشعاع قرار گرفتن واقعیت درهم‌تنیدگی ستم، سلب مالکیت و استثمار را در پی دارد. همه‌ی این موارد مستلزم مداخله‌های سیاسی دولت است که نه تنها از ویژگی‌های رژیم استبدادی پوتین است بلکه ویژگی سرمایه‌داری «غیرسیاسی» نیز به‌شمار می‌رود. بنابراین، به‌زعم لوبچنکو خوانش‌های متمرکز بر مقوله‌ی سرمایه‌داری سیاسی به ایجاد نوعی پیوند ایده‌آل-کلیشه‌ای بین سرمایه‌داری و دموکراسی و در نهایت به حمایت از روایت غربی تمدن در برابر بربریت شرقی کمک می‌کنند، آن‌هم درست زمانی که حتی دموکراسی به‌عنوان قلب تپنده‌ی غرب از نظر برنامه‌ریزی از هر ویژگی مادی، به‌خصوص به دلیل سیاست جنگی مورد پذیرش همه‌ی دولت‌ها، تهی شده است. [۱۵] در این بستر لوبچنکو تأکید می‌کند که چارچوب استعماری (و هم‌چنین ضدکمونیستی) اتحادیه‌ی اروپا برای طراحی بازسازی اوکراین در یک راه حل کاملاً نولیبرالی به خدمت گرفته شده است:

«برنامه‌ی بازسازی اوکراین، روشی برای احیای نظریه‌ی مدرنیزاسیون پس از جنگ جهانی دوم است، یعنی این ایده که دموکراسی مساوی است با سرمایه‌داری. در اوکراین ما شاهدیم که دموکراسی به‌طور خاص با رژیم نولیبرالی انباشت برابری می‌کند که به زبان خودمختاری ملت احیا شده است. [...] آن‌چه این منطق را بسیار جذاب کرده این است که مسیر اوکراین در راستای تعیین سرنوشت خویش به معنای واقعی کلمه فرایند اروپایی شدن است.» [۱۶]

فقط یک دیدگاه فراملی از بازتولید اجتماعی می‌تواند در درک این فرایندها و واقعیت مادی آن‌ها موفق باشد. این دیدگاه سلسله‌مراتب جغرافیای سیاسی دولت‌ها را منعکس نمی‌کند بلکه بیش‌تر بر تحرک مبارزات زنان، مهاجران و کارگران فراسوی مرزهای جغرافیایی متمرکز است.

برخی دیگر جنگ را از منظر امپریالیسم دیگر، یعنی غرب و ناتو، تفسیر می‌کنند که عامل واقعی جنگ در نظر گرفته می‌شوند. [۱۷] این خوانش — که کسی آن را «ضدامپریالیسم احمق‌ها» نامیده [۱۸] — جنگ

اوکراین را یک جنگ نیابتی می‌داند که در آن درگیری واقعی بین قدرت‌های بزرگ نه تنها آمریکا علیه روسیه بلکه بالاتر از همه آمریکا علیه چین است. [۱۹] از این رو در این خوانش مجموعه‌ای از تحلیل‌ها در مورد بازگشت غرب، ماهیت رو به افزایش دنیای چندقطبی و گذار هژمونیک در دست تکوین مطرح می‌شود. این مواضع هم‌چنین اثر قابل توجهی روی «بازگشت به گذشته» ایجاد کرده و واکنش‌های زیادی را برانگیخته است. این مواضع هم‌چنین یک اثر قابل توجه «بازگشت به گذشته» ایجاد کرده که باعث بروز واکنش‌های زیادی شده است، نه فقط به این دلیل که کسانی که در آن جا کشته می‌شوند هم‌چون مهره‌هایی در بازی‌هایی که در جای دیگری انجام می‌شود تلقی می‌شوند، یا نه به این دلیل که برخی از حامیان این تفسیر در قبال مسئولیت‌های روسیه سکوت کرده‌اند، بلکه هم‌چنین به این دلیل که عادت‌های فکری نوعی ضدآمریکارایی را بازتولید می‌کنند که مرحله‌ای از جنبش‌های بین‌المللی را مشخص می‌کرده که مدت‌ها پیش به پایان رسیده است. حتی اگر بخواهیم ادعای برخی گروه‌های اوکراینی مبنی بر نمایندگی کلیت مردم اوکراین را با فرض پابندی محکم به جنگ و به اصطلاح «مقاومت» مورد انتقاد قرار دهیم به سختی می‌توان با این گزاره مخالفت کرد که «چپ بین‌المللی که عادت به مبارزه با امپریالیسم غربی دارد باید در استراتژی خود بازنگری کند». [۲۰] به همان اندازه دشوار است نتیجه بگیریم که این بازنگری لزوماً باید به حمایت از سیاست‌های جنگ، تسلیح مجدد غرب و فرهنگ لغت استعماری خود اتحادیه‌ی اروپا منجر شود، جایی که شرایط اجتماعی تحقق این استقلال و خودتعیین‌گری وجود ندارد.

خوانشی که بر رقابت امپریالیسم‌های مختلف تمرکز کرده به قطبی‌سازی منجر شده و آشکارا بر مقولاتی که به دنبال تفسیر شکل‌های مقاومت علیه جنگ هستند تأثیر گذاشته است. از یک سو اگر امپریالیسم غربی مقصر واقعی باشد مشارکت مستمر غرب در جنگ مشکل‌ساز می‌شود. از سوی دیگر اگر جنگ، جنگی برای رهایی از تهاجم استعماری قدرت امپریالیستی روسیه باشد هرگونه اعتراض به اصل خودمختاری مردم اوکراین، از جمله مخالفت با سیاست‌های جنگی غرب، [۲۱] تبدیل به پشتوانه‌ای برای یک پروژه‌ی امپراتوری و سلطه‌ی استعماری می‌شود. وضعیت متناقضی که حمایت از «خودمختاری» مردم اوکراین در واقع مترادف است با حمایت از ادغام این کشور در نهادی فراملی مانند اتحادیه‌ی اروپا، در جهت فراملی‌سازی قاطع ساختار تولیدی و مالی و تحویل نهایی آن به طلبکارانش. [۲۲] غرامت فداکاری کسانی که می‌جنگند توسط زلنسکی پرداخت شده که یکی از خشن‌ترین قوانین ضد اتحادیه در کل فضای اتحاد شوروی سابق است. تجربه‌هایی از هم‌بستگی با دیگر «مردم ستم‌دیده» و تحت سلطه‌ی استعمار بر سر زبان‌ها افتاد و در بیش‌تر جهان، تصاویر رفتار با مهاجران سیاه‌پوست در مرزها در هفته‌های اول تهاجم

روسیه به اوکراین مورد توجه قرار گرفت. انبوهی از مواضع و انتظارات در پس اتحاد با اوکراین افشا شده که در بهترین حالت با اعلامیه‌های بزدلانه‌ی هم‌بستگی پنهان می‌شود.

فراملی وحشی

برانگیخته شدن شبخ امپریالیسم در شرایط کنونی باید واکاوی شود. همان‌طور که پیش‌بینی می‌شد خوانشی که پیوند امپریالیسم و سرمایه‌داری را پاک نمی‌کند، بیش از همه بر ویژگی‌های نظریه‌ی امپریالیستی لنین و بر هم‌زمانی تمرکز فرمان‌دهی سیاسی و سرمایه حول دولت استوار است. دولت در این نظریه ابزار جابه‌جایی و تحقق نیازهای انباشت است. سرمایه به نوبه‌ی خود به‌عنوان مجموعه‌ای از انحصارات مالی معرفی شده و مسئولیت بسیج ملی برای جنگ‌های امپریالیستی را بر عهده دارد و با حمایت از منطق قدرت دولتی با دولت استعماری امپراتوری همکاری می‌کند. لنین در واقع در مارس ۱۹۱۹ امپریالیسم را «روبنای» سرمایه‌داری نامید. این بدان معناست که امپریالیسم دیگر برای لنین یک مرحله‌ی عالی و نهایی نیست بلکه چیزی پیچیده‌تر و مشروط است که پس از انقلاب خط تقابل دولت‌های سرمایه‌داری و سوسیالیستی را تعیین می‌کند. [۲۳]

اما اکنون دیگر دولت سوسیالیستی وجود ندارد و سرمایه‌داری دولتی (همه‌ی آن) بر مبنای تمرکز بانکی منابع مالی نیست. برعکس، برجستگی بانک‌های مرکزی نشان‌دهنده‌ی نیاز دائمی به مداخله در بازار مالی است که اساساً غیرممکن است به شیوه‌ای باثبات در افق سرزمینی دولت-ملت تنظیم شود. از زمان برتون وودز، سرمایه‌ی مالی یک رابطه‌ی ابزاری با شرایط محلی اتخاذ می‌کند و به‌طور فزاینده‌ای از دولت جدا می‌شود، دولتی که مجبور بود برای زنده ماندن از جهش بزرگ دهه‌ی ۱۹۷۰ از بخش‌هایی از اعمال حاکمیت خود صرف‌نظر کند. بدین ترتیب یک رابطه‌ی کارکردی بین سرمایه و دولت برقرار می‌شود که مسلماً هیچ اتحاد مقدس ارگانیکی را ایجاد نمی‌کند.

با این حال این بدان معنا نیست که در مناطق مختلف جهان تلاش برای هم‌سویی مجدد دولت و سرمایه با مازاد سیاست حتی تا مرز جنگ در جریان نیست. به هر حال هم دولت و هم سرمایه بر اساس منطق فرمان علیه سوژه‌هایی عمل می‌کنند که می‌خواهند خود را از آن فرمان رها کنند. اما این روند بیش از آن که نشانه‌ی بازگشت پروژه‌های امپریالیستی باشد، بیان‌گر دشواری هم‌سویی دائمی این دو و نیاز به تعدیل‌های مستمر و کم و بیش خشونت‌آمیز است. آن‌چه نادیده گرفته می‌شود منطق امپراتوری است که آن‌ها را متحد می‌کند و حرکت‌های محدود دولت را به شیوه‌ای پایدار و ماندگار با چابکی حرکت سرمایه،

چه مالی و چه غیر از آن، در بازار جهانی هماهنگ می‌کند. ریشه‌ی درگیری‌های فعلی و آینده را بیش از رقابتِ امپریالیستی باید در فروپاشی نظم جهانی با مرکزیت اقتصادی-نظامی آمریکا جست، دولتی که مدعی بود نه تنها تولید بلکه حتی جنگ را نیز غیرمحملی می‌کند. این فروپاشی به سادگی یک جهان چندقطبی را به ارث نمی‌برد اما نشان‌دهنده‌ی فروپاشی ساختار مادی یک امپراتوری جهانی است که هرگز متولد نشد. بنابراین به جای نظم جهانی، یک بی‌نظمی فراملی وحشی مستقر شده که نه تنها فاقد قانون است، بلکه به موضوعاتی برای تولید این وضعیت مشروعیت بخشیده است.

به منظور نشان دادن آن‌چه ما از آن دفاع می‌کنیم به برخی از ابتکارات متعدد در حال انجام در حوزه‌ی امنیت و بازسازمان‌دهی **حکمرانی** جهانی اشاره خواهیم کرد که اخیراً مملو از اجلاس، نشست‌ها و پیشنهادهای بوده است. در حوزه‌ی «غربی» شاهد تلاقی ابتکاراتی بوده‌ایم که همیشه تصادفی و جزئی نیستند. برای مثال «برنامه‌ی استراتژیک جدید» ناتو که در ژوئن ۲۰۲۲ در مادرید تصویب شد پروژه‌ای برای هم‌پوشانی اتحاد دفاعی و مشارکت اقتصادی است و از اعضای رسمی فراتر رفته است. مانور هم‌سویی مجدد سرمایه و دولت با تلاش ایدئولوژیک برای بازتأیید پیوند سرمایه‌داری و دموکراسی همراه است که محوریت تعیین‌کننده در جنگ اوکراین پیدا می‌کند. هم‌چنین فراخوان برای «نیودیل جدید» در «نیودیل جدید سبز» در هر دو سوی اقیانوس اطلس مطرح شده است. تنش‌های موجود بین آمریکا و اتحادیه‌ی اروپا بر سر این موضوع و هم‌چنین تنش‌هایی پیرامون موضوع غلات بین اوکراین و برخی از متحدان اروپایی‌اش، مسیر غیرخطی این چشم‌انداز را نشان می‌دهد. [۲۴]

بنابراین، ارجاع به «نیودیل جدید» به جای اشاره به وارونگی واقعی فرایندهای نولیبرالی که در دهه‌های اخیر دنبال شده یا به جای اشاره به افق‌های مشترک، ابزار شعاری برای مشروعیت بخشیدن به گفتمان‌هایی مانند «دوست‌سپاری» (friend-shoring) است که جنت یلن وزیر خزانه‌داری آمریکا مطرح کرده است. [۲۵] با این حال حتی در این‌جا به‌رغم ستایش‌های بسیار از این گفتمان که هم‌چون تأیید رویکرد امپراتوری به شمار می‌آید، معنای «دوست‌سپاری» در طول زمان رنگ‌های کم‌تر ایده‌آلیستی و بیش‌تر عمل‌گرایانه به خود گرفته و از ارزش‌ها و دیدگاه‌های مشترک به اعتماد تجاری تغییر کرده است. در نهایت دوستان کسانی هستند که قول می‌دهند به پیمان‌ها احترام بگذارند و سرمایه‌گذاری‌ها را تضمین کنند اما به‌طور فراینده‌ای آشکار می‌شود که تداوم و تعیین مرزهای دوستی چقدر دشوار است. در این بستر در حالی که هدف ناتو تضمین برتری نظامی است، اما در ارتقای «انعطاف‌پذیری» اقتصادی اعضای خود نقش مرکزی می‌یابد. این انعطاف‌پذیری که ضرورتاً مرتبط با کشورهای همسایه است، گیرم نه اعضای

رسمی ناتو، مواردی مانند ثبات زنجیره‌ی تامین و زیرساخت‌ها، مقابله با تغییرات آب و هوایی یا اظهار نظر در باب زنجیره‌ی تولید «فناوری‌های مخرب» جدید را در برمی‌گیرد.

استراتژی «امنیت تقسیم‌ناپذیر» روسیه و ابتکار «امنیت جهانی» چین در مقیاسی مشابه با ناتو، اما با برآوردهای متفاوت است. هر دو کشور مفهوم امنیت را بیش از هر چیز در تلاش برای حمایت از شکل‌گیری یا تحکیم روابط و مبادلات تجاری بیان می‌کنند، با موضوعاتی که نقش هنجاری و سابق «اجماع واشنگتن» را رد می‌کند اما هیچ‌کدام تمایلی به هماهنگی کامل با یک یا طرف دیگر ماجرا ندارند. در واقع نمونه‌هایی از ویتنام تا هند نشان می‌دهد که ادعای روابط انحصاری حتی برای آمریکا دشوارتر شده به طوری که برخی سال ۲۰۲۲ را سال «غرب‌زدایی» می‌دانستند. [۲۶] به هر حال، آن چه می‌خواهیم بر آن تأکید کنیم این است که بازآرایی این بی‌نظمی فراملی، که در آن روابط سلسله‌مراتبی نیز نمی‌توانند به‌طور انحصاری ادعا شوند، بن‌مایه جنگ اوکراین است.

هر چقدر هم که جاه‌طلبی این پروژه‌ها گسترده باشد، دامنه‌ای محدود و چپ‌ش‌های مجدد حاصل از آن‌ها ناپایدار است. از این منظر نقش برجسته‌ی چین، جنگ‌طلبی روسیه و فعالیت سایر کشورهای بزرگ مانند هند یا برزیل صرفاً بیان‌گر تغییر چارچوب ژئوپلیتیکی و ظهور قطب‌های جدید نیست بلکه نشانه‌ای از بیان مجدد و کلی رابطه‌ی دولت‌ها و سرمایه در صحنه‌ی فراملی و فراسوی ویژگی‌های هر بازی‌گر منفرد درگیر است. در این رابطه‌ی جدید، مرکزیت بُعد فراملی، رویکردی انعطاف‌پذیر را تحمیل می‌کند و اتحادهای متغیر با درک این موضوع که حکم‌رانی واحد جهانی‌سازی دیگر امکان‌پذیر نیست با یک‌دیگر هم‌زیستی دارند. واضح است که با وجود تفاوت در قدرت و ظرفیت، در حال حاضر هیچ دولتی وجود ندارد که بتواند این شرایط را به یک نظم پایدار تبدیل کند. تب و تاب دولت‌ها اما نه یک برنامه‌ی هماهنگ بین دولت و سرمایه، بلکه نشان‌دهنده‌ی تلاش برای «امنیتی‌سازی» و حتی دست‌کاری نظامی حوزه‌های وسیع تولید و مبادله است. در این زمینه جنگ به شرط همیشه ممکن تبدیل می‌شود که در آن دولت‌ها تلاش می‌کنند بر فرایندهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی حکومت کنند.

حتی نشست کشورهای بریکس که سال ۲۰۲۳ در ژوهانسبورگ برگزار شد و برای عضویت کشورهای جدید (و مشارکت ۶۱ کشور از جمله ۴۶ کشور آفریقایی) اجماع صورت گرفت، نتوانست فراتر از تشخیص این موضوع برود که امروز اجماع واقعی یعنی آن‌ها نمی‌خواهند روابط نزدیکی با هیچ‌کسی داشته باشند. در حالی که بریکس خواستار اصلاح نهادهای بین‌المللی است و به برخی کشورها اجازه می‌دهد مدعی مبارزه با استعمار باشند، وقتی صحبت از معماری بدیل می‌شود، نمی‌توانند فراتر از اصول انتزاعی مانند

«چندجانبه‌گرایی فراگیر» بروند. در همین حال اعضای بریکس به دنبال منافع تجاری و طرف‌داری از شرکت‌ها هستند و در مسابقه‌ی جدیدی به‌ویژه برای تصاحب منابع آفریقا مشارکت دارند و جنبش کار زنده را کم‌تر از دشمنان فرضی خود محدود نمی‌کنند.[۲۷] از منظر نابسامانی فراملی وحشی، موضوع اساساً نه ثبت علایق و دیدگاه‌های متفاوت در میان رهبران بریکس است، و نه این واقعیت که این ائتلاف فقط نسخه‌ای دوباره از یک جنبش ضداستعماری است؛ بلکه موضوع همانا عدم تعادل بین دسترسی کشورها و نظام‌های مبادلاتی، شبکه‌های زیرساختی، بازارهای مالی و حرکت کارگران، زنان و مهاجران است که آن‌ها را در تنشی دائمی قرار می‌دهد.

در ارتباط با کشورهای جی ۲۰ باید گفت که در پس این شعار، «یک زمین، یک خانواده، یک آینده»، استراتژی‌ای که به ویژه در سال گذشته از سوی آمریکا دنبال شد، یعنی چنگ‌زدن به فرصت ناشی از جنگ در اوکراین برای ایجاد ائتلاف‌های قدرتمند مخالفان روسیه و چین، فضایی را برای سازش و نگرشی که بر نفوذ و روابط منعطف متمرکز است به وجود آورد. بنابراین نتایج حاصل از کشورهای جی ۲۰ در تضاد با دیدگاه‌های امپریالیستی درباره‌ی تنش‌های کنونی جهانی است، چرا که نشان می‌دهد چگونه قدرت‌های اصلی، از جمله آمریکا، باید با تمایل «قدرت‌های متوسط» برای حفظ جهان «چندقطبی» کنار بیایند. جهانی که ممکن است نقش خود را در برابر آمریکا افزایش دهد بدون اینکه به دست چین بیفتد. در این چارچوب، امروز سیاست آمریکا در «هندسه‌ی متغیر» یا همان‌طور که آنتونی بلینکن وزیر امور خارجه گفت با هدف تشکیل ائتلاف‌های موقت حرکت می‌کند.[۲۸]

به‌طور کلی مکان‌های اجماع نشان می‌دهد چگونه در کنار نقش رهبری و ابتکارهای خاص دولت‌های منفرد، کار شدیدی برای بازتعریف نظم بین‌المللی در حال انجام است. با این حال اگر از منظر ژئوپلیتیک فاصله بگیریم این پرسش باقی می‌ماند که این فعالیت‌های تعمیم‌یافته در گسترش جلسه‌ها، ملاقات و ترسیم چشم‌انداز آینده توسط دولت‌ها و اتحادهای مختلف چه اهمیتی دارند؟ بخشی از این تلاش‌ها در واقع رقابت پیرامون بازسازمان‌دهی و بازتعریف شبکه‌های ارزش جهانی و برای دسترسی و کنترل بسترهایی است که در آینده اهمیت زیادی خواهند داشت. تصادفی نیست که در کنار تلاش برای قرار گرفتن دولت‌ها در چارچوب حکمرانی چندجانبه‌ی جهانی، ابتکارهای دیگری وجود دارد که می‌توانیم آن‌ها را حکمرانی مادی فرایندهای فراملی انباشت بنامیم. گستره‌ی این ابتکارها از توسعه یا بازسازی زنجیره‌های تامین خاص مانند فناوری‌های جدید داده و هوش مصنوعی، مواد خام و انرژی، نقش اپراتورهای حمل و

نقل جهانی تا طرح‌های زیرساختی از جمله «ابتکار کمربند و جاده‌ی» چین تا «دروازه‌ی جهانی» به رهبری اتحادیه‌ی اروپا و «ابتکار سه دریا» شامل کشورهای اروپای شرقی در بر گرفته می‌شود.

امروز نمی‌توانیم تولید ارزش در شبکه‌های فراملی را دست کم بگیریم که مسلماً تحت تأثیر فشارهای ناشی از سیاست‌های دولتی هستند اما به منطق‌های ژئوپلیتیکی یا امپریالیستی پاسخ نمی‌دهند. در واقع این شبکه‌ها از جریان‌های مالی، جابه‌جایی منابع، جذب نیروی کار، بازی‌گران حمل و نقل بزرگ، دسترسی به مواد خام و منابع انرژی تشکیل شده‌اند که بر اساس استراتژی‌هایی هدایت می‌شوند که بجای تحقق کنترل سیاسی-سرزمینی بر تولید ارزش متمرکز هستند. در راستای این کار، بازی‌گران درگیر ممکن است به سیاست‌های دولتی تکیه کنند اما هم‌چنین از شرایط محلی خاص مربوط به مناطق ویژه‌ی اقتصادی، مناطق شهری، وجود مواد خام، سطح دستمزد و نیروی کار، وجود زیرساخت‌های تولیدی مطلوب‌تر و دسترسی به مراکز حمل و نقل و ارتباطات استفاده می‌کنند. در مقابل این پس‌زمینه، استراتژی‌های مختلف مانند «ریسک‌زدایی» یا «دوست‌سپاری» که توسط ائتلاف‌های سیاسی مختلف اجرا می‌شود تلاش‌هایی است برای هدایت و درعین‌حال بدست گرفتن جریان‌های ارزشی که اداره‌ی آن‌ها دشوار است. [۲۹] در بافتار جنگ در اوکراین و رقابت فزاینده میان چین و آمریکا، این واقعیت که به رغم جنگ تجاری خزنده میان این دو کشور تجارت بین دو کشور همچنان در بالاترین سطح خود قرار دارد و سرنوشت تحریم‌های اقتصادی علیه روسیه به شکوفایی مسیرهای جای‌گزین و مثلث‌سازی‌هایی [۱-۲۹] انجامیده که عملاً مانع مسدود شدن زنجیره‌های تولید روسیه می‌شود، این واقعیت‌ها را می‌توان به‌مثابه‌ی آزمایش کاغذ تورنسل برای شناسایی بی‌میلی سرمایه از تبعیت از فرمان سیاسی دانست.

از این نظر، دولت‌ها و ائتلاف‌های آن‌ها به جای عوامل امپراتوری می‌توانند به‌عنوان «سکو» یعنی پایانه‌های ابتکارها و حرکت‌های سرمایه درون ائتلاف‌های متغیر در نظر گرفته شوند. این ائتلاف‌ها دائماً در معرض تعدیل هستند و در آن مازاد سیاسی‌سازی که تا جنگ پیش می‌رود با دشواری کنترل، هدایت باثبات و منظم مسیرهای ارزش‌افزایی، انباشت و حرکت نیروی کار زنده مطابقت دارد. در این زمینه، نظامی‌گری غربی دیگر «پلیس بین‌المللی» نیست بلکه وارد مرحله‌ی جدیدی شده که نه تنها به امکان دائمی جنگ در بی‌نظمی جهانی بلکه به مدیریت مناسبات سرمایه‌داری و تلاشی برای بازترکیب ناهماهنگی دولت‌ها و سرمایه اشاره دارد که پیش‌تر درباره‌ی آن صحبت کردیم. در این بستر نابسامان، جنگ هم برای پاسخ به ناهماهنگی دولت و سرمایه از طریق ایجاد صف‌بندی‌های مجدد، اجباری و جزئی

بین این دو و هم برای تأمین زنجیره‌های تولید و ارزش، به یک امکان همیشه‌حی و حاضر تبدیل شده است. [۳۰]

برای یک سیاست فراملی صلح

با این حال آن‌چه که توحش را فراملی می‌کند نه تنها عدم تعادل دولت‌ها و سرمایه بلکه همان‌طور که پیش‌بینی می‌شد، جنبش‌های نیروی کار زنده است. درک اولی بدون شروع از دومی امکان‌پذیر نیست و این بحث اصلی علیه دیدگاه ژئوپلیتیکی و هم‌چنین علیه تفسیر امپریالیستی از تنش‌های بین‌المللی کنونی است.

برای مثال قبل از هر گونه صحبت درباره‌ی **ریسک‌زدایی** و جنگ تجاری با آمریکا، مثلاً موقعیت چین در شبکه‌های تولید جهانی به دلیل رفتار کارگران تغییر کرد. به زبان حکومت چین، در نتیجه‌ی «حوادث دسته‌جمعی» بی‌شمار در بخش‌های تولید و همراه با افزایش «توفان چین» (China's whirlwind) [برنامه‌ی دولت چین برای پیوند متحدانش بویژه در منطقه‌ی آسیا و اقیانوسیه. م] در دو دهه‌ی اخیر، سرمایه در چین مجبور به افزایش دستمزدها و تغییر در رژیم کاری شده است که قرار بود قبلاً آهین باشند. با این حال این فقط مربوط به چین نیست. می‌توان به دو نمونه‌ی دور دیگر اشاره کرد که مستقیماً به برخی از بردارهای تولید ارزش فراملی مربوط می‌شود. اولین مورد تحرک بالای کارگران شاغل در کارخانه‌های الکترونیک اروپای شرقی است. این خوشه‌های تولیدی محصول مستقیم رویارویی گسترش بازار کار اروپا و گسترش زنجیره‌های تولید چین هستند. رفتار کارگران در این سال‌ها نشان‌دهنده‌ی رویکرد سوپژکتیو به کار است که هیچ ربطی به چهره‌ی تخیلی کارگر کارخانه ندارد. چهره‌ای که با سرنوشت کارفرمای خود یکی می‌شود و خود را در اتحادیه سازمان می‌دهد و هدف اصلی‌اش بهبود شرایط کار در یک جایگاه خاص است. در واقع در رفتارهای سوپژکتیو می‌توان چهره‌ی جدیدی از «کارگر چندملیتی» را دید که بر اساس توانایی حرکت خود، با بهره‌برداری از تفاوت‌های دستمزدی، حضور در قلمروهای مختلف قدرت و فصلی بودن کار، فعالانه عمل می‌کند.

مثال دوم مورد کارگران آمازون در آمریکا است. در مواجهه با رشد سرگیجه‌آور تجارت الکترونیک و سرعت کار، نارضایتی گسترده در انبارها منجر به اولین تجربه‌های اتحاد و اعتصاب در انبارهای این غول در آمریکا شد اما تصمیم یک‌جانبه‌ی شرکت و پیشنهاد افزایش دستمزد به کارکنان خود، با هدف واضح کاهش تنش و تضمین پیش‌بینی‌پذیری و ثبات بیش‌تر در سازمان‌دهی کار صورت گرفت. [۳۳] این امر هم‌زمان با اولین

تلاش‌های سازمان‌دهی فراملی کارگران شاغل آمازون در کشورهای مختلف به‌ویژه در اروپا بود. [۳۴] این‌ها تنها دو نمونه هستند اما اکنون زنجیره‌های تأمین به‌عنوان یک کل نه تنها برای ماهرترین مشاغل بلکه حتی در سطح کار انبار و خط مونتاژ از «بحران پرسنلی» رنج می‌برند. [۳۵] سال‌ها اعتصاب، محاصره و اعتراض‌های مربوط به بنادر در سراسر جهان همواره تهدیدی فزاینده برای عملکرد زنجیره‌های ارزش تلقی می‌شود. [۳۶] در پاسخ به بی‌میلی عمومی کارگران اصول و استراتژی‌های امنیتی مانند «تاب‌آوری» حتی قبل از شیوع کووید-۱۹ و جنگ در اوکراین، محور گفتمان مدیریت زنجیره‌ی تأمین قرار گرفت.

همه‌ی پدیده‌های مذکور باید با چارچوب بی‌نظمی فراملی و تأثیرات جنگ سازگار شوند. در مواجهه با این موضوع واضح است که سیاست‌های جنگی و امنیتی‌سازی مورد پذیرش همه‌ی دولت‌ها صرفاً نمونه‌هایی از سیاست‌های رقابتی نیستند بلکه بیش از هر چیز با هدف جست‌وجوی راه‌هایی برای مهار ظرفیت‌های سازمان‌دهی نیروی کار زنده عمل می‌کنند. جنگ در این بستر از اصل نظم‌دهی و تداوم مجدد فرمان‌دهی بر نیروی کار و جنبش‌های آن برمی‌خیزد. جنگ نه به این دلیل که نوید تثبیت یک «نظم جهانی» جدید را می‌دهد، بلکه به این دلیل که حرکت به سوی نظامی‌سازی و افق ملی را به‌عنوان تنها افق «طبیعی» و مسلم بر راه‌های مبارزه و ظرفیت‌های ارتباطی نیروی کار زنده تحمیل می‌کند.

بنابراین می‌توان نقاط تنش خاصی را شناسایی کرد که حتی اگر مستقیماً منجر به جنبش‌های ضدجنگ شوند به مشکل جهانی سرطان جنگ مربوط هستند. ما به مبارزات فمینیست‌ها در روسیه علیه محدودیت‌های سقط جنین، تلاش برای به خدمت گرفتن مادران در جنگ، مبارزات علیه قوانین ضد اتحادیه‌های کارگری در بحبوحه‌ی جنگ توسط زلنسکی و هم‌چنین به امواج اعتصاباتی اشاره می‌کنیم که در بریتانیا، فرانسه، آلمان و رومانی روی داده و اخیراً صنعت خودروسازی در آمریکا را در بر گرفته است. در همه‌ی این موارد دامنه‌ی برخورد هر چیزی را شامل می‌شود جز امر ملی و مستقیماً مرتبط با جنگ اوکراین هستند. در واقع همه‌ی این‌ها در مورد کارگرانی است که برای بهبود شرایط زندگی خود، خواهان افزایش دستمزد یا بخش‌هایی از نظام رفاه هستند اما در عوض دولت‌ها افزایش هزینه‌های نظامی، کشاندن رقابت به بخش‌های استراتژیک مانند مواد نیمه هادی و اطمینان بخشی به بازارهای مالی را ترجیح می‌دهند. برای مثال در فرانسه با این که افزایش سن بازنشستگی برای جبران کسری بودجه را ضروری می‌دانستند اما سال گذشته در سراسر اروپا هزینه‌های نظامی به ۱/۵ درصد کل تولید ناخالص داخلی رسید. هزینه‌های حاصل حتی از بسته‌ی بلندپروازانه‌ی ۸۰۷ میلیون یورویی نسل بعدی اتحادیه اروپا که در طول همه‌گیری منتشر شد، بیش‌تر خواهد بود. بودجه‌ی نظامی فرانسه با ۳ میلیارد یورو افزایش به ۴۳/۹ میلیارد یورو در

۲۰۲۳ رسید و این دومین هزینه‌ی بزرگ دولت پس از بخش آموزش است. گویا مکرون که ماه‌ها با میلیون‌ها کارگر در خیابان‌ها مواجه بود، تصمیم گرفت کارگران را با دستورهایی در قامت یک فرمان‌ده کل خطاب قرار دهد. همان‌طور که شبکه‌ی تی اس اس بیان می‌کند: «مکرون با نادیده گرفتن ده‌ها هزار نفری که به علت عدم توقف تولید در زمان همه‌گیری جان خود را از دست دادند، گفت که این بیماری همه‌گیر تاثیر مخربی بر کارگران فرانسوی گذاشته است، زیرا آن‌ها به دریافت دستمزد از دولت در حالی که کار نمی‌کنند عادت کرده‌اند، تا حدی شبیه سربازانی که در مرخصی هستند. اکنون باید کارها درست و رتبه‌ها سخت‌تر شود. [...] ابتدا همه‌گیری، سپس جنگ در اوکراین و تورم: هزینه‌های بسیار زیادی برای محافظت از مردم انجام می‌شود، اکنون موعد بازپرداخت است. آن‌ها در حالی که مجبور به انتخاب‌های معینی هستند باید اطاعت کنند. اما در برابر ادعای مکرون مبنی بر تبدیل کارگران، مهاجران، مردان و زنان به سربازان کار، پاسخ آن‌ها به‌طور دسته جمعی اعتصاب است».[۳۷]

درخواست مکرون در راستای اقتدار و ایجاد نظم پس از آغاز شورش در چند شهر به علت کشتن جوانی به نام نایل مرزوق به دست پلیس، حکایت از تغییری کلی و بستن فضاهای مذاکره دارد، فضاهایی که به دلیل همه‌گیری گشوده شده و کارگران را قادر به افزایش دستمزدها و درآمدها می‌کرد. چرخش به راست در چشم‌انداز سیاسی اروپایی و جهانی، به جای بازگشت ناگهانی آرمان‌های ملی‌گرایانه‌ی منسوخ، ناشی از نیاز به نظم بخشیدن به جنبش‌های سوپراکتیوی است که اداره‌ی آن‌ها در مقیاس بزرگ‌تر دشوار و گاهی غیرممکن است. بازگشت به «ملت» نه تنها نشانه‌ی رقابتی فزاینده است بلکه علامت گسترده و واکنشی اقتدارگرایانه به رفتار غیرقابل کنترل مردان و زنانی است که قدرت‌شان را فقط در سطح فراملی می‌توان درک کرد. یک مثال بسیار مهم گسترش خطوط عرضی سیاست‌های حمایت از نرخ زاد و ولد و محدودیت سقط جنین است که مدعی جذب زنان در کار رشد ملی در برابر انتخاب غیرقابل توقف و فزاینده‌ی زنان برای مادر نشدن است. بنابراین، شاهد ظهور ویژگی‌هایی مشترک زیر سایه‌ی تنش‌های فراملی با هدف ایجاد حکومتی برای بازتولید اجباری و فوری نیروی کار زنده از طریق فشار مداوم در تمام طول عمر، حمله به سقط جنین، آزادی‌های جنسی، محصورکردن حق شهروندی در محدوده‌های سفت و سخت دولتی و کاهش قدرت دستمزدها از جمله حقوق بازنشستگی هستیم. تقلیل سناریوی کنونی به برخوردی میان دولت‌ها، جنگی علیه جنگ به منظور وادار ساختن هم‌سویی با این یا آن طرف جنگ، جنبش‌های کسانی را خنثی می‌کند که هر روزه برای نمردن و داشتن زندگی آزاد از باج‌گیری دستمزد می‌جنگند. نمونه‌ی بارز آن تحرک مهاجران است که همواره از هرگونه تلاش برای کنترل خود سرپیچی می‌کنند،

چنان که تکرار «بحران» فرضی در جزایر مدیترانه مانند جزایر بالکان، مرز آمریکا و مکزیک یا آفریقا نشان می‌دهد. از دیدگاه ما این‌ها نشانه‌های نیرویی است که نمی‌خواهد تسلیم فرمان‌های کارآمدی و ارزش‌افزایی برنامه‌های مختلف حکمرانی مهاجرت شود. خشونت فزاینده‌ی دولت‌ها صرفاً بر بدنی بی‌دفاع اعمال نمی‌شود، بلکه نشانه‌ی برخوردی است که دولت‌ها و سرمایه‌ها مجبورند شکل‌های جدیدی برای ارزش‌افزایی در برابری نیرویی غیرقابل اداره بیابند. جنگ در این بستر نابسامان به امکانی برای تنظیم مجدد رابطه‌ی دولت و سرمایه و تضمین زنجیره‌ی تولید و ارزش تبدیل شده است.

تقسیم‌های محلی، ملی و بین‌المللی، ساختارهای سازمانی کارگری و جنبش‌ها از اتحادیه‌های کارگری تا انجمن‌ها در مواجهه با این درگیری‌های فراملی، خود را هم‌چون استبدادی نابهنگام نمایان می‌سازند که مانع از ابتکار عمل برای توقف سطح امروزی فرآیندهای استثمار می‌شوند. به همین دلیل به نظر ما عدم بازگشت به دولت-ملت و پروژه‌های مربوط به قدرت آن، اولین گام اساسی برای یک سیاست فراملی صلح است. لذا مسئله‌ی ما همانا اتخاذ دیدگاهی است که بتواند بر جغرافیای جدید و در امتداد آن بر مبارزه‌ی طبقاتی در حال توسعه نور تابانده و امکان‌های سازمان‌دهی و مخالفت با سیاست جنگ را متصور شود. از این جهت ما در اعتصاب اجتماعی فراملی و مجمع دائمی ضد جنگ (PAAW) از نیاز به یک سیاست فراملی صلح حمایت کرده‌ایم.

هدف سیاست فراملی صلح حرکتی دوگانه است: از یک سو نگرستن به جنگ نه از زاویه‌ی دولت‌ها یا اتحاد دولت‌ها بلکه از دیدگاه کسانی که از اثرات جنگ رنج می‌برند و با پیامدهایش مبارزه می‌کنند. از سوی دیگر هدف درک این نکته است که چگونه جنگ یک مشکل سیاسی برای جنبش‌ها است و با چارچوبی که در بالا توضیح داده شد، مطابقت داشته و به آن کمک می‌کند. مشکل این است که همه‌ی این تحرکات را به جنگ میدانی متصل کنیم، یعنی اعتصاب‌ها، نافرمانی‌ها و اعتراض‌های مختلف، و شکل‌های خاموش نفی پیامدهای این جنگ را شناسایی کنیم. با این حال این وظیفه‌ی اجتناب‌ناپذیر یک سیاست فراملی صلح است که با در نظر گرفتن بی‌نظمی جهانی با جنگ در اوکراین مخالفت کند. بنابراین لازم است فضای ارتباطی بین مبارزه‌های فمینیستی، اکولوژیست، کارگری، بی‌ثبات‌کاران و مهاجران ارائه شود و مخالفت با آثار مادی و ایدئولوژیک جنگ را شرط مبارزه‌های گسترده برای دگرگونی بدانند. امروز بدون اقدام‌ها و گفتارهایی که به استبداد سرمایه در طی زمان نه بگویند، بدون نه به اقتدارگرایی دولت‌ها، نمی‌توان به جنگ «نه» گفت. دولت‌هایی که مدعی‌اند جایگاه همگان را در بازتولید جامعه نشان می‌دهند و مرزهایی را تحمیل می‌کنند که ارتباط چندانی با ادعای آزادی که نمی‌توان محدودش کرد، ندارد. به

همین دلیل سیاست فراملی صلح را نمی‌توان به صلح‌طلبی ساده تقلیل داد چیزی که بیست سال پیش خیابان‌های کره‌ی زمین را پُر کرده بود و هنوز در میان نظرات مختلف تاثیرگذار بود. این صلح‌طلبی ساده همیشه و در نهایت بر دولت‌ها و دیپلماسی بین‌المللی تکیه دارد. برای ما خواست پایان جنگ در اوکراین به معنای مداخله در مسیر ضدیت با اثرات مادی و ایدئولوژیک، خشونت و اجباری است که سیاست جنگ، فراتر از اوکراین تحمیل می‌کند. تمرین صلح برای مبارزه‌ی امروز چیزی کم‌تر از خیال‌پردازی درباره‌ی امکان جنبش‌های فراملی نیست. این جنبش‌ها می‌توانند قفس جنگ و به هم‌راه آن، سلطه‌ی سرمایه بر زندگی ما را در هم بشکنند. برای انجام این کار فقط باید بر ساخت عناصر ارتباطی، اشتراک‌گذاری و ساخت زبان‌های جدید و گفتمان‌های مشترک پافشاری کنیم. این تمرین آسانی نیست اما گذرگاه باریکی است که با آن روبه‌رو هستیم و نمی‌توانیم آن را دور بزنیم.

* این مقاله ترجمه‌ای است از *Dopo gli imperialismi: possibilita e problemi di una politica transnazionale di pace* که در این [لینک](#) در دسترس است:

یادداشت‌ها:

[۱]. این مقاله نتیجه بحث‌های جمعی در جمع *connessioni precarie* و پلتفرم اعتصاب اجتماعی فراملی است که ما بخشی از آن هستیم. این مقاله شامل به‌هنگام‌سازی سرمقاله‌ی منتشر شده در ژوئن ۲۰۲۲ است.

[2]. G. Yudin, 'The Neoliberal Roots of Putin's War'. *Emancipations: A Journal of Critical Social Analysis*, Vol. 1: Iss. 4 (2022), Article 1, p. 8.

[3]. *connessioni precarie*, '[The metastasis of World War III](#)', September 2022.

[4]. Permanent Assembly Against the War (PAAW), '[Manifesto for a Transnational Politics of Peace](#)' July 2022.

[5]. PAAW, '[Let's Strike Within and Against the Third World War](#)', May 2022

[6]. Cf. A. Negri-M. Hardt, *Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2001.

[7]. V. Ishchenko, 'The Class Conflict Behind Russia's War,' *The War in Ukraine & The Question of Internationalism*, Alameda Institute, 2023.

[8]. V. Artiukh, *The Political Logic of Russia's Imperialism*, July 2022, <https://lefteast.org/political-logic-of-russias-imperialism/>.

[9]. Cf. P. Dardot and C. Laval, [The bankruptcy of a one-sided 'anti-imperialism'](#) (April 2022):

[10]. See e.g. E. Balibar, [The Ukrainian War of Independence and the Worlds Borders](#).

بالیبار می‌افزاید که «در سطح سیاره‌ای، فضاها‌ی سیاسی کمتر و کمتر از یک‌دیگر جدا می‌شوند. به همین دلیل است که جنگ روسیه و اوکراین را نمی‌توان یک جنگ محلی دانست.»

[11]. See A. Hakimova, 'Introduction,' in PAAW, [Life and politics in times of war](#), October 2023.

[12]. M. Kulbaczewska-Figat, V. Ishchenko, "[Why Russia's Political Capitalists Went to War](#) – and How the War Could End Their Rule," *transform-network*, August 2022.

[۱۳]. ما به ویژه اخبار منتشر شده توسط مقاومت ضد جنگ فمینیستی را برجسته می‌کنیم.

[14]. Think also of the almost simultaneous arrests of Boris Kagarlitsky in Russia and Yuri Scheliazhenko in Ukraine. See also V. Yakovlev, *Queering East European Despair or the [New Postutopian Queer-Nomadism](#)*, in LeftEast, November 11, 2022.

[15]. O. Lyubchenko, *Russian capitalism is both political and normal. On expropriation and social reproduction*, *The War in Ukraine & the Question of Internationalism*, Alameda Dossier, 2023.

[16]. O. Lyubchenko, *Gender Equality as [Decommunisation of Ukraine – A Mockery of Feminist Values](#)*, in *Life and politics in times of war*, PAAW, *Life and politics in times of war*, October 2023.

[17]. See for instance G. Hetland, [Anti-Imperialism Doesn't Mean Defending Authoritarianism](#).

[18]. Referring to Leila Al-Shami in *The 'anti-imperialism' of idiots* regarding the war in Syria as the position that "[equates imperialism with the action of the US alone](#)".

[19]. See for instance the [declarations](#) of the Stop the War Coalition in the UK.

[20]. "[Time for International Anti-War Solidarity](#)", Соціальний рух (Ukrainian Socialists), January 2022.

[21]. Russian Socialist Movement & Sotsialnyi Rukh, "Against Russian Imperialism," *LeftEast*, April 2022, <https://lefteast.org/against-russian-imperialism/>.

[22]. “The plans for post-war reconstruction did not read like a programme for building a stronger sovereign state but like a pitch to foreign investors for a start-up” (V. Ishchenko, ‘[Ukrainian Voices?](#),’ *New Left Review* 138, Nov/Dec 2022).

[23]. Lenin: <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1919/rcp8th/03.htm>.

[24]. A. Williams, ‘[US-Europe trade tensions heat up](#) over green subsidies,’ *Financial Times*, February 27, 2023; D. L. Stern and L. Morris, ‘[Tensions between Ukraine and Poland](#) over grain hint at exhaustion from war,’ *Washington Post*, August 12, 2023.

[25]. <https://home.treasury.gov/news/press-releases/jy0714>.

[26]. <https://www.scmp.com/comment/opinion/article/3205148/beyond-china-more-nations-reject-us-led-order-2022-will-go-down-year-de-westernisation>.

[27]. T. Bhattacharya and G. Dale, ‘Is [BRICS+ an Anti-Colonial Formation](#) Worth Cheering From the Left? Far From It,’ *Truthout*, and P. Fletcher, ‘BRICS chafe under charge of [new imperialists](#)’ in Africa,’ *Reuters*, March 2013.

[28]. <https://www.state.gov/secretary-antony-j-blinken-remarks-to-the-johns-hopkins-school-of-advanced-international-studies-sais-the-power-and-purpose-of-american-diplomacy-in-a-new-era/>

[29]. See Grappi G, *Asia’s Era of Infrastructure and the Politics of Corridors: Decoding the Language of Logistical Governance*, in: *Logistical Asia: The Labour of Making a World Region*, Singapore, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 175 – 198.

[۲۹-۱]. triangulation روشی برای دور زدن تحریم‌ها و نیز عملیات سایبری، مانند عملیات دولت روسیه برای سرقت اطلاعات و نفوذ به دستگاه‌های امنیتی آمریکا از طریق شرکت کاسپرسکی. دولت آمریکا پیشتر پس از جنگ در اوکراین محدودیت‌های تجاری برای زنجیره‌ی تامین چند نرم‌افزار وضع کرده بود - م.

[۳۰]. مشکلات این پیشرفت از آن‌جا آشکار می‌شود که «تغییر دوران جهانی» که اولاف شولتز در مقاله‌ای معروف در نشریه **فارین افرز** پایان یک عصر را اعلام نمود، به «تغییر آهسته دوران» توصیف شده است. این توصیف به دلیل مقاومت نیروهای مسلح آلمان در پذیرش نیاز به نوسازی و همچنین دشواری توجیه هزینه‌های نظامی در دوران بحران اقتصادی در برابر افکار عمومی که کم‌تر از گذشته به جنگ علاقه دارد، مطرح شده است.

[۳۱]. یک مثال از این وضعیت، اعتصابات و شورش‌های مکرر در کارخانه‌های تولیدکننده‌ی جهانی الکترونیک، مانند فاکس کان است. همچنین، بخش‌های حمل‌ونقل مانند راه‌آهن یا اخیراً کارگران در پلتفرم‌های لجستیک و تحویل نیز درگیر این تحولات بوده‌اند. بنگرید به:

[Pun Ngai's work and Chuang's analysis.](#)

[32]. See R. Andrijasevic, D. Sacchetto, From Labour Migration to Labour Mobility? The return of the multinational worker in Europe, *Transfer*, Vol. 2282), 2016, 219-231.

[33]. See <https://www.aboutamazon.com/news/workplace/amazon-invests-nearly-1-billion-in-increased-wages-for-operations-employees>

[34]. TSS Platform, [Strike the Giant. Transnational organisation against Amazon.](#)

[35]. See <https://hbr.org/2023/09/how-to-address-the-supply-chain-staffing-crisis>.

[36]. See and J. A. Wilson and I. Ness, [Chock Points. Logistics Workers Disrupting Global Supply Chains](#), Pluto Press.

[37]. TSS Platform, [War Rages On, Anger Grows in Europe. Statement on the French Movement.](#)

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4gu>



فلسفه‌ی خداناباوری

اکتبر ۲۰۲۴

اما گلدمن

ترجمه‌ی: آرش سیفی

پیش‌گفتار مترجم: اما گلدمن، یکی از جسورترین و برجسته‌ترین چهره‌های جنبش آنارشیستی و آزادی‌خواه قرن بیستم بود. او که در روسیه‌ی تزاری (شهر کونو یا کاوناس که امروزه بخشی از لیتوانی است) به دنیا آمد و در آمریکا به بلوغ فکری رسید، زندگی‌اش را وقف مبارزه علیه هر شکلی از ستم، استثمار، تبعیض و سرکوب کرد. گلدمن از همان ابتدا، به‌ویژه پس از مواجهه با نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های سرمایه‌داری در آمریکا، به کنش‌گری بی‌باک تبدیل شد که نه تنها علیه استبداد سیاسی، بلکه علیه هر شکلی از تبعیض و خشونت دولتی، نظام سرمایه‌داری، و نهاد مذهب به‌عنوان ابزاری برای تسلط بر توده‌ها فعالیت می‌کرد. او همچنین با سخن‌رانی‌های آتشین و مقالات بی‌پرده‌اش، به الهام‌بخشی بزرگ برای بسیاری از کارگران، زنان و ستم‌دیدگان جهان تبدیل شد.

ایده‌ی ترجمه‌ی فلسفه‌ی **خدانا باوری** نوشته‌ی گلدمن، در راستای دامن زدن به یکی از مهم‌ترین مباحث فکری پیش رو، یعنی رابطه‌ی میان دین، آزادی و رهایی انسان شکل گرفت. گلدمن در این اثر به بررسی ریشه‌های خداپرستی و کارکردهای آن در نظام‌های قدرت می‌پردازد و استدلال می‌کند که دین، هم‌چون فقر و جهل، به‌عنوان ابزاری برای تسلط بر توده‌ها به کار گرفته شده است. از دیدگاه او، دین نه تنها توجیه‌کننده‌ی سلطه‌ی سیاسی و اقتصادی بلکه بازتولیدکننده‌ی آن است.

نقد مارکسیستی دین عموماً بر رابطه‌ی دیالکتیکی میان شرایط مادی و روبنای ایدئولوژی استوار است. کارل مارکس در تحلیل خود از دین آن را «افیون توده‌ها» [۱] می‌نامد و تأکید می‌کند که دین هم‌چون سازوکاری تسلی‌بخش برای تخفیف رنج‌های واقعی انسان در جوامع طبقاتی و نابرابر عمل می‌کند. مارکس، به ویژه در دوره‌ی متأخر فکری خود، بر این باور بود که دین محصول شرایط مادی و اجتماعی است و با تغییر بنیادین این شرایط از طریق پراتیک اجتماعی، به‌عنوان سازوکاری برای تسلی رنج‌های اجتماعی به تدریج بی‌اهمیت می‌شود. این نقد ریشه‌ای در فلسفه‌ی مارکسیستی، بعدها از سوی اندیش‌مندانی مانند هربرت مارکوزه، ماکس هورکهایمر و تئودور آدورنو از مکتب فرانکفورت گسترش یافت. این متفکران با تحلیل ساختار قدرت در سرمایه‌داری مدرن، بر نقش ایدئولوژی، فرهنگ توده‌ای و دین در حفظ وضعیت موجود تأکید و بررسی کردند که چگونه دین و سایر ایدئولوژی‌ها به‌عنوان ابزارهایی برای بازتولید سلطه‌ی سرمایه‌داری عمل می‌کنند.

با این حال، گلدمن با رویکردی پیچیده‌تر با انگاره‌ی خدا و دین مواجه می‌شود. او با فرا رفتن از مارکس که اساساً دین را محصول شرایط مادی می‌دانست، به تعامل دوسویه میان ایده‌های متافیزیکی و شرایط مادی اشاره می‌کند. او بر این باور است که هرچند عقل و علم بارها کابوس خداپرستی را از بین برده‌اند، اما شرایط اجتماعی مانند فقر و ترس، دوباره این باورها را احیا می‌کنند. گلدمن از یک سو بر خودآگاهی انسان‌ها تأکید می‌کند، که این شباهت زیادی به آرای لودویک فوئرباخ و هگلی‌های چپ دارد، و از سوی دیگر به پیچیدگی‌های مادی و اجتماعی که خداپرستی را احیا و بازتولید می‌کنند اشاره دارد. این تحلیل، جایی میان دیدگاه‌های فوئرباخ و ماتریالیسم تاریخی مارکس قرار می‌گیرد و تأکید دارد که هم ایده‌ها و هم شرایط مادی نقش مهمی در تعیین شرایط زیست و امکانات بندگی/رهایی انسان‌ها دارند.

نقد دین در جنبش چپ ایران، همواره با پیچیدگی‌ها و تناقض‌های خاصی همراه بوده است. برخی از روشن‌فکران و کنش‌گران چپ، پیش‌تر و در هنگام انقلاب ۱۳۵۷، از پرداختن به نقد صریح اسلام و

ظرفیت‌های اقتدارگرا و ارتجاعی‌اش اجتناب کردند. این در حالی است که در اندیشه‌های چپ‌گرایانه‌ی جهانی، به‌ویژه در میان آنارشیست‌ها و کمونیست‌ها، دین عموماً به‌عنوان یکی از پایه‌های سلطه‌ی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی همواره مورد نقد قرار گرفته است. با این حال، نقد دین حتی میان برخی از بزرگ‌ترین اندیش‌مندان چپ جهان نیز ظرافت‌ها و دوگانگی‌هایی داشته، آن‌چنان که در اندیش‌مندی مانند آنتونیو گرامشی خود را بروز می‌دهد: او با بررسی نقش دین در دم و دستگاه‌های ایدئولوژیک، نشان داد که دین، با داشتن ماهیتی دوگانه، می‌تواند هم به تقویت نظم موجود و تثبیت ساختارهای نابرابر کمک کند و هم به‌عنوان ابزاری برای مقاومت و تغییر اجتماعی به‌دست طبقه‌ی کارگر عمل نماید.[۲]

امروز در ایران، با توجه به سلطه‌ی شوم و خون‌بار بنیادگرایی دینی و استبداد مذهبی، نقد دین به‌عنوان یک ضرورت فکری و سیاسی مطرح است. شکی نیست که پس از سرنگونی رژیم تئوکراتیک و بنیادگرایی جمهوری اسلامی، مسئله‌ی دین و خداپرستی در جامعه‌ی آینده به‌طور جدی مطرح و پروبلماتیزه خواهد شد. با توجه به تجربه‌ی تاریخی کشورهای که پس از سرنگونی نظام‌های دینی با بحران‌های فکری و اجتماعی مواجه شدند، این پرسش که چگونه می‌توان جامعه‌ای سکولار و آزاد از سلطه‌ی دینی ساخت، پرسشی بنیادین خواهد بود. مترجم امیدوار است که این نوشته به روشنفکران چپ و فعالان ایرانی کمک کند تا دریافت بهتری از نقد دین از منظر چپ‌گرایانه پیدا کنند و به بحث‌هایی سازنده درباره‌ی آینده‌ی ایران پس از نظام دینی بپردازند.

فلسفه‌ی خداناباوری

برای ارائه‌ی شرح کاملی از فلسفه‌ی خداناباوری، لازم است که به تحولات تاریخی باور به خدا از آغاز تا زمان حال پرداخته شود. اما این موضوع فراتر از چارچوب این نوشتار است. با این حال، بهتر است به‌طور گذرا اشاره کنیم که مفهوم خدا، نیروی ماوراءالطبیعه، روح، الوهیت[۳]، یا هر اصطلاح دیگری که ماهیت خداپرستی را توصیف کند، در طول زمان و با پیشرفت بشر، مبهم‌تر و نامشخص‌تر شده است. به عبارت دیگر، انگاره‌ی خدا به همان نسبت که انسان پدیده‌های طبیعی را درک می‌کند و علم، رویدادهای انسانی و اجتماعی را به هم مرتبط می‌سازد، ناملموس‌تر[۴] و پرابهام‌تر می‌شود.

خدا امروز دیگر نماینده‌ی همان نیروهایی که در آغاز وجودش بود، نیست؛ او دیگر سرنوشت انسان را با همان دست آهنین سابق رقم نمی‌زند. بلکه، انگاره‌ی خدا به نوعی نیروی انگیزه‌بخش روحانی [۵] تبدیل شده که به نیازها و تمایلات ناشی از ضعف انسان پاسخ می‌دهد. در مسیر تکامل بشریت، ایده‌ی خدا ناگزیر به انطباق با هر مرحله از زندگی انسان بوده است، که این امر کاملاً با منشأ این ایده سازگار است. پنداشت خدایان در ترس و کنج‌کاوی انسان ریشه دارد. انسان بدوی که از درک پدیده‌های طبیعی عاجز بود و از آن‌ها هراس داشت، در هر تجلی هراس‌انگیز طبیعت، نیرویی بدطینت می‌دید که مستقیماً علیه او عمل می‌کند؛ و از آن‌جا که نادانی و ترس منشاء تمام خرافات هستند، خیال آشفته‌ی انسان بدوی، انگاره‌ی خدا را پدید آورد.

میخائیل باکونین [۶]، خداناباور و آنارشویست بزرگ، در اثر برجسته‌ی خود **خدا و دولت** به درستی می‌گوید: «همه‌ی ادیان، با خدایان، نیمه‌خدایان [۷]، پیامبران، منجی‌ها و قدیسان‌شان، همه به دست تخیل تعصب‌آمیز انسان‌هایی خلق شده‌اند که به پیش‌رفت کامل و تکامل قوای عقلانی خود نرسیده بودند. در نتیجه، بهشت ادیان چیزی نیست جز سرابی که در آن انسان، به واسطه‌ی جهل و ایمان خود، تصویری اغراق‌شده و وارونه از خود، یعنی تصویر الهی‌شده‌اش را، کشف کرده است. تاریخ ادیان، که شامل تولد، عظمت و زوال خدایانی است که در باور انسان جای گرفته‌اند، چیزی نیست جز تکامل هوش و وجدان جمعی بشر. هر زمان که انسان‌ها در جریان پیشرفت تاریخی خود، چه در درون خودشان و چه در طبیعت بیرون از خود، صفتی یا نقص بزرگی را کشف کردند، آن را به خدایان خود نسبت دادند؛ البته پس از این که در آن صفت‌ها به طور کودکانه‌ای با تخیل مذهبی خود اغراق کردند... با همه‌ی احترام به متافیزیک‌دانان، ایده‌آلیست‌های دینی، فیلسوفان، سیاستمداران یا شاعران: انگاره‌ی خدا به معنای کناره‌گیری از عقل انسانی و عدالت، و قاطع‌ترین نفی آزادی انسان است که ناگزیر هم در نظریه و هم در عمل به بردگی آدمی ختم می‌شود.»

انگاره‌ی خدا، که بارها احیا شده و با شرایط زمان تطبیق یافته و گاهی گسترده و گاهی محدود شده است، تاکنون بر بشریت چیره بوده و چنین خواهد ماند، مگر آن‌که انسان، بدون هراس و با اراده‌ای بیدار نسبت به خویشتن، سر به سوی روشنایی خورشید برآورد؛ آن زمان که انسان خود را بشناسد و سرنوشتش را به دست گیرد، خداپرستی زائد می‌شود. [۸] این که انسان تا چه حد می‌تواند رابطه‌ی خود را با هم‌نوعانش درک کند، کاملاً به این بستگی دارد که تا چه اندازه می‌تواند از وابستگی به خدا فراتر رود.

هم‌اکنون نشانه‌هایی وجود دارد که خداپرستی، به‌عنوان نظریه‌ای مبتنی بر تأملات و گمانه‌زنی [۹]، در حال جایگزین شدن با خداناباوری است، که نظریه‌ای ست علمی مبتنی بر اثبات و آزمایش؛ اولی روی ابرهای متافیزیکی عالم ماوراء [۱۰] معلق است، در حالی که دومی ریشه‌هایش محکم در خاک زمین کاشته شده است. اگر انسان واقعاً قرار است نجات پیدا کند، نه آسمان، بلکه زندگی‌اش بر روی زمین است که باید نجات یابد.

افول خداپرستی پدیده‌ی بسیار جالبی است، به‌ویژه وقتی در اضطراب خداپرستان، از هر گروه و دسته، نمود پیدا می‌کند. آن‌ها به‌خوبی می‌دانند که مردم روز به روز بیش‌تر به سمت بی‌خدایی و ضدیت با دین گرایش پیدا می‌کنند. آن‌ها می‌دانند که مردم تمایل پیدا کرده‌اند که عالم ماوراء و قلمرو آسمانی آن را به فرشتگان و گنجشک‌ها بسپارند؛ چرا که مردم هر روز بیش‌تر درگیر مسائل و مشکلات زندگی واقعی خود می‌شوند.

چگونه می‌توان مردم را به انگاره‌ی خدا، روح، علت‌العلل [۱۱] و غیره بازگرداند؟ این پرسشی است که ذهن تمام خداپرستان را به‌شدت مشغول کرده است. هرچند این پرسش‌ها متافیزیکی به نظر می‌رسند، اما پس‌زمینه‌ای کاملاً مادی دارند. دین، «حقیقت الهی»، پاداش و کیفر، نمادهای تجاری بزرگ‌ترین، فاسدترین، زیان‌بارترین و سودآورترین صنعت در جهان هستند؛ حتی صنعت تولید اسلحه و مهمات نیز از صنعت دین فاسدتر و سودآورتر نیست. هدف صنعت دین، تیره کردن ذهن انسان و خاموش کردن قلب اوست. اجبار، قانونی نمی‌شناسد؛ از این رو، بیش‌تر خداپرستان مجبورند به هر موضوعی بپردازند، حتی اگر ارتباطی با الهیات، وحی یا عالم ماوراء نداشته باشد. شاید آن‌ها دریافته‌اند که انسان‌ها از وجود صد و یک گونه و نوع مختلف از خدا کلافه شده‌اند.

این که چگونه می‌توان باور رو به زوال به خدا را احیا کرد، مسئله‌ای است که برای همه ادیان، مسئله‌ی مرگ و زندگی است. از همین روست که تساهل‌شان پدیدار می‌شود؛ اما این تساهل [۱۲] از روی درک و فهم نیست، بلکه از روی ضعف است. شاید این موضوع توضیح دهد که چرا نشریات مذهبی در تلاش‌اند تا فلسفه‌های دینی متفاوت و نظریه‌های متناقض درباره‌ی خدا را ترکیب و آن‌ها را به یک نظام واحد تبدیل کنند. به همین ترتیب، مفاهیمی هم‌چون «تنها خدای واقعی، تنها روح خالص، تنها دین حقیقی» هرچه بیش‌تر به شکلی تساهل‌آمیز نادیده گرفته می‌شوند؛ تلاشی شتاب‌زده در کار است برای ایجاد زمینه‌ای مشترک به‌منظور نجات توده‌های معاصر از تأثیر «زیان‌آور» ایده‌های خداناباورانه.

ویژگی این «تساهل» دینی این است که هیچ کس واقعاً اهمیت نمی‌دهد مردم به چه چیزی باور دارند، به شرطی که فقط باور داشته باشند یا وانمود کنند که باور دارند. برای این منظور از خام‌ترین و مبتذل‌ترین روش‌ها استفاده می‌شود. بنگرید به گردهمایی‌های احیا و تبلیغ دین با قهرمان‌شان بیلی ساندی [۱۳] — شیوه‌هایی تبلیغی که هر حس لطیف و ظریفی را به انزجار و می‌دارد، در حالی که در جاهلان و کنج‌کاوان، اغلب حالتی از جنون ملایم و مرض خودمعمشوق‌پنداری [۱۴] ایجاد می‌کند. تمام این تلاش‌های مذبحخانه، مورد تأیید و حمایت قدرت‌های زمینی قرار می‌گیرد؛ از مستبد روسی تا رئیس‌جمهور آمریکا؛ از راکفلر و ونامیکر [۱۵] تا خردترین تاجر. آن‌ها به این نتیجه رسیده‌اند که سرمایه‌گذاری در بیلی ساندی، انجمن مسیحی مردان جوان [۱۶]، علم مسیحی [۱۷] و نهادهای مذهبی مختلف دیگر، سود عظیمی از قِبَل توده‌های مطیع، رام و افسرده به همراه خواهد داشت.

خداپرستان، آگاهانه یا ناآگاهانه، ایده‌های خدایان و شیاطین، بهشت و جهنم، و پاداش و کیفر را هم‌چون شلاقی می‌بینند برای تازیانه زدن به مردم و سوق دادن‌شان به اطاعت، سر به زیری و قناعت. واقعیت این است که خداپرستی مدت‌ها پیش جایگاه خود را از دست می‌داد، اگر حمایت مشترک سرمایه و قدرت نبود. ورشکستگی خداپرستی امروز به‌طور کامل در سنگرها و میدان‌های نبرد اروپا به نمایش گذاشته شده است. [۱۸]

مگر نه این که همه‌ی خداپرستان خدای خود را به‌عنوان خدای عشق و نیکویی به تصویر کشیده‌اند؟ با این حال، پس از هزاران سال از تکرار چنین موعظه‌هایی، خدایان هم‌چنان به رنج‌های بشر بی‌اعتنا هستند. کنفوسیوس [۱۹] به فقر، بدبختی و فلاکت مردم چین اهمیتی نمی‌دهد. بودا با بی‌تفاوتی فلسفی خود نسبت به قحطی و گرسنگی هندوها بی‌اعتناست؛ یهوه [۲۰] در برابر ناله‌ی جان‌کاه بنی‌اسرائیل ناشنوا است؛ در حالی که عیسی از برخاستن از مرگ در برابر مسیحیان‌ش، که یکدیگر را قتل‌عام می‌کنند، خودداری می‌کند.

تمام سرودها و ستایش‌ها «به خداوند بلندمرتبه» [۲۱] همواره تأکید کرده‌اند که خدا نماینده‌ی عدالت و رحمت است. با این حال، بی‌عدالتی میان انسان‌ها هم‌چنان در حال افزایش است؛ جنایاتی که در حق توده‌ها در همین کشور [۲۲] رخ می‌دهد به تنهایی برای سرریز کردن آسمان‌ها کافی است. اما خدایان کجا هستند که به این وحشت‌ها، بی‌عدالتی‌ها و بی‌رحمی‌ها نسبت به انسان پایان دهند؟ نه، خدایان کاری

نخواهند کرد؛ این «انسان» است که باید در خشم عظیم خود بیدار شود. او، که توسط تمام خدایان فریب خورده و از سوی نمایندگان آن‌ها خیانت دیده، باید خود عدالت را بر زمین برقرار کند.

فلسفه‌ی خداناباوری بیان‌گر گشودگی و رشد ذهن انسان است، در حالی که فلسفه‌ی خداپرستی، اگر بتوان آن را فلسفه‌ی ناامید، ثابت و ایستا است. از دیدگاه خداپرستانه، حتی تلاش برای کشف راز و رمزهای جهان به‌عنوان بی‌باوری به قدرت مطلق و انکار حکمت نیروهای الهی بیرون از انسان تلقی می‌شود. اما خوش‌بختانه ذهن انسان هرگز و هرگز نمی‌تواند در قالب‌های ثابت محدود شود؛ از این رو، در جست‌وجوی بی‌پایان خود به‌سوی دانش و زندگی پیش می‌رود. ذهن انسان اکنون درک می‌کند که «جهان نتیجه‌ی اراده‌ای خلاقانه از سوی یک هوش الهی نیست که شاهکاری آشفته را از هیچ‌چیز و با عملیات بی‌نقص خلق کرده باشد»، بلکه این جهان محصول نیروهای پرهیج و مرجی است که در طول اعصار بی‌شمار عمل کرده‌اند؛ از خلال برخوردها و فجایع، و از طریق نیروهای دافعه و جاذبه‌ای که بر اساس اصل «انتخاب» [۲۳] عمل کرده و به چیزی تبدیل شده‌اند که خداباوران آن را «جهان هدایت‌شده به سوی نظم و زیبایی» می‌نامند. همان‌طور که جوزف مک‌کیب [۲۴] در کتاب «وجود خدا» به‌درستی اشاره می‌کند: «قانون طبیعت فرمولی نیست که توسط یک قانون‌گذار تنظیم شده باشد، بلکه صرفاً خلاصه‌ای از واقعیت‌های مشاهده‌شده است؛ به عبارتی: مجموعه‌ای از حقایق. چیزها به این دلیل به روش خاصی عمل نمی‌کنند چون قانونی وجود دارد؛ ما «قانون» آن‌ها را کشف می‌کنیم چرا که آن‌ها به آن روش خاص عمل می‌کنند».

فلسفه‌ی خداناباوری بیان‌گر مفهومی از زندگی است که در آن هیچ جهان ماوراءالطبیعه یا ناظم الهی [۲۵] وجود ندارد. این فلسفه، مفهومی است از یک جهان واقعی و ملموس با امکان‌های رهایی‌بخش، گسترش‌دهنده و زیبایی‌بخش، در برابر یک جهان غیر واقعی که با ارواح، الهامات و قناعت‌های کوچک، بشر را در ذلت بی‌پایان نگه داشته است.

شاید تضادی شگفت‌انگیز به نظر برسد، اما حقیقت تلخ این است که این جهان واقعی و زندگی ما در آن برای مدت طولانی تحت تأثیر اندیشه‌های متافیزیکی بوده است، به جای اینکه به نیروهای ملموس و قابل مشاهده تکیه کند. [۲۶] تحت فشار انگاره‌ی خداپرستی، این زمین هیچ هدفی جز به‌عنوان یک ایستگاه موقت برای آزمودن ظرفیت انسان در قربانی شدن به اراده‌ی خدا نداشته است. اما به محض این که انسان تلاش کرد تا ماهیت آن اراده را کشف کند، به او گفته شد که کاملاً بیهوده است که «عقل محدود

انسان» بخواهد فراتر از اراده‌ی مطلق و بی‌نهایت پیش رود. زیر فشار سنگین این قدرت مطلق، انسان به زانو در آمده است — موجودی بی‌اراده، شکسته و غرق در تاریکی. کامیابی فلسفه‌ی خداناباوری در این است که انسان را از کابوس خدایان رها می‌سازد؛ این به معنای محو ارواح ماوراءالطبیعه [۲۷] است. بارها و بارها نور عقل کابوس خدایپرستی را از بین برده است، اما فقر، بدبختی و ترس دوباره این ارواح را احضار کرده‌اند — این اشباح چه در قالب‌های قدیمی و چه جدید، هر شکلی که به خود بگیرند، در جوهر تفاوت چندانی ندارند. از سوی دیگر، خداناباوری، در وجه فلسفی خود، نه تنها به یک مفهوم مشخص از خدا پایبند نیست، بلکه به‌طور کلی هر نوع بردگی به ایده‌ی خدا را رد می‌کند و با اصل خدایپرستی در کل مخالف است. خدایان در نقش فردی خود شاید به‌اندازه‌ی اصول خداناباوری زیان‌آور نباشند؛ بلکه این اصول خداناباوری است که به نیرویی ماوراءالطبیعه یا حتی مطلق برای حکمرانی بر زمین و انسان‌ها معتقد است. این استبداد خدایپرستی و تأثیر مخرب آن بر بشریت و اثر فلج‌کننده‌اش بر فکر و عمل، همان چیزی است که فلسفه‌ی خداناباوری با تمام قدرت خود با آن مبارزه می‌کند.

فلسفه‌ی خداناباوری ریشه در زمین دارد، در همین زندگی؛ هدفش رهایی انسان از تمامی خدایان است، خواه خدای یهودی، مسیحی، مسلمان، بودایی، برهمنی یا هر چیز دیگر. بشریت به‌خاطر خلق خدایان خود، مدت‌ها در عذاب و مجازات بوده است؛ از زمانی که خدایان پدید آمدند، انسان جز درد و آزار چیزی ندیده است. تنها یک راه برای جبران این اشتباه وجود دارد: انسان باید زنجیرهایی که او را به دروازه‌های بهشت و جهنم بسته‌اند، بشکند تا بتواند از خلال آگاهی بیدار شده و روشن خود، دنیایی جدید بر روی زمین بسازد.

تنها پس از چیرگی فلسفه‌ی خداناباوری در ذهن و قلب انسان است که آزادی و زیبایی به‌طور واقعی محقق خواهند شد. تاکنون زیبایی به‌عنوان هدیه‌ای از بهشت بی‌فایده بوده است. اما زمانی که انسان بیاموزد زمین را به‌عنوان تنها بهشتی که برای آدمی شایسته است، ببیند، زیبایی جوهر و نیروی محرک زندگی خواهد شد. خداناباوری به رهایی بشر از وابستگی به نظام پاداش و کیفر، که نوعی معامله‌ی آسمانی برای انسان‌های ضعیف‌النفس است، یاری می‌رساند.

آیا همه‌ی خدایپرستان بر این اصرار ندارند که بدون باور به یک قدرت الهی، هیچ اخلاق، عدالت، صداقت یا تعهد وجود نخواهد داشت؟ چنین اخلاقی که بر پایه ترس و امید بنا شده، همواره محصولی پست بوده است، آمیخته با خودبرحق‌پنداری [۲۸] از یک سو و ریاکاری از سوی دیگر. اما چه کسانی با شجاعت از حقیقت، عدالت و تعهد دفاع کرده و بی‌پروا آن‌ها را پیش برده‌اند؟ تقریباً همیشه خداناباوران: آن‌ها برای

این ارزش‌ها زیستند، جنگیدند و جان دادند. آن‌ها می‌دانستند که عدالت، حقیقت و تعهد نه به آسمان وابسته است، بلکه با تغییرات عظیمی که در زندگی اجتماعی و مادی بشر رخ می‌دهد، مرتبط و درهم‌تنیده است؛ این‌ها مقولاتی ثابت و ابدی نیستند، بلکه هم‌چون خودِ زندگی دست‌خوش تغییر و نوسان‌اند. این که فلسفه‌ی خداناباوری ممکن است به چه قله‌هایی برسد، هیچ‌کس نمی‌تواند پیش‌بینی کند. اما می‌توان گفت که تنها با آتش تطهیرکننده‌ی خداناباوری است که روابط انسانی از وحشت‌های گذشته پاک خواهند شد.

انسان‌های اندیش‌مند کم‌کم به این حقیقت پی می‌برند که اصول اخلاقی‌ای که از طریق ترس دینی بر بشریت تحمیل شده‌اند، به‌طور کلی بی‌تحرک و ایستا شده و در نتیجه، تمام پویایی خود را از دست داده‌اند. نگاهی به زندگی امروز، به سرشتِ ازهم‌گسیخته‌ی آن و تضادهای منافعش، که با نفرت، جنایت و حرص و آز همراه است، کافی است تا بی‌ثمری اخلاق خدایپرستانه را به اثبات برساند.

انسان باید به خویشتن بازگردد تا بتواند رابطه‌اش با هم‌نوعانش را دریابد. پرومتهوس [۲۹]، که به صخره‌ی اعصار زنجیر شده، محکوم است که طعمه‌ی لاشخورهای تاریکی بماند. پرومتهوس را از زنجیر رها کنید، و آن‌گاه شما شب و وحشت‌هایش را خواهید زدود.

خداناباوری در عین نفی خدایان، قوی‌ترین تأیید انسان است، و از طریق انسان، تأیید جاودانه‌ی زندگی، معنا و زیبایی‌ست.

*. مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *The Philosophy of Atheism* اثر Emma Goldman که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

این مقاله نخستین بار در فوریه ۱۹۱۶ در مجله‌ی *مادر زمین* منتشر شد. *مادر زمین* (Mother Earth) ماهنامه‌ی سیاسی و رادیکال بود که اما گلدمن از سال ۱۹۰۶ تأسیس کرد. این نشریه بر مسائل اجتماعی، فعالیت‌های سیاسی و فلسفه‌ی آنارشیستی تمرکز داشت و به‌عنوان بستری برای اندیشه‌ی آزاد و دفاع از حقوق سیاسی اجتماعی توده‌ها، رهایی زنان و کارگران و نقد دولت و دین عمل می‌کرد. تمامی یادداشت‌ها را مترجم اضافه کرده است. متن اصلی فاقد یادداشت است.

یادداشت‌ها:

[۱]. «دین آه انسان دردمند، قلب یک جهان سنگ‌دل، و روح دنیای بی‌روح است. دین افیون توده‌ها ست». *سه‌می در نقد فلسفه حق هگل*، ۱۸۴۳.

[۲]. رجوع شود به: *آنتونیو گرامشی، گزیده‌هایی از دفترهای زندان*، مباحث مربوط به نقش دوگانه‌ی دین در تثبیت هژمونی فرهنگی و مقاومت اجتماعی، به‌ویژه در بخش‌های مرتبط با «اکسیون کاتولیکی» و چگونگی استفاده از دین توسط طبقات حاکم و همچنین ظرفیت آن برای نقد و مقاومت از سوی طبقات فرودست. ترجمه و ویراستاری Quintin Hoare و Geoffrey Nowell Smith. انتشارات International Publishers، ۱۹۷۱.

[3]. Deity

[4]. impersonal

[5]. spiritualistic stimulus

[۶]. Michael Bakunin میخائیل باکونین، فیلسوف، انقلابی و آنارشیزست روسی که یکی از بنیان‌گذاران آنارشیزم اجتماعی محسوب می‌شود. اثر مشهور او *خدا و دولت* نقدی کوبنده بر دین و دولت است. باکونین در آن کتاب استدلال می‌کند که دین و دولت هر دو ابزارهایی برای کنترل و سرکوب انسان‌ها هستند. او معتقد بود که برای دستیابی به رهایی، انسان باید خود را از سلطه‌ی هر دو آزاد کند.

[7]. demi-gods

[۸]. این دیدگاه درباره‌ی پایان خداپرستی به میانجی خودآگاهی شباهت زیادی به آرای هگلی‌های چپ و به‌ویژه لودویگ فوئرباخ دارد. فوئرباخ در کتاب *جوهر مسیحیت* استدلال می‌کند که خدا چیزی جز فرافکنی سرشت انسان نیست. به باور او، انسان از طریق خداپرستی در واقع ویژگی‌های خود را به صورت موجودی الهی فرافکنی می‌کند. از دیدگاه فوئرباخ، دین محصول این فرافکنی است و زمانی که انسان به این حقیقت آگاه شود، می‌تواند بر سرنوشت خود حاکم شده و از دین و خداپرستی رهایی یابد. این ایده با آنچه گلدمن در این‌جا نوشتار خود مطرح کرده است، همخوانی دارد؛ یعنی این که با خودشناسی و خودآگاهی، انسان نیازی به خداپرستی نخواهد داشت. با این حال، کارل مارکس در *تزهایی درباره‌ی فوئرباخ* به این دیدگاه انتقاد و آن را به‌عنوان گونه‌ای ماتریالیسم نظرورزانه نقد می‌کند. مارکس معتقد است که فوئرباخ تنها به تغییرات فکری و فلسفی بسنده می‌کند، در حالی که برای تغییر واقعی باید به سازوکارهای مادی و ساختارهای اجتماعی توجه کرد. مارکس در یکی از تزهایی مشهور خود می‌نویسد «*فیلسوفان تنها جهان را به شیوه‌های مختلف تفسیر کرده‌اند؛ اما مسئله تغییر آن است*». به باور مارکس، دین و خداپرستی ریشه در شرایط مادی و اقتصادی جامعه دارند و تنها با تغییر این شرایط است که انسان می‌تواند از سلطه‌ی دین رها شود؛ بنابراین، رهایی از خداپرستی مستلزم تغییرات عملی در جهان مادی است، نه صرفاً خودآگاهی.

گلدمن در این‌جا، موضعی میان فوئرباخ و مارکس اتخاذ می‌کند. از یک سو، او به قدرت خودآگاهی و روشن‌فکری در رهایی از خداپرستی باور دارد؛ اما از سوی دیگر، اذعان می‌کند که فقر، بدبختی و ترس اشباح خداپرستی را احضار می‌کنند. گلدمن در جایی از این متن می‌نویسد که این واقعیت ممکن است متناقض به نظر برسد، اما اندیشه‌های متافیزیکی و ایده‌آلیستی، به‌رغم ماهیت غیرمادی‌شان، تأثیر مستقیمی بر زندگی مادی انسان‌ها دارند. این دیدگاه نشان می‌دهد که گلدمن برخلاف فوئرباخ که ایده‌ها را محصول صرف فرافکنی خودآگاهی می‌داند، و برخلاف مارکس که دین را تماماً نتیجه‌ی زیربنای مادی می‌بیند، به رابطه‌ای دوطرفه بین ایده‌ها و شرایط مادی باور دارد؛ یعنی شرایط مادی می‌تواند ایده‌های خداپرستانه را بازتولید کند، اما این ایده‌ها نیز بر زندگی مادی و اجتماعی انسان‌ها و به تبع آن روی شرایط امکان رهایی آدمی تأثیر می‌گذارند.

[9]. the theory of speculation

[10]. the Beyond

[11]. the First Cause

[12]. tolerance

[۱۳]. بیلی ساندی، مبشر مسیحیت انجیلی، واعظ آمریکایی اوایل قرن بیستم که به دلیل سبک پرشور و نمایش گونه‌اش در تبلیغ دین شهرت داشت. او در گردهمایی‌های مذهبی بزرگ خود که تحت عنوان «احیای دین» برگزار می‌شد، سعی داشت تا مردم را به بازگشت به ایمان مسیحی و اخلاق محافظه‌کارانه سوق دهد.

[۱۴]. Erotomania اروتومانیا، نوعی اختلال روانی‌ست که در آن فرد به‌طور غیرواقعی باور دارد که فرد دیگری، معمولاً کسی با موقعیت اجتماعی بالاتر، عاشق اوست. این بیماری معمولاً به صورت وسواس شدید و خیال‌پردازی عاشقانه بروز می‌کند.

[۱۵]. John D. Rockefeller جان دی. راکفلر، یکی از ثروتمندترین افراد تاریخ و بنیان‌گذار شرکت نفت «استاندارد اویل» بود. او نماد سرمایه‌داری و ثروت عظیم در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم شناخته می‌شود.

John Wanamaker جان ونامیکر، یک کارآفرین آمریکایی و پیشگام در صنعت خرده‌فروشی بود. او همچنین وزیر پست ایالات متحده بود و به خاطر نقش خود در نوآوری‌های تجاری و گسترش تجارت مدرن شهرت دارد.

[۱۶]. Young Men's Christian Association (Y.M.C.A.) سازمانی جهانی که در ۱۸۴۴ در لندن، با هدف ترویج ارزش‌های مسیحی، ارائه‌ی خدمات اجتماعی و حمایت از جوانان تاسیس شد. این سازمان در اوایل قرن بیستم به عنوان ابزاری برای تبلیغ دین و اخلاق مسیحی در میان جوانان به کار گرفته شد.

[۱۷]. علم مسیحی (Christian Science) جنبشی مذهبی که در اواخر قرن نوزدهم توسط مری بیکر ادی در ایالات متحده بنیان‌گذاری شد. این جنبش بر شفا از طریق دعا و باور به قدرت روحانی خدا برای درمان بیماری‌ها تأکید و به رد داروهای متداول پزشکی شهرت داشت.

[۱۸]. منظور میدان‌های نبرد در جنگ جهانی اول بین سال‌های ۱۹۱۴-۱۹۱۸ است.

[۱۹]. کنفوسیوس (Confucius) فیلسوف و آموزگار چینی (۵۵۱-۴۷۹ قبل از میلاد) که بر نظم اجتماعی و اخلاق فردی تأکید داشت. هرچند او را به‌عنوان خدا نمی‌پرستیدند، اما آموزه‌هایش به تدریج به یک نظام فلسفی-اخلاقی تبدیل شد که تأثیرات زیادی بر ساختارهای اجتماعی و سیاسی چین داشت. گلدمن او را نمونه‌ای از چهره‌هایی ذکر می‌کند که اندیشه‌هایشان به تقویت نابرابری و حفظ نظم اجتماعی منجر شده است.

[۲۰]. یهوه نام خدای یگانه در دین یهود که در کتاب مقدس یهودیان (تورات) به‌عنوان خدای آفریننده و حامی قوم بنی‌اسرائیل معرفی می‌شود. هرچند یهوه عمده‌تاً در یهودیت پرستش می‌شود، در مسیحیت نیز به‌عنوان خدای عهد عتیق شناخته شده است.

[21]. “unto the Highest”

[۲۲]. اشاره به ایالات متحده آمریکا، جایی که اما گلدمن در زمان نگارش این نوشته زندگی می‌کرد و فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی خود را در آن انجام می‌داد.

[۲۳]. اشاره به نظریه‌ی انتخاب طبیعی یا فرآیندهای انتخاب در طبیعت که در علوم طبیعی و به‌ویژه در زیست‌شناسی به‌عنوان سازوکار تکامل موجودات زنده و نظم یافتن جهان به‌کار می‌رود. گلدمن این اصل را در مقابل باور خداپاوران به نظم الهی مطرح می‌کند.

[۲۴]. جوزف مک‌کیب (Joseph McCabe) نویسنده، فیلسوف، و محقق انگلیسی (۱۸۶۷-۱۹۵۵) که از روحانیت کاتولیک به نقد دین و بی‌خدایی روی آورد. او یکی از تأثیرگذارترین خداپاوران و منتقدان دین در قرن بیستم بود. کتاب وجود خدا (The Existence of God) یکی از آثار مهم اوست که در آن به نقد دلایل فلسفی و الاهیاتی برای وجود خدا می‌پردازد.

[25]. Divine Regulator

[۲۶]. این جمله به پارادوکسی اشاره دارد که گلدمن درباره‌ی تأثیر اندیشه‌های متافیزیکی و ایده‌آلیستی بر زندگی واقعی انسان بیان می‌کند. او تأکید دارد که با اینکه جهان واقعی و زندگی انسان باید توسط نیروهای ملموس و قابل مشاهده شکل بگیرد، انگاره‌های متافیزیکی هم‌چنان قدرت قابل توجهی در تعیین چند و چون زندگی انسان‌ها دارند.

[27]. the phantoms of the beyond

[28]. self- righteousnes

[۲۹]. Prometheus در اساطیر یونان، پرومتهوس (یا پرومته) یکی از تایتان‌هایی بود که آتش را از خدایان المپ دزدید و به انسان‌ها بخشید. او نماد شورش علیه خدایان و مبارزه برای پیش‌رفت بشریت شناخته می‌شود. زئوس به خاطر این اقدام، پرومتهوس را مجازات و به صخره‌ای زنجیر کرد، جایی که عقابی هر روز جگر او را می‌خورد. پرومتهوس در ادبیات و فلسفه هم‌چون نمادی از آزادی‌خواهی، دانش و نافرمانی از قدرت‌های الهی مطرح شده است.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4mf>



تروتسکی در نقش رهبر نظامی

۱ دسامبر ۲۰۲۴

ارنست مندل

ترجمه‌ی: م. رضا ملکشا

افسانه‌های قدیم و جدید

شیوه‌ی مواجهه با تروتسکی در رسانه‌های شوروی و رسانه‌های احزاب رسمی کمونیست به طرز قابل توجهی بازتاب تحول سیاسی اتحاد جماهیر شوروی و به میزان کم‌تر اروپای شرقی و به اصطلاح جنبش کمونیستی جهانی است.

تروتسکی، قبل از مرگ لنین، سازمان‌دهنده قیام اکتبر، بنیان‌گذار و رهبر ارتش سرخ و مرد دوم در حزب و دولت در کنار لنین دیده می‌شد. در کتاب‌های متعدد، جزوه‌ها، مجله‌ها و روزنامه‌ها از «رژیم (کشور، دولت) لنین و تروتسکی» یاد می‌شد. [۱] بین سال‌های ۱۹۲۴ تا ۱۹۲۹ تصویر تروتسکی به تدریج به تصویر

رقیب سیاسی اصلی لنین و بلشویسم تغییر یافت. پس از ۱۹۲۹ او را ضدانقلابی منشویک و پس از ۱۹۳۵ دشمن شماره یک، جاسوس، عامل امپریالیسم نازی، هیتلریت (کمونیست‌های فرانسوی عبارت هیتلرو-تروتسکیست را ابداع کردند)، حامی احیای سرمایه‌داری در اتحاد جماهیر شوروی و سازمان‌دهنده‌ی حمله‌های تروریستی توصیف می‌کردند.

پس از آغاز استالین‌زدایی در دوران خروشچف و به‌ویژه در مرحله‌ی اول گلاسنوست، تغییر چشم‌گیری رخ داد. تروتسکی اکنون الهام‌بخش واقعی استالین توصیف می‌شد؛ استالین برنامه‌ی او را اجرایی کرده بود. اگر او در مبارزه‌ی قدرت پیروز می‌شد، استالین دوم می‌بود. افسانه‌های تاریخی جدیدی برای حمایت از این دیدگاه ایجاد شدند و افسانه‌های قدیمی از نیمه‌ی دوم دهه‌ی ۱۹۲۰ احیا شدند. برای مثال، در اواخر دهه‌ی ۱۹۸۰، ژنرال ولکوگنوف، در بیوگرافی خود از استالین، ادعا کرد که لنین در برابر استالین در خصوص مسئله‌ی گرجستان، به تروتسکی پیشنهاد ایجاد بلوک را ارائه نداده، درحالی‌که شواهد مستند در این مورد کاملاً روشن است. ولکوگنوف هم‌چنین ادعا کرد که لنین تروتسکی را جانشین خود نمی‌دانست، اگرچه اسنادی که هم‌اکنون منتشر شده‌اند، نشان می‌دهند که واقعاً چنین بوده است. هم‌چنین ادعای ولکوگنوف مبنی بر خواست تروتسکی جهت استفاده از ارتش علیه استالین، هیچ مبنایی بر اساس شواهد تجربی ندارد. [۲]

هر چند که اخیراً، ژنرال ولکوگنوف، پس از مطالعه‌ی کامل‌تر مطالب بایگانی، کتابی درباره‌ی نقش تروتسکی در انقلاب روسیه نوشت و عملاً تمام قضاوت‌های منفی را که قبلاً در **زندگی‌نامه استالین** نوشته بود مورد تجدیدنظر قرار داد. [۳] با این حال، او هم‌چنان معتقد بود که اقدامات تروتسکی در جنگ داخلی به جنبه‌ی وحشت‌آور دیکتاتوری پرولتاریا کمک کرده است.

در نهایت، افسانه‌ها و اتهام‌ها دچار تغییر صدوهشتاد درجه‌ای شده‌اند. در محافل لیبرال (در واقع، لیبرال-محافظه‌کار) و حزب کمونیست اتحاد شوروی پیشین و دیگر احزاب کمونیست، گفته می‌شود که تروتسکی الهام‌بخش لنین بود نه استالین. چرا که تروتسکی مسئول بیرون کشیدن لنین از مسیر بورژوا-دموکراتیک در طول جاده انقلاب سوسیالیستی و دیکتاتوری پرولتاریا بود. او عمدتاً مسئول انقلاب «اتوپایی» و «خشونت‌آمیز» اکتبر بود. او تا حدی مسئول استالین بود چرا که استالین‌یسم نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر انقلاب اکتبر در نظر گرفته می‌شد. در عین حال، تروتسکی از همه‌ی اتهام‌های جنایت‌کارانه تبرئه شده و سهم او در ساخت اتحاد جماهیر شوروی به رسمیت شناخته شده.

این رفت‌وبرگشت در ارزیابی نقش تروتسکی تا حد زیادی رفت‌وبرگشت در نگرش‌ها را به انقلاب و در خود انقلاب بازتاب می‌دهد. نگرش مبهم و مرددانه به تروتسکی در روسیه‌ی امروز تحت‌تأثیر مشارکت

محدود و سردرگمی سیاسی توده‌های مردم و پس‌رفت ایدئولوژیک روشن‌فکران است. این تصادفی نیست. تروتسکی هم‌راه با لنین و رزا لوکزامبورگ دو گرایش اصلی انقلاب پرولتاریایی یعنی خودرهایی پرولتاریا و انترناسیونالیسم را با هم ترکیب کردند. این نمونه‌ای از رفتار استوار و اصولی تروتسکی است و ما باید این گرایش‌های اصلی را یک‌بار دیگر در فعالیت‌های او به‌عنوان رهبر نظامی بیابیم.

خالق ارتش سرخ

هیچ‌کس منکر این نیست که تروتسکی خالق ارتش سرخ بوده است. امروز می‌دانیم که فرمان معروف «وطن در خطر است» به تاریخ ۲۱ فوریه ۱۹۱۸ را که به اشتباه در **مجموعه آثار** لنین گنجانده شده (جلد ۲۷، صص ۳۳-۳۰)، در واقع تروتسکی نوشته است. لئونارد شاپیرو اذعان داشته که «ایجاد ارتش سرخ را باید بیش از هر کس دیگری به تروتسکی نسبت داد.» [۴] این دیدگاه لنین نیز بود که در گفت‌وگوهای معروفش با گورکی بیانش کرد. [۵] بسیاری از افراد آن دوره از جمله لوناچارسکی نیز همین را گفته‌اند. دلیوو. بروس لینکلن، یکی از مهم‌ترین متخصصان آمریکایی تاریخ روسیه، با اشاره به «ارتش سرخ تروتسکی» می‌نویسد:

«تروتسکی با درخشش در سازمان‌دهی و نبوغش برای رهبری، متوجه شد که ارتش سرخ جنینی روسیه نمی‌تواند بدون سپاه بزرگی از افسران آموزش‌دیده در روش‌های جنگ مدرن توسعه یابد.» [۶]

این یک دستاورد سازمانی چشم‌گیر بود. تروتسکی ارتشی متشکل از ۵/۵ میلیون نفر، که بیش‌ترشان دهقان بودند، تقریباً از هیچ ایجاد کرد. او موفق شد این ارتش را به‌گونه‌ای متحد و منضبط کند که انسجام و روحیه خود را بدون هیچ سرکوب گسترده‌ای حفظ کند. امری که قطعاً کم‌تر از حد معمول در ارتش‌های بورژوایی در زمان جنگ میسر بود. موفقیت او در استخدام و استفاده از ده‌ها هزار افسر سابق تزار، از جمله هزار ژنرال، که بخش مهمی از فرماندهان ارتش سرخ را تشکیل می‌دادند، بسیار چشم‌گیر بود. لنین نیز از این امر حمایت کرد، اما این ایده‌ی تروتسکی بود. ایده‌ای که برای خرید زمان تا هنگامی که تعداد کافی از «فرماندهان سرخ» آموزش‌دیده و باتجربه در دسترس باشند، ضروری بود. او مجبور بود برای مقابله با ارتش‌های سفید ضدانقلابی و جلوگیری از نابودی دولت جوان شوروی، یک ارتش متمرکز عملیاتی ایجاد کند. تعدادی از رهبران بلشویک، از جمله استالین، می‌خواستند عمدتاً از طریق یک جنگ غیرمتمرکز پارتیزانی با سفیدها مبارزه کنند. امری که بر اساس روابط بین‌المللی نیروها در آن زمان به شکست سریع شوروی منجر می‌شد.

موفقیت سازمانی تروتسکی در این واقعیت بیان می‌شود که غالب افسران تزاری سابق و هم‌چنین شمار بسیاری از سربازان دهقان به ارتش سرخ وفادار ماندند، با وجود این که هیچ یک از این گروه‌ها از حیث

سیاسی به بلشویسم نزدیک نبودند. این دستاورد ارتباط نزدیکی با عملکرد سیاسی تروتسکی در ساختن ارتش داشت. انضباط عمدتاً با ابزارهای آژیتاسیون و اخلاقی به دست می‌آمد. با فراریان با رأفت رفتار شد و هدف ادغام مجدد آن‌ها بود. امری که از هر ده مورد نه موردش موفق بود.

تروتسکی در کتاب **زندگی من** برخوردش را با هزاران فراری در منطقه ریازان توصیف می‌کند و از سخنرانی خود در ۲۴ فوریه ۱۹۱۹ برای فرماندهان جوان ارتش سرخ که در تالار ستون‌ها در مسکو گرد هم آمده بودند نقل می‌کند:

«به من سه هزار فراری بدهید، یک هنگ. من یک فرمانده رزمنده، یک کمیسر خوب، افسران مناسب برای گردان‌ها، گروهان‌ها و دسته‌ها در آن مستقر می‌کنم و این سه هزار فراری در طول دوره‌ای چهارهفته‌ای در کشور انقلابی ما یک هنگ باشکوه را تشکیل خواهند داد.» [۷]

جنگ داخلی به عنوان جنگ طبقاتی

دستاورد چشم‌گیر تروتسکی در ساختن ارتش سرخ با نقش او به عنوان فرمانده کل در طول جنگ داخلی و در پیروزی بر ضد ارتش سفید ضدانقلاب و مداخله خارجی مطابقت داشت. فرمانده متخصص سوئسی ای. لدری نوشته است: «اغراق نیست اگر بگوییم تروتسکی عامل اصلی پیروزی در جنگ داخلی بود.» [۸] استراتژی تروتسکی در جنگ داخلی بر یک مفهوم سیاسی-اخلاقی خاص از جنگ داخلی تحت رهبری پرولتاریا و درک آن چه مشخصاً وضعیت واقعی موجود به شمار می‌آمد، یعنی محاصره‌ی قدرت جوان شوروی توسط نیروهای متخاصم، مبتنی بود.

تروتسکی مفهوم منحصربه‌فرد و جسورانه‌ای از وجه ویژه‌ی جنگ داخلی به رهبری پرولتاریا داشت که می‌توان آن را در قاعده‌ی ذیل خلاصه کرد: نابودکردن ارتش متخاصم با توسل منظم به منافع طبقاتی ابتدایی سربازانش. اولین احکام قدرت جوان شوروی یعنی فرمان صلح و فرمان توزیع فوری زمین به دهقانان در روستاها دقیقاً چنین تأثیری داشت. سربازان ارتش تزار را دسته‌جمعی ترک کردند تا سهمی در تقسیم زمین داشته باشند. [۹] بعداً، وعده‌ی استرداد زمین‌های متصرفی زمین‌داران به دهقانان در سرزمین‌های تحت اشغال ارتش سفید نیز نقشی مشابه داشت. تأکید منظم بر نقش پرولتری و بین‌المللی ارتش سرخ در دفاع از قدرت کارگری و دستاوردهای انقلاب اکتبر، نقش مشابهی را در رابطه با کارگران شهری ایفا کرد. [۱۰]

تروتسکی هر جنگ داخلی را جنگ طبقاتی قلمداد می‌کرد. او بین جنگ داخلی روسیه و جنگ ونده، که با مداخله خارجی علیه انقلاب فرانسه حمایت می‌شد، شباهت‌هایی را تشخیص داد. او اغلب از ارتش‌های

سفید به عنوان ونده‌ی روسیه یاد می‌کرد. هم‌چنین شباهت‌های چشم‌گیری با جنگ داخلی آمریکا دید. چرخش تعیین‌کننده در این جنگ داخلی زمانی رخ داد که لینکلن رهایی بردگان را اعلام کرد و اجازه‌ی تشکیل هنگ‌های سیاه‌پوست را داد. تروتسکی بعدها مفهوم جنگ طبقاتی خود را در تحلیلش از جنگ داخلی اسپانیا نظام‌مند کرد.

موقعیت ژئوپلیتیکی ویژه‌ی اتحاد شوروی در این جنگ داخلی نیز منطق نظامی خاص خود را داشت که تروتسکی با وجود تجربه‌ی نظامی محدود خود سریعاً به آن پی برد. حرفه‌ای بودن و تحرک ارتش‌های سفید، برتری زیادی به آن‌ها نسبت به ارتش سرخ می‌داد. آن‌ها هم‌چنین از پشتیبانی هنگ‌های خارجی برخوردار بودند و به پول، سلاح و مهمات دسترسی داشتند. اما نقطه‌ضعف‌شان، جدای از پایگاه اجتماعی محدودشان، این بود که هرگز موفق نشدند نیروهای خود را به‌طور مؤثر متحد کنند. آن‌ها در جبهه‌های جغرافیایی جدا از هم می‌جنگیدند. این عدم اتحاد در میان ژنرال‌های سفید به منافع مختلف اقتصادی و سیاسی قدرت‌های امپریالیستی مرتبط بود که مداخله‌ی مداخله‌گرانه علیه روسیه‌ی شوروی را رهبری می‌کردند: آلمان (هم پیمان با فنلاند)، فرانسه (هم پیمان با لهستان)، ژاپن، بریتانیا و ایالات متحده آمریکا. [۱۲]

ارتش سرخ برای بهره‌برداری از این نقاط ضعف از تمام مزایای «حلقه داخلی» خود استفاده کرد و با پشتیبانی یک ذخیره‌ی مرکزی، هم‌زمان در شرق، شمال، جنوب یا غرب حمله کرد، به‌نحوی که دشمن تنها توانست کسری از نیروهای خود را علیه آن‌ها جمع کند. قطار معروف تروتسکی نقش مهمی در این امر داشت. [۱۳] مشکل اصلی در اجرای این استراتژی وضعیت نامناسب سیستم حمل‌ونقل در مناطق تحت کنترل شوروی بود. از این رو تروتسکی برای بازسازی سیستم حمل‌ونقل اهمیت قائل بود. اعمال موفقیت‌آمیز این اصل استراتژیک نیز مستلزم متمرکز کردن نیروهای جوان ارتش سرخ بود. این امر با مخالفت طرف‌داران تاکتیک‌های چریکی غیرمتمرکز مواجه شد. اما تروتسکی روش خود را داشت که کاملاً لنین از آن حمایت می‌کرد. [۱۴]

تروتسکی مفهوم «علم نظامی ویژه‌ی پرولتری» [۱۵] را رد کرد. تعداد کمی از کمونیست‌ها این مفهوم را با «اصل تهاجمی» مترادف می‌دانستند. بحث شدیدی بر سر این موضوع با گروهی از متخصصان نظامی کمونیست در اطراف میخائیل فرونزه (با حمایت توخاچفسکی) در گرفت. این گروه در سال‌های ۱۹۲۴-۱۹۲۳ از سه‌گانه‌ی استالین، زینوویف و کامنف در برابر اپوزیسیون چپ حمایت کرد؛ اما در پیروزی جناح استالین نقش چندانی نداشت. [۱۶]

تروتسکی مفهوم «علم نظامی پرولتری» را با همان جدیتی رد کرد که انگاره‌ی «فرهنگ پرولتری» را. او هم‌چنین از رهبران نظامی بورژوازی مانند مارشال فوش فرانسوی انتقاد می‌کرد که سلسله‌ای از تکرار مکررات را به‌عنوان «اصول بنیادین» علوم نظامی قالب می‌کردند. آنچه تروتسکی بیش از هر چیز بر آن تأکید داشت، ویژگی نسبی تاریخی و اجتماعی-سیاسی یک استراتژی نظامی موفق بود که در هر مورد، با منافع و موقعیت‌های خاص مطابقت داشت. توان مانور دادن برای او تعیین‌کننده بود. قانون تروتسکی این بود که مطابق با شرایط خاص و براساس ارزیابی واقع‌بینانه از رابطه‌ی نیروها و بر حسب موقعیت به صورت تهاجمی یا تدافعی عمل کند. اصل موضوع این بود که به هیچ قیمتی نباید مهم‌ترین مواضع خود را از دست داد، درحالی‌که هدف، تصرف مواضع اصلی دشمن بود. دفاع از پتروگراد در برابر یودنیچ برای تروتسکی بسیار مهم بود زیرا پتروگراد سنگر انقلاب روسیه و در نتیجه سنگر روسیه‌ی شوروی بود. تروتسکی به معنای واقعی کلمه پتروگراد پرولتاریای سرخ را نجات داد، همانطور که بروس لینکلن در تاریخ جنگ داخلی توضیح داد:

«مردان و زنان درحالی‌که قلب‌هایشان با آتش شور انقلابی تروتسکی شعله‌ور شده و از باور راسخ او به دنیای جدیدی که بلشویک‌ها می‌ساختند لبریز بود، به دفاع از پتروگراد روانه شدند. همان‌طور که نیروهای یودنیچ در پولکوو خود را برای حمله نهایی آماده می‌کردند این لژیون کارگران، پتروگراد را به دژ هزارتویی تبدیل کردند که تروتسکی در طول سفر شبانه‌ای که بدون همراه به مسکو داشت تصورش می‌کرد.»

(پیروزی سرخ: تاریخ جنگ داخلی روسیه، ص ۲۹۸)

تروتسکی با حمله به ارتش لهستان جهت بیرون‌راندن آن‌ها از اوکراین موافق بود؛ اما در مرحله‌ی بعدی، به‌شدت نگران حمله ارتش سرخ به ورشو بود. به همین دلیل، او تمایل داشت که مفهوم «علم نظامی» را به‌طور کامل رد کند و آن را هنری نظامی که با مهارت‌های خوب نظامی مرتبط است، توصیف کند. [۱۷]

بعضی از نویسندگان القا می‌کنند که گویا از تروتسکی به‌عنوان فرمانده نظامی در طول جنگ داخلی خطاهای فاجعه‌باری سر زده است. مطمئناً او هم مانند همه اشتباهاتی داشت. اما این که به‌طور مشخص چه بودند و دقیقاً چه پیامدهای سنگینی داشتند، یک راز باقی مانده. روی مدودف نیز بدون ارائه‌ی مورد مشخصی نکات مشابهی را مطرح می‌کند. [۱۸] والتر لاکور، اگرچه منتقد تروتسکی است، اما ارزیابی بسیار مثبتی از او به‌عنوان رهبر نظامی ارائه می‌دهد، [۱۹] همان‌طور که ولادیمیر بیلینک، مورخ لنینگراد، چنین کاری می‌کند.

افسانه‌ی نظامی‌سازی نیروی کار

روسیه در پایان جنگ داخلی با مشکل ترخیص ارتش سرخ عظیمش روبه‌رو شد. تروتسکی برای جلوگیری از بی‌کاری انبوه، که موقعیت طبقه‌ی کارگر را در جامعه شوروی تضعیف می‌کرد، پیشنهاد داد که تعداد

قابل توجهی از نیروهای مسلح باید به «ارتش کارگری» تبدیل شوند. این ارتش باید عمدتاً برای بازسازی سیستم حمل و نقل ریلی و جاده‌ای ویران استفاده شود. این طرح که در بحث و جدل‌های بعدی به‌عنوان «نظامی‌سازی نیروی کار» توصیف شد، به‌اتفاق آرا توسط کنگره نهم حزب و لنین مورد موافقت قرار گرفت. هم‌چنین اعضای بعدی اپوزیسیون کارگری که شلیاپنیکوف و کولونتای آن را ایجاد کردند از آن حمایت کردند. [۲۰]

تروتسکی یک قدم فراتر رفت. نه‌تنها سربازان سرخ باید تبدیل به کارگران سرخ شوند، بلکه باید کارگران گرسنه و بی‌کار را به داخل کارخانه برد تا تولید صنعتی را تحرک بخشیده و عادی‌سازی کنند. به دلیل لمپنی شدن گسترده‌ی طبقه کارگر انضباط شدید در محل کار ضروری بود. همان روش‌هایی که منجر به پیروزی در جنگ داخلی شد، حال می‌توانست منجر به پیروزی در جبهه‌ی تولید شود. این خاستگاه فرمول «نظامی‌سازی نیروی کار» تروتسکی بود. اگرچه این پیشنهاد در بعضی از محافل حزبی با مخالفت روبه‌رو شد، لنین کاملاً از آن حمایت کرد. [۲۱]

در مناقشه‌ی بعدی تروتسکی متهم شد که می‌خواهد سیاستی خصمانه برای کارگران و اتحادیه‌های کارگری ارائه کند. اشتباهات او در مناقشه‌های اتحادیه کارگری قطعاً به ساخت این اسطوره کمک کرد. [۲۲] هر چند امروزه محافل «لیبرال» در روسیه ادعا می‌کنند که طرح‌های تروتسکی در مورد «نظامی‌سازی نیروی کار» راه را برای سیاست سرکوب‌گرانه و استبدادی جناح استالین و بوروکراسی علیه کارگران هموار کرد و استالین فقط آن چه را که تروتسکی پیشنهاد کرده بود، به شیوه‌ای پرانرژی و وحشیانه به اجرا درآورد. اما این به‌هیچ‌وجه با حقایق قابل اثبات تاریخی مطابقت ندارد. هیچ نمونه‌ای از اقدامات سرکوب‌گرانه علیه کارگران در کارخانه‌ها در دوره‌ی معروف به ارتش‌های کارگری وجود ندارد. نه‌تنها اسطوره‌سازان جدید، بلکه منتقدان خودی نظیر آیزاک دویچر و تونی کلیف نیز از این واقعیت غافل می‌شوند که یکی از انگیزه‌های نگرش تروتسکی در بحث اتحادیه کارگری، نگرانی او از شکاف فزاینده بین کارگران عادی و سازوبرگ اداری و تمایل او به آماده‌سازی کارگران برای تصدی پست‌های کلیدی در مدیریت کارخانه بود. طرح‌های تروتسکی، به‌رغم نمودها و به‌رغم این که در آن زمان درک نشد، در واقع به موضع اپوزیسیون کارگری نزدیک‌تر بود تا موضع لنین. به همین دلیل بود که بوخارین، که در آن زمان به‌شدت از خطرات بوروکراتیزاسیون آگاه بود، در بحث اتحادیه کارگری از تروتسکی حمایت کرد. اشتباهات روانی و سیاسی تروتسکی در بحث «نظامی‌سازی نیروی کار» و در بحث اتحادیه کارگری، بی‌تردید جایگاه او را در درگیری‌های سرنوشت‌ساز درون حزب در سال‌های ۱۹۲۲ و ۱۹۲۳ تضعیف کرد و هم‌چنین بر نگرش لنین تأثیر منفی گذاشت. او دبیرخانه‌ی اول حزب، که حول پروبرائنسکی و کرستینسکی و نزدیک به تروتسکی

بود، را با یک دبیرکل جدید، یعنی استالین، جای‌گزین کرد که پیامدهای فاجعه‌باری به همراه داشت و لنین خود تنها در سال‌های ۱۹۲۳-۱۹۲۲ از آن آگاه شد.

این عوامل هم‌چنین در آغاز، اعتبار طرح‌های ارائه شده توسط تروتسکی و اپوزیسیون چپ را در حزب و کارگران خارج از حزب زیر سؤال بردند. از این نظر، آن‌ها حلقه ثانویه‌ای در زنجیره سرنوشت‌ساز عللی بودند که به پیروزی جناح استالین و بوروکراسی شوروی انجامید.

همه‌ی این بحث‌ها در سال‌های ۱۹۲۱ و ۱۹۲۲ در چارچوب یک مسئله‌ی اقتصادی گسترده‌تر صورت گرفت: آیا حزب کمونیسم جنگی را حفظ می‌کند یا به‌طور نسبی به روابط بازار در کشاورزی و تجارت، و هم‌چنین پایان مصادره محصولات در مناطق روستایی باز می‌گردد که پیش‌شرطی برای تحریک نیروهای تولیدی در مناطق روستایی و شهرها بود؟ دویچر در اشاره به اهمیت این زمینه‌ی کلی کاملاً برحق بود. و همان‌طور که قبلاً در موارد بسیاری اشاره شده، تروتسکی با پیشنهاد ضرورت جای‌گزینی کمونیسم جنگی با نپ، حداقل یک سال نیک را از بقیه‌ی رهبری حزب از جمله لنین جلوتر بود.

میلیشیا و انتخاب افسران

اسطوره‌ی تروتسکی اقتدارگرا به‌عنوان پیش‌گام استالین سرکوب‌گر با واقعیت تاریخی دیگری نیز در تضاد است. پس از سال‌های ۱۹۲۲-۱۹۲۳ تروتسکی خواستار سازمان‌دهی مجدد ارتش سرخ بر اساس یک سیستم شبه‌نظامی نامتمرکز بود. همان‌طور که جی. ام. مکینتاش به‌درستی تأکید کرده است، این امر بدین جهت بود که تروتسکی می‌خواست «با استقرار و به‌خدمت‌گرفتن نیروهای نظامی نامتمرکز در مراکز صنعتی، وزن پرولتاریای شهری را در ارتش افزایش دهد».[۲۳]

این طرح او را با متخصصان نظامی که خاستگاه تزاری داشتند و سخن‌گوی وقت‌شان ژنرال سوچین، استاد آکادمی نظامی و نویسنده‌ی کتابی استاندارد درباره‌ی استراتژی بود[۲۴]، در تضاد قرار داد. اما اینک جبهه‌ها در این بحث کاملاً عوض شده بود. تروتسکی در طول جنگ داخلی برای ایجاد ارتشی متمرکز به فرمان‌دهی افسران سابق تزاری جدال کرده بود. اما حالا او مدافع اصلی یک میلیشیا پرولتری بود. یکی دیگر از عناصر مهم بحث مربوط به اصل انتخابات بود. در ارتش سرخ ستادهای فرمان‌دهی منصوب می‌شدند، نه انتخاب. اما اکنون تروتسکی بازگشت به اصل انتخابی برای میلیشیا را پیشنهاد کرد. تروتسکی در ۱۹۲۴ نوشت:

«ما همواره باید دو شرایط را در مقابل خود بینیم: اگر امکان انتقال به سیستم میلیشیایی ابتدا با استقرار ساختار شوروی ایجاد شد، هم‌چنان شرایط عمومی فرهنگ کشور – تکنیک، وسایل ارتباطی، سواد و غیره – سرعت تغییر را تعیین می‌کند.» [۲۵]

او در **انقلابی که به آن خیانت شد** افزود: «هم‌بستگی میان سربازان منظم و میلیشیا می‌تواند نشانه‌ای واضح از حرکت واقعی به سمت سوسیالیسم باشد» [۲۶] به گفته پیتر گوستونی، در ۱۹۲۵ ارتش سرخ شامل ۳۶ بخش نامتمرکز و ۲۶ لشکر منظم بود. در ۱۹۳۰، ۵۸ درصد از لشکرهای پیاده نظام نامتمرکز بودند و در ۱۹۳۴ این آمار به ۷۴ درصد رسید. [۲۷] در ۱۹۳۵ وضعیت به‌طور اساسی معکوس شد. در آن سال تنها ۳۵ درصد از لشکرهای پیاده نظام نامتمرکز بودند، در سال بعد حتی این رقم به ۲۳ درصد کاهش یافت. تروتسکی رویدادهای داخل ارتش در ۱۹۳۵ را نوعی «انقلاب دولتی» توصیف کرد. [۲۸]

البته این تغییر سیاست تا حدی به دلیل تهدید فزاینده‌ی جنگ، نیاز عینی به موتوریزه‌سازی و ساخت یک لشکر تانک حرفه‌ای دیکته شد. [۲۹] تروتسکی اظهار داشت:

«با این وجود، کاهش از ۷۴ درصد به ۲۳ درصد بیش از حد به نظر می‌رسد. فرض کنیم ممکن است بدون فشار «دوستانه» از سوی ستاد فرمان‌دهی فرانسه، این امر محقق نمی‌شد. [۳۰] احتمال بیش‌تری دارد که بوروکراسی از بهانه‌ای مناسب برای این اقدام بهره گرفته باشد، اقدامی که تا حد زیادی تحت تأثیر ملاحظات سیاسی بوده است...»

«دسته‌بندی یک میلیشیا بنا به ویژگی‌هایش به‌طور مستقیم به جمعیت بستگی دارد. از نظرگاه سوسیالیستی این مزیت اصلی نظام است. اما همین امر از نقطه‌نظر کرم‌لین خطر محسوب می‌شود...»

ارتش رونوشتی از جامعه است و معمولاً در دوز بالاتر از همه‌ی بیماری‌های آن رنج می‌برد. راه و روش جنگ آن قدر سخت است که نمی‌توان با جعل و تقلید از آن سالم بیرون آمد. ارتش به هوای تازه انتقاد نیاز دارد، همان‌طور که ستاد فرمان‌دهی به کنترل دموکراتیک. سازمان‌دهندگان ارتش سرخ از همان ابتدا از این امر آگاه بودند و آمادگی برای اقدامی مانند انتخاب ستاد فرمان‌دهی را ضروری می‌دانستند. [۳۱]

اما بوروکراسی شوروی نه‌تنها اصل انتخابات را در ۱۹۳۵ ارائه نکرد بلکه در عوض، هم‌زمان با برچیدن لشکرهای نامتمرکز، کاست افسران قدیمی را با سلسله‌مراتب «کلاسیک»، سردوشی‌ها، مدال‌ها و امتیازات مادی رو به رشد دوباره باب کرد. این امر بیان‌گر پیروزی ترمیدور شوروی در ارتش سرخ بود. نبرد تروتسکی برای میلیشیا و انتخاب فرماندهان، بخشی از مبارزه عمومی او علیه ترمیدور شوروی بود. در خور اعتنا است که در ۱۹۹۰، یک فرمان‌دهی ارتش شوروی و معاون کنگره‌ی نمایندگان خلق به نام پودزیروک، آشکارا

برای دموکراتیزه کردن ارتش و بازگشت به ساختارهای اصلی آن بحث کرد. یعنی همان ساختارهایی که تروتسکی به نفع آن استدلال کرده بود. [۳۲]

* متن حاضر ترجمه‌ای است از یکی از فصل‌های کتاب ارنست مندل با عنوان، *تروتسکی در نقش بدیل*
Ernest mandel (1998), *Trotsky as alternative*, Verso Publishing

یادداشت‌ها

[۱]. خودم را تنها به سه مثال از بی‌شمار مثال ممکن محدود می‌کنم. رزا لوکزامبورگ در *انقلاب روسیه* (۱۹۱۸) و *رزا لوکزامبورگ سخن می‌گوید* (نیویورک، ۱۹۷۰)، مدام به رهبری بلشویک و دولت «لنین و تروتسکی» اشاره دارد. در کتاب جان رید با عنوان *ده روزی که دنیا را تکان داد* (لندن، ۱۹۶۱)، اثری که مورد تحسین لنین نیز قرار گرفت، همین موضوع صادق است. به همین ترتیب، پیام‌های متعددی که به کنگره‌ی دوم کمیته‌ی فرستاده شد، خطاب به لنین و تروتسکی بود.

[2]. Dmitri Volkogonov, *Stalin*, Düsseldorf 1989, p.149

[3]. Dmitri Volkogonov, *Trotsky, the Janus Face of the Revolution*, 1992.

[4]. Quoted in B. H. Liddell Hart, *The Red Army*, New York 1956, p. 27.

[۵]. در ویراست نخست جزوه‌ی گورکی، *وی. ای. لنین*، که در ۱۹۲۴ در مسکو منتشر شد، چنین می‌خوانیم: «لنین با مشیت روی میز کوبید و گفت: "یک نفر دیگر به من نشان بده که بتواند تقریباً یک ارتش نمونه را در عرض یک سال سازمان‌دهی کند و احترام کارشناسان نظامی را جلب کند. ما چنین مردی را داریم."» (ص ۳۷)

[6]. W. Bruce Lincoln, *Red Victory. A History of the Russian Civil War*, New York 1989, p. 173.

[7]. Trotsky, *My Life*, New York 1960, p. 413.

[8]. Quoted in Liddell Hart, *The Red Army*, p.43.

[9]. Trotsky, *Comment la révolution s'est armée*, Paris 1967, pp. 45-6; *The Russian Provisional Government 1917. Documents*, ed. by R. P. Browder and Alexander Kerensky, Stanford 1961, vol. 3, pp. 1614ff.

[۱۰]. سربازان ارتش سرخ به انقلاب جهانی سوگند یاد کردند. دو روزمانو در ناوگان سرخ به «انقلاب پرولتری» و «کمون پاریس» تغییر نام دادند.

[۱۱]. رجوع شود به «درس‌های اسپانیا، آخرین هشدار» در *انقلاب اسپانیا* (۱۹۳۱-۱۹۳۹) نیویورک ۱۹۷۳، صص ۳۲۰-۳۲۲.

[۱۲]. یک تحلیل معاصر خوب از این درگیری‌ها توسط ام. فیلیپ پرایس خبرنگار وقت منچستر گاردین ارائه شده است.

[13]. Larissa Reissner, *Sviask (Cahiers Leon Trotsky, no.12)*

[۱۴]. یک بار لنین با ارسال تکه‌ای کاغذ با سربرگ رئیس شورای کمیساریای خلق، بر اعتماد خود به تروتسکی تأکید کرد. روی این نامه به صورت دست‌نویس نوشته شده بود: «رفقا، با اطلاع از ماهیت سخت‌گیرانه‌ی دستورات رفیق تروتسکی، کاملاً به‌درستی، مصلحت و ضرورت موفقیت دستوری که رفیق تروتسکی صادر کرده، اعتقاد دارم و این دستور را بدون قید و شرط تأیید می‌کنم. و اولیانف لنین.» طبیعتاً تروتسکی این سند را تا پایان عمر خود نگه داشت. (روی مدودف، *بگذار تاریخ قضاوت کند*، آکسفورد ۱۹۸۹، ص. ۱۰۵).

[15]. Quote from Liddell Hart, *The Red Army*, p. 30.

[16]. Trotsky, *L'Art de la guerre et le marxisme*, Paris 1975, pp. 88ff.

[۱۷]. «جنگ بر پایه‌ی علوم بسیاری استوار است، اما به خودی خود علم نیست — یک هنر عملی، یک مهارت است... هنری وحشیانه و خونین...» (به نقل از ایزاک دویچر، *پیامبر مسلح*، آکسفورد ۱۹۷۰، ص. ۴۸۲).

[18]. Medvedev, *Let History Judge*, pp. 103—8.

[19]. Walter Laqueur, *Stalin*, Munich 1990, p. 73.

[20]. Deutscher, *The Prophet Armed*, pp. 494, 496.

[21]. Ibid., pp. 491-3.

[22]. See chapter 3.

[23]. In Liddell Hart, *The Red Army*, p.53.

[24]. Ibid., pp. 53ff; see also *The Revolution Betrayed*, pp. 220-25; Deutscher, *The Prophet Armed*, pp. 477ff.

[25]. *The Revolution Betrayed*, p. 217.

[26]. Ibid., p. 219.

[27]. Peter Gosztony, *Die Rote Armee*, Vienna 1980, p. 124.

[28]. *The Revolution Betrayed*, p. 215.

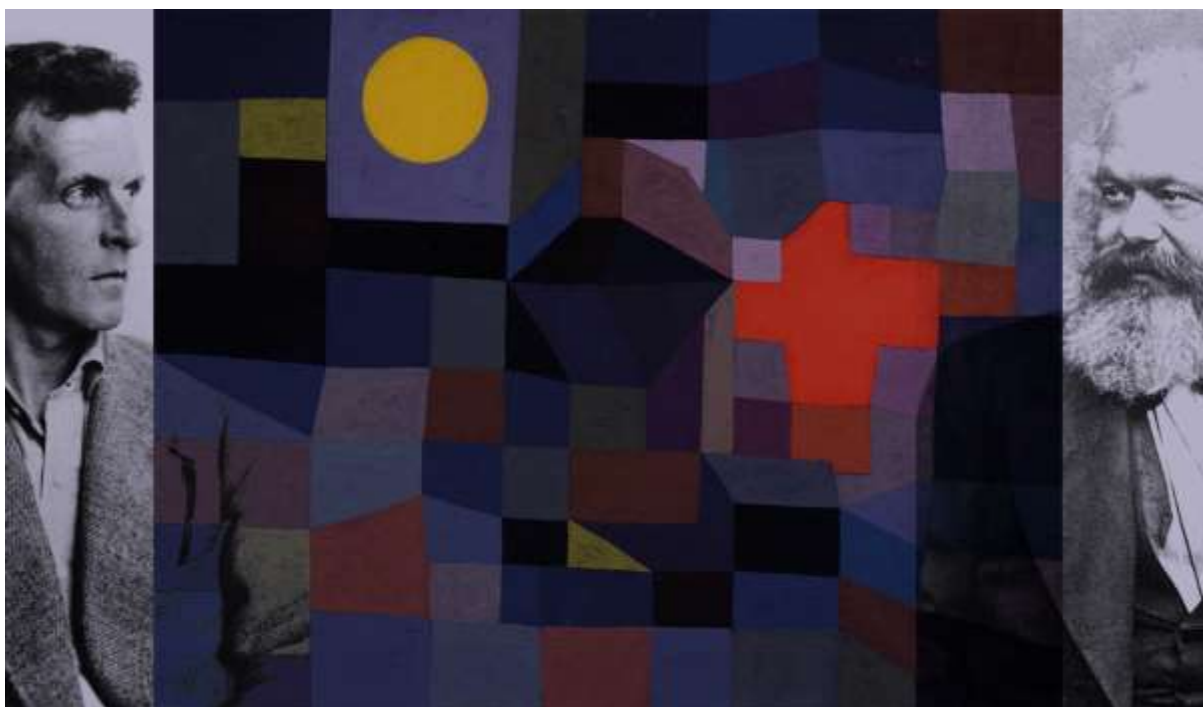
[۲۹]. توخاچفسکی یکی از درخشان‌ترین استراتژیست‌های نظامی اروپا در دهه‌ی ۱۹۳۰ بود. او اهمیت لشکرهای تانک مستقل و متحرک را بسیار بهتر از لیدل هارت، مانشتاین، گودریان، دوگل و غیره درک می‌کرد. از این رو شروع به سازمان‌دهی مجدد ارتش سرخ در امتداد این خطوط کرد. استالین به این کار پایان داده و لشکرهای تانک را منحل کرد که به پیامد‌های فاجعه‌بار ژوئن ۱۹۴۱ منتهی شد و پس از زمین‌دهی آن قتل بسیاری از فرماندهان ارتش سرخ در سال ۱۹۳۷ از جمله خود توخاچفسکی بود.

[۳۰]. در ۱۹۳۵ اتحادی بین فرانسه و اتحاد جماهیر شوروی به نام پیمان لاوال وجود داشت که شامل همکاری ستاد فرمان‌دهی هر دو کشور بود.

[31]. *The Revolution Betrayed*, pp. 220, 222.

[32]. In an interview in the Mexican daily, *Excelsior*, 120 August 1990.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4r3>



بازنمایی و ژرفا نزد مارکس و ویتگنشتاین

۱۱ دسامبر ۲۰۲۴

آلفونسو مائوریسیو لوکانو

ترجمه‌ی: میلاد عزیزی

چکیده: هم مارکس و هم ویتگنشتاین فرض معرفت‌شناختی دکارتی و متعلق به دوران رنسانس را رد می‌کنند؛ فرضی که با اختراع پرسپکتیو خطی متولد شد و بر اساس آن ژرفا با فاصله تلازم دارد و دانش بر مطابقت میان سوژه و ابژه استوار است. بنابر توضیح کارل مارکس در باب چستی سرشت بُت‌واره‌ای کالا «اشیاء همان‌گونه پدیدار می‌شوند که هستند». اگر چنین باشد، حقیقت در ساختارهای ظواهر است که یافتنی‌ست، همان‌گونه که ژرفا را باید در سطح کشف کرد. هوگو فون هوفمان‌شتال اعلام می‌کند: «ژرفا باید پنهان باشد. ژرفا کجاست؟ بر سطح.» و ایتالو کالوینو این مشاهده را با گفته‌ی ویتگنشتاین مقایسه می‌کند: «آن‌چه پنهان است، برای ما اهمیتی ندارد.» بنابراین ژرفا در پس‌زمینه جا خوش نکرده است، بلکه در طرح‌هایی پنهان شده که می‌توان گفت، آن‌چه را در پیش‌زمینه قابل مشاهده است، می‌سازد. این همان

کاری است که سزان و کویست‌ها انجام دادند؛ آن‌ها ژرفا را حذف کردند و شیوه‌های بازنمایی را که در توهم پرسپکتیو پنهان شده بود، به پیش‌زمینه آوردند.

ژرفا و عدم‌مطابقت

دنبیل بل در دهه‌ی هفتاد میلادی احساس کرد که آن‌چه او «بحرانِ فاصله» می‌نامید، در دلِ مدرنیته به ظهور رسیده است. این مفهوم به چه اشاره دارد؟ تحلیل بل از مدرنیسم شدیداً تحت‌تأثیر مایر شاپیرو بود و مفاهیم طرح‌انداخته‌ی او، بیش‌تر شبیه به تعریف‌هایی بود که برای پُست‌مدرنیسم به کار می‌روند و بخشی از تحلیل او از چیزی هستند که وی «جامعه‌ی پسا صنعتی» می‌نامد. این تحلیل از نظرگاهی محافظه‌کارانه انجام شده (بنگرید به Ceserani 1997, p. 42 ff.) و از مفهوم سبک بهره می‌گیرد. بل معتقد است که مدرنیته را نمی‌توان با اصلی واحد تعریف کرد. مدرنیته با گوناگونی و **گرایش به ترکیب** توصیف می‌شود (Bell 1976, p. 100)، در حالی که فرهنگ کلاسیک غربی بر تداوم و سنت استوار است. بل می‌نویسد: «مدرنیته را "سنت امر جدید" تعریف کرده‌اند.» (همان‌جا)، اما جنبه‌ی جالبی در چشم‌اندازِ آخرالزمانی و نومحافظه‌کارانه‌ی او [۱] از پست‌مدرنیسم وجود دارد و آن این‌که در دوران معاصر «مرکزی در کار نیست، تنها پیرامون‌ها وجود دارند» (همان منبع، ص. ۱۰۴). یکی دیگر از جوانبِ جالبی که بل در تحلیل خود برجسته می‌کند و فردریک جیمسون غیرمستقیم از آن در کتابش **پست‌مدرنیسم** استفاده می‌کند، چیزی است که بل آن را «افول فاصله» می‌نامد. این ویژگی یکی از بنیادهای مدرنیته را که بر ایده‌ی ارتباطِ ژرفا با فاصله استوار بود، متزلزل می‌کند.

پیامدهای نظری، فرهنگی و سیاسی چنین رابطه‌ای را جیمسون به شکلی بسیار متفاوت و قطعاً نه آخرالزمانی یا محافظه‌کارانه برجسته کرده است. با این حال، هر دو بر دگرگونی در ادراک جهان تأکید دارند. بل می‌نویسد: «در برداشت‌های جدید از فضا، زوالِ فاصله‌ی ذاتی به چشم می‌خورد. نه تنها فاصله‌ی فیزیکی با شیوه‌های جدید حمل و نقلِ مدرن فشرده می‌شود و بر سیاحت و لذتِ بصری از دیدنِ اماکنِ مختلف تأکید تازه‌ای می‌شود، بلکه خودِ تکنیک‌های هنرهای جدید، به‌ویژه سینما و نقاشیِ مدرن، به زوالِ فاصله‌ی روانی و زیباشناختی میانِ بیننده و تجربه‌ی بصری عمل می‌کنند» (همان منبع، ص. ۱۰۲). تازگی و شوک در چنین زمینه‌ای عنصری است مرکزی (بل هرگز به بنیامین اشاره نمی‌کند، با این حال روشن است که او نیز به همان موضوعات می‌پردازد اما از دیدگاهی مخالف) (همان منبع، ص. ۱۰۸).

این نوع سلطه، ژرفا به مثابه فاصله را کنار زد، یعنی آن‌چه دقیقاً مشخصه‌ی رنسانس بود، به‌ویژه نظریه‌ی پرسپکتیو خطی لئون باتیستا آلبرتی: «نقاشی رنسانس، بر اساس اصولی که آلبرتی وضع کرد، نه‌تنها از این جهت "عقلانی" بود که اصول ریاضیاتِ رایج را در به تصویر کشیدنِ صحنه به کار می‌برد، بلکه به این

دلیل نیز که تلاش می‌کرد نوعی کیهان‌شناسی عقلانی از فضا به مثابه ژرفا و زمان به عنوان توالی را به زبان هنر ترجمه کند» (همان منبع). بل دلتنگ دنیای از دست‌رفته‌ی رنسانس عقلانی و دقیق است، دنیایی که در آن میان جهان‌ها مطابقت وجود دارد، جایی که پیش‌زمینه در پرسپکتیو خطی به گونه‌ای هندسی ترسیم و در چارچوب نمونه‌هایی از یک توالی زمانی پیش‌رونده به تصویر کشیده می‌شود. از این نقطه به بعد، این فکر که ژرفا مستلزم فاصله و بیان‌گر عقلانیت است، به یکی از نقاط کانونی دوران مدرن بدل می‌شود.

بل با اشاره به **لائوکوتون** اثر لسینگ می‌نویسد: «هر ژانر حوزه‌ی خاص خود را دارد و این حوزه‌ها قابل ترکیب نیستند. در پشت همه‌ی این موارد، تصویری کیهان‌شناختی و بنیادین از جهان قرار داشت: ژرفا، هم‌چون تصویری سه‌بعدی از فضا، "فاصله‌ای درونی" ایجاد می‌کرد که نوعی شبیه‌سازی از دنیای واقعی بود؛ روایت، با ایده‌ی آغاز، میانه، و پایان، زنجیره‌ای زمانی برای ترتیب وقایع فراهم می‌کرد و حس پیشرفت و نتیجه‌گیری را به وجود می‌آورد» (همان منبع، ص. ۱۰۹).

در این دنیای آرمانی و اتوپیایی گذشته، بیننده **تئوریا** را خلق می‌کند، و **تئوریا** به معنای حفظ فاصله از شیء یا تجربه است که به فرد امکان می‌دهد زمان و فضای لازم برای جذب و قضاوت درباره‌ی آن را متعین کند. به گفته‌ی بل، این وضعیت با آنچه او **مدرنیسم** می‌نامد، یا آنچه می‌توان به‌عنوان **پست‌مدرن** شناسایی کرد، دستخوش تغییر شد. در این مرحله، **میمسیس** (محاکات) نابود می‌شود و در همین حال، دانش اکنون منبع خود را در عمل و واکنش می‌یابد و جای‌گزین **تئوریا** و علل ریشه‌ای می‌شود. با سزان، چشم‌انداز معرفتی و زیباشناختی که لئون باتیستا آلبرتی مطرح کرده بود، تغییر می‌کند. او **میمسیس** را کنار می‌گذارد و در نتیجه، پیش از هر چیز **ژرفایی** را که با فاصله ایجاد می‌شد، حذف می‌کند: «او در زیباشناسی خود گزاره‌ی مشهوری ارائه داد مبنی بر این که تمامی ساختارهای دنیای واقعی مشتقاتی از سه شکل اساسی هستند: مکعب، گره، و مخروط» (همان منبع، ص. ۱۱۱). بنابراین، نقاشی دیگر توهم ژرفای بعد سوم را نسبت به دو بعد دیگر ایجاد نمی‌کرد، بلکه «سطحی یگانه بود که در آن عنصر بی‌واسطگی غالب بود» (همان).

بیا بید لحظه‌ای به تحلیل بازشناسی **پست‌مدرنیسم** بپردازیم. دنیل بل با نگاهی نوستالژیک این دوره را به‌عنوان پایانی بر مطابقت میان بازنمایی و شیء، و میان ژرفا و فاصله مشخص می‌کند. از دیدگاهی حتی زیباشناختی‌تر، به گفته‌ی بل، ما گذار از دیدگاهی واحد به تکرار دیدگاه‌ها را مشاهده می‌کنیم، که بعدها از سوی کویستی‌ها به‌تأسی از سزان تأیید شد، و هم‌چنین گذار از تفسیر صحنه به برقراری ارتباط احساسی

با آن. می‌توان چنین برداشت کرد که در دوران رنسانس، مفهوم عقل‌گرایی مبتنی بر مطابقت و ژرفا غالب بود، در حالی که در دوران پست‌مدرن احساسات و ادراکات غالب شدند.

ما با نوعی ساده‌سازی تاریخی و نظری آشکار روبه‌رو هستیم، اما فراتر از آن، آنچه برای تحلیل مفهوم بازنمایی نزد مارکس و ویتگنشتاین شایسته‌ی تأکید است، شناسایی تباهی دوره‌ی پست‌مدرن با از میان رفتن مطابقت، ژرفا و فاصله است، و تأیید عنصر بی‌واسطگی، احساسات و عواطف: «افول فاصله، به‌مثابه‌ی واقعیتی زیباشناختی، جامعه‌شناختی و روانی، به این معناست که برای انسان‌ها و برای سازمان‌دهی اندیشه، دیگر هیچ مرز و اصولی برای طبقه‌بندی تجربه و قضاوت وجود ندارد. زمان و مکان دیگر مختصات خانه‌ای برای انسان مدرن را تشکیل نمی‌دهند» (همان، ص. ۱۱۹).

والتر بنیامین که مورد اشاره‌ی بل قرار نگرفت، در موضوعی کاملاً متفاوت، ویژگی‌های دگرگونی تاریخی مذکور درون مدرنیته را بررسی کرد. با این حال، اشتباه تفسیری صرف است که عصر بحران، و هم‌چنین نقد مدرنیته را به نوعی فروپاشی گره بزنیم؛ به سرچشمه‌ای که ردپاهای آن گم شده است، عصری طلایی که باید برای آن افسوس خورد.

بل متوجه نمی‌شود که سزان، در رد ژرفا به‌مثابه‌ی فاصله، ژرفا را بر اساس تعاریفی که به‌گونه‌ای نمونه‌وار از سوی لئون باتیستا آلبرتی ارائه شده بود نابود نمی‌کند. بلکه به دنبال ژرفایی دیگر می‌گردد و آن را نیز می‌یابد، هرچند این بار نه در پیوند با فاصله. به این مفهوم از ژرفا در ادامه بازخواهم گشت.

اکنون می‌خواهم به فردریک جیمسون اشاره کنم که با دیدگاهی کاملاً متفاوت و رویکردی مخالف، در کتاب **پست‌مدرنیسم** به مسئله‌ی ژرفا بازمی‌گردد. او نیز مشاهده می‌کند که دوران معاصر، به‌گونه‌ای خودشیفته و خودارجاع، مفهوم ژرفا را از دست داده است، مفهومی که در پنج تقابل خلاصه می‌شود: (۱) درون/بیرون؛ (۲) ذات/پدیدار؛ (۳) پنهان/آشکار؛ (۴) اصالت/عدم اصالت؛ (۵) دال/مدلول (Jameson, 1991, p. 12).

این‌ها دوقطبی‌های مشهوری هستند که در این تفسیر بر اساس تقابل‌هایی شکل می‌گیرند که بر فاصله‌ی میان پیش‌زمینه و پس‌زمینه مبتنی‌اند، دقیقاً مطابق با مفاهیم پرسپکتیوی که آلبرتی و دوران رنسانس تعریف کرده‌اند. این رابطه با تقابل صدق/کذب در پیوند بود. اگر این تقابل‌ها را در چارچوب ایده‌ای از ژرفا، که با فاصله مشخص می‌شود، مشاهده کنیم، در آن صورت بیرون، پدیدار، آشکار، عدم اصالت و مدلول می‌توانند به‌گونه‌ای اساسی در واژگانی افلاطونی جنبه‌ی فریبنده‌ی سویه‌ی متضاد خود را بازنمایی کنند.

بیرون، ظاهر، آشکار، عدم اصالت و مدلول، که در پیش‌زمینه قرار می‌گیرند، حقیقت خود را در ژرفنای متضادهایشان می‌یابند، به گونه‌ای که در نهایت می‌توان قسمی مطابقت میان بازنمایی و واقعیت ایجاد کرد. گزینه‌ای که به‌گفته‌ی جیمسون برای کنار نهادن این سناریو مطرح می‌شود، **چندسرچشمگی** (*pastiche*) است، واژه‌ای که او از آدورنو به عاریت گرفته و در تهینای پوچ خود، بیانی کامل از سرمایه‌داری پیشرفته‌ی پسا صنعتی و پست‌مدرن را تشکیل می‌دهد، جایی که «کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته‌ی امروز به میدانی از گوناگونی سبکی و گفتمانی بدل شده‌اند که هیچ معیاری بر آن حاکم نیست» (همان منبع، ص. ۱۷).

اگر چنین باشد، سؤال این است: آیا برای غلبه بر وضعیت پست‌مدرن یا حداقل جنبه‌هایی از آن که ویژگی‌های جامعه‌ی پسا صنعتی و نئولیبرالیسم را مشخص می‌کند، باید برای ایده‌ی ژرفایی که آلبرتی و نقاشان رنسانس پیش می‌کشیدند، مانند دَنیل بل افسوس بخوریم، یا همان‌گونه که به نظر می‌رسد جیمسون می‌اندیشد، امیدوار باشیم که زمانی به آن باز خواهیم گشت، یا از واژه‌ای عام‌تر اما گسترده‌تر استفاده کنیم و به عقلانیتی که شرایط مدرن را هدایت و همراهی می‌کرد، بازگردیم؟ در دهه‌ی هفتاد آلدو گارگانی در آثار خود **دانش بدون سالوده‌ها** (*Il sapere senza fondamenti*) (۱۹۷۵) و در **بحران‌های عقل** (*Crisi della ragione*) (۱۹۷۹)، مجموعه مقالاتی که او ویرایش کرده، به درک انحلال ارکان مفهومی نایل شد که بر اساس ایده‌ی ژرفای در پیوند با فاصله شکل گرفته و با هدف جست‌وجوی بنیادها ترسیم شده بود. گارگانی در جست‌وجوی نوعی دیگر از ژرفا بود، نه برای طرد عقل، بلکه برای یافتن راهی متفاوت برای به‌کارگیری آن، بدون افسوسی نومحافظه‌کارانه برای دنیایی که به پایان می‌رسید، یا حتی با درخواست بازگشت به آن ابزار کهنه با ایده‌ی تغییر جهان. به نظر من، امروزه این همان چشم‌اندازی است که برای بازگشت به موضوع ژرفا در آثار نویسندگان، فیلسوفان، دانشمندان، هنرمندان و منتقدانی لازم است که در سده‌های نوزدهم و بیستم به دنبال رهیافت‌های دیگری بودند. من به سزان، مرلوپونتی، شرودینگر، جاکومتی، دولان، ماگریت، ویتگنشتاین، بنیامین و چند تن دیگر اشاره می‌کنم که در جست‌وجوی خود برای تصور بازنمایی به شیوه‌ای نوین، از ایده‌ی مطابقت میان بازنمایی و واقعیت دست کشیدند. اگرچه آن‌ها بحران عقل مدرن را احساس می‌کردند، هرگز این ایده را که بحران مذکور به انحلال آن و افسوس بدل خواهد شد نپذیرفتند.

افزون بر این، بازنگری در مفهوم ژرفا در این معنا قادر است به ما مجال دهد که نظریه‌ی مارکس درباره‌ی بت‌وارگی کالا را دیگر نه از منظر تقابل ذات/پدیدار، بلکه به شیوه‌ای متفاوت بخوانیم. اکنون هم‌چنین می‌توانیم نظریه‌ی قدیمی ریکور و فوکو را که به‌واسطه‌ی آن، مارکس، نیچه و فروید را به‌عنوان فیلسوفان شک و تردید می‌شناسند، در زمینه‌ای متفاوت مورد بازاندیشی قرار دهیم، زیرا مشکوک بودن به چیزی

لزوماً به معنای تلاش برای دیدن چیزی نیست که پشت آن پنهان است، بلکه هم‌چنین، مانند داستان «نامه‌ی ربوده‌شده» ادگار آلن پو، آنچه را که در سطح قرار دارد و نمی‌بینیم نیز شامل می‌شود.

مارکس و ژرفای آن چه در برابر دیدگان ما قرار دارد

مارکس در نظریه‌ی بت‌وارگی کالایی بیان می‌کند که روابط اجتماعی‌ای که افراد را به یک‌دیگر پیوند می‌زند، همان چیزی هستند که «واقعاً هستند». او چنین می‌نویسد:

«مجموع کل کار تمامی این افراد خصوصی، کار جمعی جامعه را تشکیل می‌دهد. از آن جا که تولیدکنندگان تا زمانی که محصولات خود را مبادله نکنند با یک‌دیگر ارتباط اجتماعی برقرار نمی‌سازند، خصلت اجتماعی خاص کار هر تولیدکننده تنها در عمل مبادله آشکار می‌شود. به عبارت دیگر، کار فردی تنها از طریق روابطی که عمل مبادله به‌طور مستقیم بین محصولات و به‌طور غیرمستقیم از طریق آن‌ها میان تولیدکنندگان برقرار می‌کند، به‌عنوان بخشی از کار اجتماعی تأیید می‌شود. بنابراین، برای تولیدکنندگان، روابطی که کار یک فرد را به کار دیگران متصل می‌کند، نه به‌عنوان روابط اجتماعی مستقیم میان افراد در حال کار، بلکه به‌عنوان چیزی که «واقعاً هستند»، یعنی روابط مادی میان اشخاص و روابط اجتماعی بین اشیاء ظاهر می‌شوند.» (Marx 2010, p. 47)

با این حال، اگر «چیزها همان‌گونه که به نظر می‌رسند» باشند، به‌راحتی می‌توان گفت که تحلیل انتقادی‌ای را که مارکس جوان همراه با انگلس درباره‌ی ایدئولوژی و آگاهی کاذب توسعه داد، نباید پیرامون قانون ارزش کالاها در دوگانگی «پدیدار/ذات» جای داد و بنابراین، بخشی از آن مفهوم ژرفا که جیمسون برای توصیف مدرنیسم به کار برده نیست. [۲] با این وجود، **سرمایه. نقد اقتصاد سیاسی** مارکس هیچ پیوندی با وضعیت چندسرچشمگی پست‌مدرن ندارد. این قطعه صرفاً به این معناست که مارکس در خصوص کالا و خصلت بت‌واره‌ی آن مفهومی از ژرفا دارد که با بیان «چیزها همان‌گونه هستند که به نظر می‌رسند» سازگار است. در واقع، ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای هر دو در سطح هستند و با یک‌دیگر هم‌پوشانی و تلاقی دارند. کالای وهم‌آلود مارکس بر پایه‌ی استعاره‌ی فاصله استوار نیست و به‌ویژه مبتنی بر مفهومی از حقیقت نیست که ذات را به‌اصطلاح پنهان در پس پشت پدیدار بداند و به همین دلیل، پدیدار را به‌عنوان توهمی فریبنده و توهم را چونان فریب تلقی کند. برعکس، اگر «چیزها همان‌گونه که به نظر می‌رسند» باشند، آنگاه حقیقت را می‌توان در بافتار پدیدار یافت، همان‌گونه که ژرفا را می‌توان بر سطح جست‌وجو کرد. آقای پالومار نیز چنین ایده‌ای داشت: «تنها پس از آن که سطح چیزها را شناختید، [...] جسارت می‌کنید که به دنبال آنچه در زیر است بگردید. اما سطح بی‌پایان است» (Calvino 1999, p. 51). تنها راه فرار از این وضعیت ناممکن، یافتن ژرفا نه در پشت، بلکه بر سطح است. «همان‌گونه که

هوفمانشتال گفت: «ژرفا پنهان است. کجا؟ بر سطح.» و ویتگنشتاین حتی فراتر از این رفت: «چرا که آن چه پنهان است [...] برای ما اهمیتی ندارد» (بنگرید به Calvino 1993, p. 70; [Wittgenstein, PI, § 126, p. 50]. [۳])

رابطه‌ی میان ارزش مصرفی و ارزش مبادله‌ای، میان شیء و کالا، هیچ ارتباطی با دوگانگی‌های مدرن درباره‌ی ژرفا که جیمسون مطرح کرده ندارد. ارزش مصرفی درون ارزش مبادله‌ای پنهان است، به همان صورت که ژرفا بر روی سطح پنهان است؛ این به معنای آن است که هم‌زمان مرئی و نامرئی است. طبق تعریفی از ریچارد وولهایم در بحثی درباره‌ی والتر پیتر، ارزش مبادله‌ای با ظاهر شدن به‌مثابه‌ی ارزش مصرفی و بنابراین بازنمایی آن تقریباً از آن فراتر می‌رود، به همان صورت که «بازنمایی می‌تواند از چیزی که بازمی‌نماید فراتر برود: و این کار را از طریق همین بازنمایی انجام دهد» (بنگرید به Wollheim 1974). در این حالت، هیچ فاصله‌ای وجود ندارد، چیزی پنهان نیست، هیچ ذاتی وجود ندارد که از پدیدار دور و پنهان باشد. هیچ نسخه‌ی بدون اصلی وجود ندارد، هیچ شبیه‌سازی در کار نیست. به‌جای آن، ما ژرفایی را می‌یابیم که مرلپونتی سعی کرد در سزان و کوه سنت ویکتور او پیدا کند، جایی که بازنمایی از چیزی که بازنمایی می‌شود، به واسطه‌ی همین بازنمایی فراتر می‌رود. این فرا رفتن به‌هیچ‌وجه به معنای ناپدیدشدن مرجع نیست، بلکه صرفاً به معنای زوال تطابق میان بازنمایی و چیزی است که بازنمایی می‌شود، تا جایی که کوه واقعی تنها به‌عنوان تکیه‌گاه و محملی برای کوه نقاشی‌شده باقی می‌ماند، مانند ارزش مصرفی که به واسطه‌ای برای ارزش مبادله‌ای بدل می‌شود. ما باید ارزش مبادله‌ای را درون ارزش مصرفی پیدا کنیم، به همان شیوه‌ای که نامرئی را باید درون مرئی یافت، قسمی هم‌کاری در نمایشی که به گونه‌ای دگرگون می‌شود که تمام بازی‌گران تماشاگر می‌شوند و تمام تماشاگران بازی‌گر.

مارکس در قطعه‌ی موسوم به خصلت بتواره‌ی کالا و راز آن، اشاره می‌کند که مناسب‌ترین قیاس برای درک بت‌وارگی کالا، اتاق تاریک نیست، یعنی قیاسی که او پیش‌تر همراه با انگلس در *ایدئولوژی آلمانی* مطرح کرده بود، بلکه دین است؛ شکلی وهم‌آلود که تصویر را وارونه نمی‌کند، بلکه دقیقاً به واسطه‌ی بازنمایی از آن چه بازنمایی می‌شود فراتر می‌رود (همان منبع). آن چه فراتر می‌رود، امر بازنمایی‌شده را وارونه نمی‌کند، بلکه دگرگون می‌سازد و هم‌زمان با تفاوت، همانندسازی می‌کند (بنگرید به Merleau-Ponty 1964; 1996; Heidegger 2002). همان‌طور که ویکو درباره‌ی اسطوره‌ها فکر می‌کرد، آن‌ها «داستان‌های واقعی» هستند؛ یعنی شکل‌های مختلف بازنمایی که در آن‌ها حقیقت یافت می‌شود. خدایان *ایلیاد* و *اودیسه* کژدیستگی‌هایی از انسان‌ها هستند و دقیقاً به همین دلیل حقایقی درباره‌ی انسان‌ها می‌گویند. نسبت دادن وضعیت کذب به بت‌وارگی کالایی، با یکی دانستن پدیدار با کذب و ذات با حقیقت، اشتباه است. حقیقت در بافتار پدیدار نهفته است، نامرئی‌ای که در مرئی یافت

می‌شود: در همین باره بود که پل کله از «آشکارسازی» می‌نوشت. آن‌چه نامرئی است، مرئی می‌شود، اما تنها درون آن‌چه مرئی است، نه جایی در پشت آن. ژرفا جایی در دوردست‌ها نیست؛ بلکه در درون روابطی است که هم‌زمان در تمام ابعاد در هم تنیده‌اند. چیزی که برای بل ممکن است به‌نظر سقوط بیاید، در این‌جا به تغییری نوآورانه بدل می‌شود؛ به این معنا که تنها یک نقطه‌نظر وجود ندارد. این همان چیزی است که سزان می‌خواست بگوید و دیگرانی مانند جاکومتی، دولونه و مرلوپونتی آن را درک کردند.

ژرفا را نباید در جایی دور، در مکانی دیگر یا فراتر از آن‌چه پدیدار می‌شود، جست‌وجو کرد؛ بلکه باید همان‌طور که سزان با کوه خود انجام داد، در بافتار سطح به دنبال آن بود. زیرا دقیقاً به همین دلیل است که نامرئی در تار و پود مرئی حضور دارد، همانند استعمار مارکسی که در تار و پود کالا و مرئی‌بودن آن نهفته است. و ما، هم‌چون تماشاگرانی که مسحور نمایش‌اند، با اشتباه گرفتن فریفتاری با توهم و رها کردن تارهای حقیقتی که در توهم وجود دارد، هر بار که برای خرید کالا می‌رویم، آن را به فراموشی می‌سپاریم.

کالا وارد صحنه می‌شود: دریدا و میزهای رقصدنه

به اشاره‌ی دریدا، هنگامی که مارکس در *سرمایه. نقد اقتصاد سیاسی* در باب بت‌وارگی کالایی می‌نویسد و به میزهای رقصدنه در جلسات احضار ارواح اشاره می‌کند که در آن زمان در سراسر جهان بسیار محبوب بود، از اصطلاح *Auftritt* استفاده می‌کند که به معنای «ورود به صحنه» (*entre en scène*) است. [۴] یک میز زمانی میز است که ارزش مصرفی داشته و از چوب ساخته شده باشد، ماده‌ای ارگانیک شکل (میز) می‌گیرد، به چیزی جدید بدل می‌شود، اما همچنان چوب باقی می‌ماند.

دریدا می‌نویسد: «هنگامی که میز به کالا بدل می‌شود، وقتی پرده در بازار بالا می‌رود و میز به‌طور هم‌زمان نقش بازی‌گر و شخصیت را ایفا می‌کند، به چیزی کاملاً متفاوت بدل می‌شود. مارکس می‌گوید، میز-کالا به صحنه وارد می‌شود (*auftritt*)، شروع به راه رفتن می‌کند و خود را چونان ارزشی بازاری معرفی می‌کند. تغییری ناگهانی در صحنه: چیزی معمولی و محسوس دگرگون می‌شود (*verwandelt sich*)، به کسی بدل می‌شود، صورت و پیکری به خود می‌گیرد» (Derrida 1994, p. 188).

به بیان مارکس، کالا به چیزی بدل می‌شود که هم محسوس است و هم فراسوی حواس (*sinnliche übersinnlichen Ding*). دریدا بر جنبه‌ی شبح‌وار کالا تأکید می‌کند، اما ایده‌ی چیزی که محسوس و در عین حال فراسوی حواس است، به نظر می‌رسد بیش از این که به چیزی شبح‌وار شبیه باشد، به قسمی بدن یا چهره منجر می‌شود که فریبنده است، زیرا به گونه‌ای هم‌زمان هم خود را به نمایش می‌گذارد و

هم یک دیگرگونی را پنهان می‌کند. همانند بازی‌گری که هم‌زمان هم خود و هم یک شخصیت را به تصویر می‌کشد.

دریدا ادامه می‌دهد: «مارکس باید به زبان تئاتر متوسل شود و باید ظهور کالا را به‌مثابه‌ی ورود به صحنه (auftritt) توصیف کند. اما هم‌چنین قطعاً باید میز بدل شده به کالا را در یک جلسه‌ی احضار ارواح توصیف کند، به‌مثابه‌ی سایه‌ای شبح‌وار، تجسم یک بازی‌گر یا رقصنده» (همان منبع، ص. ۱۸۹).

دریدا تصویر شبح (چنان که می‌دانیم، مارکس در **مانیفست کمونیست** درباره‌ی شبح کمونیسم صحبت کرده است) را با حیث تئاتری که قویاً توسط شکسپیر و هملت مشروعیت یافته است، درمی‌آمیزد.

تصویر شبح یادآور بحث شبیه‌سازی است، به معنای رنوشتی که هیچ نسخه‌ی اصل و بنابراین مرجعی ندارد. با این حال، هنگامی که مارکس به میز به‌مثابه‌ی کالایی که «هم‌هنگام محسوس است و فراسوی حواس» اشاره می‌کند و تأکید را روی قید «محسوس» می‌گذارد، بر مادی‌بودن تأکید می‌کند، یعنی بر مرجعی که اصل نیست، بلکه تکیه‌گاهی است که باید ابعادی فیزیکی داشته باشد. این نه یک شبح است و نه شبیه‌سازی، بلکه میزی صورت‌پذیرفته است، تصویر یک میز که محتوای مادی دارد، یا تقریباً همانند چیزی نقاشی‌شده از سوی کسی که افلاطون در کتاب پنجم **جمهور** از او منتظر است (یعنی همانی که رنوشتی از رنوشتمی‌سازد). با این حال، این میز توسط موجودی بدن‌مند و محسوس طراحی و تولید می‌شود. اما «فراسوی حواس» است، نه تنها به این دلیل که از صورت برخوردار است، بلکه به این دلیل که دارای ارزش مبادله‌ای است. بازنمایی میز در همان حال که بازنمایی می‌شود از واقعیت فراتر می‌رود، زیرا میز ارزش مبادله‌ای دارد. این فرارفتن هم‌زمان مرئی است و نامرئی (قابلیت مبادله مرئی است، اما این که محصول کار امری اجتماعی است، نامرئی است) و غیرمادی و مادی در یک‌دیگر تنیده‌اند.

بازنمایی که از امر بازنمایی‌شده فراتر می‌رود چیزی بیش از رنوشتی ساده است. ارزش مبادله‌ی میز-کالا چیزی بیش از ارزش مصرفی آن است. ارزش مبادله‌ای از ارزش مصرفی فراتر می‌رود تا آن را به واسطه و مَحْمَل بدل کند (مانند چوب که مَحْمَل میز است، رنگ روغن که مَحْمَل میز نقاشی‌شده است یا سیلیکون که مَحْمَل میز دیجیتال است)، اما با وجود این، نمی‌توان ارزش مبادله‌ای را بدون ارزش مصرفی به تصور درآورد.

مرجع می‌تواند از محصول اجتماعی کار به مالکیت شیء، به چیزی بُت‌واره بدل شود.

روابط اجتماعی «همان‌گونه که هستند ظاهر می‌شوند»: روابط شیء‌واره میان انسان‌ها و روابط اجتماعی میان اشیاء. بنابراین کالاها چیزی را پنهان نمی‌کنند. اگر جهان به‌نظر وارونه می‌آید، هیچ ذات پنهانی پشت

ظاهر فریبنده‌ی آن نیست، هم‌چنین هیچ شبیه‌سازی‌ای در کار نیست، آن‌چه هست، کپی‌ای بدون اصل، بازنمایی‌ای بدون مرجع است.

ارزش مصرفی ناپدید نشده بلکه به برده‌ی ارزش مبادله‌ای تبدیل شده است و به این ترتیب از هم‌کاری انسانی (از کار اجتماعی) که آن را تولید کرده جدا و وارد صحنه‌هایی هم‌چون فروشگاه‌ها، نمایشگاه‌های جهانی، انبارهای بزرگ، سوپرمارکت‌ها و مراکز خرید می‌شود. ما در سوپرمارکت‌ها کار اجتماعی نهفته در کالا را نمی‌بینیم، اما این کار در آن‌جا حاضر است؛ در گره‌ای که به لطف یک قرن دانش اجتماعی و فناورانه تولید شده و در کاغذی که آن را بسته‌بندی کرده و محتوای آن را نشان می‌دهد که نیز به نوبه‌ی خود محصول کار اجتماعی و فناورانه‌ی گذشته است. آن کار اجتماعی که باعث شد کالا به‌مثابه‌ی کالا به‌واسطه‌ی ارزش مصرفی‌اش شناخته شود، هم‌زمان مرئی است و نامرئی.

هم‌کاری و نمایش

پست‌مدرنیسم به شبیه‌سازی، به کپی بدون اصل، به بازنمایی بدون مرجع اعتقاد داشت، اما کالا شبیه‌سازی نیست. کالا مانند یک بازی‌گر است که وارد صحنه می‌شود و اجازه می‌دهد نقش او کنترل را کاملاً در دست بگیرد و خود بازی‌گر را ملغی کند، به‌گونه‌ای که تماشاگران به‌طور ناخودآگاه و دائمی تردید خود را از دست می‌دهند. بنابراین، ارزش مصرفی به هم‌کاری اشاره دارد و ارزش مبادله‌ای به نمایش.

هم‌کاری که به هم‌راه دیگران طرح‌ریزی شده، «توانایی‌های گونه‌ی او را توسعه می‌دهد» (Marx, 2010, p. 226)، و به همین دلیل، به موثرترین وسیله برای استثمار کار بدل شده است. این هم‌کاری از بازی‌گرانی تشکیل شده است که با یک‌دیگر تعامل دارند. اما نمایش از تماشاگرانی تشکیل می‌شود که حتی زمانی که با دیگران هستند، در میان جمعیت تنه‌ایند. «مخاطب» هم در تئاتر با پرسپکتیو پالادیویی و هم در سینما از گروهی از افراد تنها تشکیل شده است.

آمیزه‌ی بت‌واره‌ی میان شیء و فرد معادل آمیزه‌ی میان نمایش و هم‌کاری است.

در درون هم‌کاری، انسان‌ها به‌گونه‌ای فعال عمل می‌کنند، در نمایش اما به‌گونه‌ای منفعلانه (این به این معنی نیست که ترکیب‌هایی از هم‌کاری و نمایش وجود ندارد یا نمی‌توان آن را به تصور درآورد، در واقع در دنیای واقعی همواره چنین ترکیب‌هایی وجود دارد. تفاوت میان هم‌کاری و نمایش را باید به‌گونه‌ای ضابطه‌مند درک کرد).

کاستی نمایش سیاسی نتیجه‌ی درآمیختن بت‌واره‌ی اشیاء و افراد است.

دید فراگیر

دیدیم که ایتالور کالوینو هنگام نقل عبارتِ هوفمانشتال مبنی بر این که ژرفا را باید در سطح جست‌وجو کرد، آن را با عبارتی از ویتگنشتاین پیوند زده که می‌گوید به آن چه پنهان است علاقه‌ای ندارد. این امر که در **تحقیقات فلسفی** آمده باید با تأملات ویتگنشتاین درباره‌ی **übersichtliche Darstellung**، یعنی «دید فراگیر»، مرتبط باشد. مشهور است که ویتگنشتاین اهمیت زیادی به مفهوم **übersichtliche Darstellung** می‌دهد. در واقع، این مفهوم نحوه‌ی دیدن اشیاء توصیف می‌کند. ما چگونه اشیاء را می‌بینیم؟ به یک چشم برهم زدن، یک **Überblick** (نیچه)، که به معنای **Weltanschauung** (اشپنگلر) است. **Übersichtliche Darstellung** یک دید کامل، یک کل، نمایشی از همه چیز ارائه می‌دهد، گویی همه چیز در سطح قرار دارد، بدون ژرفا، در پدیدار و نه فراسو، پشت و دور از آن.

با این حال **دید فراگیر** (Wittgenstein, PI, § 122) [۵]، لزوماً موجب فهم (das Verstehen) نمی‌گردد. ارتباط میان دید فراگیر و فهم به واسطه‌ی توانایی‌ای که هر یک از ما برای مشاهده‌ی روابط داریم ایجاد می‌شود، روابطی که به‌طور خاص پنهان نیستند، بلکه در پیش‌زمینه قرار دارند، اگرچه آن‌ها را نتوان دید. به گفته‌ی ویتگنشتاین آخرین چیزی که ما متوجه آن می‌شویم، عینک‌هایی است که برای دیدن استفاده می‌کنیم: «این از کجا آمده؟ این اندیشه، انگار عینکی است روی بینی ما، و آنچه را که می‌بینیم از پشت آن می‌بینیم. اصلاً این فکر به ذهن مان نمی‌رسد که آن را برداریم» (Wittgenstein, PI, § 103, p. 45). با این حال، این همان کاری است که گاهی اوقات باید انجام دهیم: عینک‌های خود را برداریم تا دریابیم چگونه می‌بینیم.

ژرفا نه در پس‌زمینه بلکه در بافتاری قرار دارد که آن را می‌سازد. بنابراین می‌توان گفت که این ژرفا از چیزی تشکیل یافته که در پیش‌زمینه قرار دارد. می‌توانیم از قیاسی هنری بهره بگیریم: دید فراگیر شبیه کاری است که سزان و کویبست‌ها در دگرگونی و انقلاب‌شان در قوای بصری رقم زدند. آن‌ها در واقع ژرفا را حذف کردند و اشکال بازنمایی را که به‌واسطه‌ی توهم نوری پنهان شده بودند، به پیش‌زمینه آوردند. دیدن ارتباطات بسیار شبیه به این فرایند سازنده است. آنچه برای دنیل بل نتیجه‌ی نوعی زوال و فروپاشی است، برای ویتگنشتاین عقلانیت محسوب می‌شود.

ویتگنشتاین در یادداشت‌هایی بر **ساخته‌ی فریزر**، از او بابت استفاده از شرح تاریخی انتقاد می‌کند چرا که پیوندهایی را نشان نمی‌دهد که می‌تواند به‌واسطه‌ی آن‌ها تصویری کامل از آن چه می‌خواهد بازنمایی کند به خواننده ارائه دهد. فریزر با این کار به‌طور ضمنی پیوندهای سازمان‌یافته بر اساس طرح

تبارشناسانه را نه به‌عنوان ساختاری روش‌شناختی برای توضیح پدیده، بلکه به‌عنوان چیزی که به خود شیء تعلق دارد و نمی‌توان آن را دید، ارائه می‌دهد. به این ترتیب فریزر روش خود را به‌صورتی بُت‌واره درمی‌آورد.

«توضیح تاریخی، یعنی توضیحی در قالب فرضیه‌ای درباره‌ی توسعه، تنها نوعی ترتیب تلخیصی از داده‌ها — یا همان مرور کلی آن‌ها — است. به همان اندازه می‌توان داده‌ها را در ارتباط با یک‌دیگر مشاهده و آن‌ها را در تصویری کلی جمع‌آوری کرد، بدون این که این کار را در قالب فرضیه‌ای درباره‌ی توسعه‌ی زمانی انجام دهیم. [...] این دید فراگیر، موجد نوعی فهم است که در آن «فقط پیوندها» را مشاهده می‌کنیم. از این رو، یافتن حلقه‌های میانی اهمیت پیدا می‌کند. (Wittgenstein 2018, p. 46) [۶]

چه پیوندهایی را می‌توان دید؟ آن‌هایی که بافت یا چارچوب دید فراگیر را تشکیل می‌دهند که این امر به **حلقه‌های میانی** اشاره دارد، مفهومی که ویتگنشتاین از گوته به عاریت گرفته است.

برای دستیابی به فهم، لازم است **عناصر میانی** را پیدا و برجسته کنیم تا پیوندهای دید فراگیر برقرار شود. این ارائه، بنا به واژگان پل کله، پیوندهای پنهان را آشکار می‌سازد. حال، اگر طبیعی‌سازی فرآیندی است که با نشان دادن جهان در ثبات بدیهی‌اش و بدیهی انگاشتن موقعیت ما در جهان، به ما کمک می‌کند تا جهان را همان‌گونه که هست بپذیریم، پنهان کردن پیوندها در عوض، به طبیعی‌سازی یا آن‌گونه که مُراد ماست به بُت‌واره‌سازی منجر می‌شود.

دیدن پیوندها از طریق شناسایی عناصر میانی، فرآیندی از غیرطبیعی‌سازی است، زیرا جنبه‌ی سازنده‌ی بازنمایی را به ما نشان می‌دهد. به گفته‌ی ویتگنشتاین، فهمیدن مستلزم **غیرطبیعی‌سازی** و بنابراین، جوهر فهم از دید او امری **انتقادی** است. فهم (Verstehen) نزد ویتگنشتاین بر **دیدن** استوار است: *Darstellung, Zusammenhänge sehen, übersichtlich*. علاوه بر این، می‌دانیم که دیدن و رنگ‌ها برای ویتگنشتاین از اهمیتی بسیار برخوردارند.

با این حال، بحث دیدن پیوندها به منظور فهم بهتر این پرسش را مطرح می‌کند: چرا نمی‌توانیم پیوندها و عناصر میانی را ببینیم؟ زیرا آن‌ها به عینک‌های ویتگنشتاین شباهت دارند: نه پشت سر ما هستند و نه دور از دسترس، اما برای آگاه شدن از آن‌ها باید عینک‌هامان را از چشم برداریم.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Representation and Depth in Marx and Wittgenstein* نوشته *Alfonso Maurizio Iacono* که در کتاب زیر یافته می‌شود:

Sulpizio, F., Schimmenti, G., De Iaco, M. (2021). *Wittgenstein and Marx. Marx and Wittgenstein*. Berlin, Germany: Peter Lang Verlag. Retrieved Nov 30, 2024, from 10.3726/b18540

یادداشت‌ها

[۱]. چزرانی دیدگاه آخرالزمانی و نومحافظه‌کارانه‌ی پست‌مدرنی را که بل مطرح کرده با دیدگاه‌های توین‌بی، رایت میلز و نیز بودریار مرتبط می‌داند (بنگرید به 45, p. 1997, Ceserani).

[۲]. البته در *ایدئولوژی آلمانی* هم قطعاتی وجود دارد که به صراحت به مفهوم ژرفای مبتنی بر فاصله می‌تازد. مثلاً قطعه‌ی زیر: «شیوه‌ی تولید را نباید صرفاً به عنوان بازتولید هستی جسمانی افراد در نظر گرفت. بلکه باید دانست که شیوه‌ی تولید، شکل معینی از فعالیت افراد، شکل معینی از ابراز وجودشان، شیوه‌ی زندگی آنان به شکلی معین است. افراد آن‌گونه‌اند که زندگی‌شان نشان می‌دهد. بنابراین، چستی آنان با تولید آنان یعنی با این که چه تولید می‌کنند و چگونه تولید می‌کنند، مطابقت دارد. از این رو چستی افراد، وابسته‌ی شرایط تولید مادی آنان است.» صد البته در این بحث اشاره به هگل و مثلاً بند ۱۳۹ *منطق دانشنامه* خالی از فایده نیست: «بنابراین در وهله‌ی نخست، امر بیرونی، همان محتوای امر درونی را دارد. آن‌چه درونی است هم‌چنین به صورت بیرون حضور می‌یابد و بالعکس؛ پدیدار چیزی را نشان نمی‌دهد که در ذات نیست؛ چیزی در ذات نیست که پدیدار نگردد»- م.

[3]. Cf. H. von Hoffmannsthal, *The Book of Friends*. [Online], <https://spurleditions.com/blog/2016/6/9/the-book-of-friends-aphorisms>

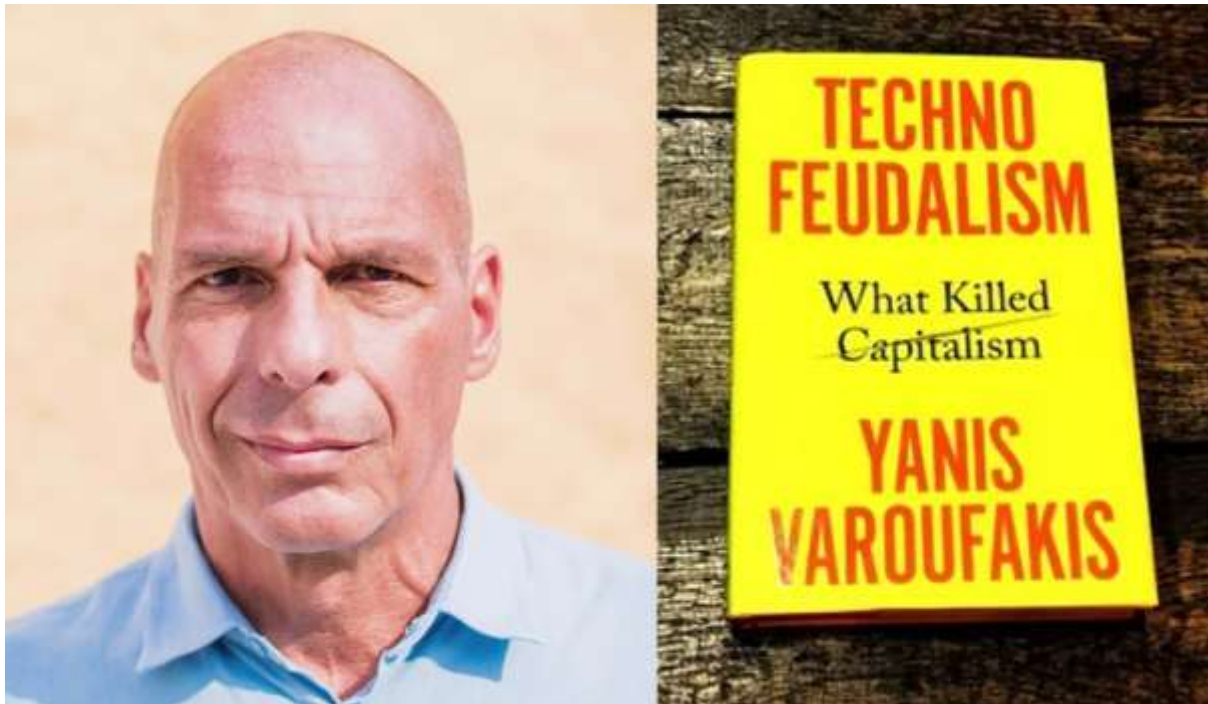
[۴]. *Auftritt* در نسخه‌ی فرانسوی ژان کلود لوفور به *Entre en Sène* ترجمه شده و دریدا از آن استفاده کرده است (بنگرید به 81, p. 1993, Marx).

[۵]. *Übersichtliche Darstellung* معمولاً به «نمایش واضح» (*perspicuous representation*) ترجمه می‌شود، اما در Wittgenstein 2018, p. 46 به «ارائه‌ی واضح» (*perspicuous presentation*) و در Wittgenstein 2005, p. 307c به «نمایش قابل مشاهده» (*surveyable representation*) ترجمه شده است (مترجم فارسی نیز از عبارت «دید فراگیر» بهره برده که انتخاب مالک حسینی است).

[۶]. برای نشان دادن قرابت این رأی ویتگنشتاین با رویکرد مارکس می‌توان به قطعاتی از *گروندریسه* رجوع کرد: «ناممکن بود و خطا بود اگر مقولات اقتصادی را بنا به ترتیبی در پی هم می‌آوردیم که تاریخاً عامل تعیین‌کننده بوده‌اند. برعکس، ترتیب و توالی آن‌ها به وسیله‌ی رابطه‌ای تعیین می‌شود که آن‌ها در جامعه‌ی مدرن بورژوازی با یکدیگر دارند، و این، از قضا، وارونه‌ی ترتیبی است که آن‌ها به طور طبیعی ظهور یافته‌اند، یا ترتیبی که منطبق با تحول تاریخی‌شان است.» *گروندریسه*، ترجمه‌ی کمال خسروی و حسن مرتضوی، صفحه‌ی ۸۰. «ضرورتی ندارد برای طرح و استدلال قوانین اقتصاد بورژوازی، تاریخ واقعی شیوه‌های تولید را بنویسیم...» (همان منبع، صفحه‌ی ۳۶۱)

- Bell, D. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. New York: Basic Books.
- Calvino, I. (1993). *Six Memos for Next Millennium*. New York: Vintage.
- Calvino, I. (1999). *Mr Palomar*. London: Vintage.
- Ceserani, R. (1997). *Raccontare il postmoderno*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Derrida, J. (1994). *Spectres of Marx*. New York/London: Routledge.
- Heidegger, M. (2002). *Identity and Difference*. Chicago: University of Chicago Press.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism*. Durham: Duke University Press.
- Gargani, A. G. (1975). *Il sapere senza fondamenti*. Torino: Einaudi.
- Gargani, A. G. (a cura di) (1979). *Crisi della ragione*. Torino: Einaudi.
- Marx, K. (1993). *Le Capital*. t. I, Paris: PUF.
- Marx, K. (2010). *Capital*. Vol. I. Moscow: Progress Publishers.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Notes de cours*. Paris: Gallimard.
- Wittgenstein, L. (1999). *Philosophical Investigations (=PI)*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2005). *The Big Typescript*. Oxford: Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2018). *Remarks on Frazer's The Golden Bough*. In: G. Da Col and S. Palmié(eds.), *The Mythology in our Language*, Chicago: Hau Books: 29-73.
- Wollheim, R. (1974). *Walter Pater as a Critic of the Arts*. In: R. Wollheim, *On Art and Mind*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press: 155-176.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4sl>



از کمیت تا کیفیت

۲۹ دسامبر ۲۰۲۴

مصاحبه با یانیس واروفاکیس

ترجمه‌ی: ماریه نوری

توضیح: این مطلب ترجمه‌ای است از مصاحبه‌ی مجله‌ی **نیو لفت ریویو** (۲۰ نوامبر ۲۰۲۴) با یانیس واروفاکیس درباره‌ی کتاب **تکنوفئودالیسم، آن چه سرمایه‌داری را نابود کرد**.

نیو لفت ریویو: شما یکی از چندین نظریه‌پردازانی هستید که به همراه سدریک دوران [۱]، جودی دین [۲]، ماریانا مازوکاتو [۳] و دیگران بر این باورید که هژمونی فناوری‌های بزرگ — که از الگوریتم‌ها برای ساخت امپراتوری‌های داده‌ای به‌عنوان منبع به‌ظاهر نامحدودی از ارزش استفاده می‌کنند — ممکن است در حال عبور از مرزهای سرمایه‌داری باشد. در کتاب خود با عنوان **تکنوفئودالیسم** که در ۲۰۲۳ منتشر کردید، ادعا می‌کنید که همان‌طور که در اوایل دوران مدرن، زمین جای خود را به سرمایه‌ی مولد به‌عنوان عامل

مسلط در تولید داد، در اوایل قرن بیست و یکم، سرمایه‌ی مولد جای خود را به «سرمایه‌ی ابری» [کلاود یا سرورهای ذخیره‌سازی اینترنتی - م] داده که این تغییر نشانه‌ای از گذار به یک رژیم انباشت جدید است. به نظر شما، چرا سرمایه‌ی ابری کیفیتاً از سایر شکل‌های سرمایه متمایز است؟ تحول تاریخی آن چگونه بوده است؟

یانیس واروفاکیس: اجازه دهید ابتدا مقدمه‌ای کوتاه ارائه کنم. **تکنوفئودالیسم** تحلیلی پسامارکسیستی از یک نظام پساسرمایه‌دارانه نیست. بلکه تحلیلی است کاملاً مارکسیستی از نحوه‌ی کارکرد سرمایه‌ی معاصر، که می‌کوشد توضیح دهد چرا این نظام دستخوش جهشی بنیادی شده است. البته، در طول قرن‌های گذشته، ماهیت سرمایه‌ی پایا از چوب‌های ماهی‌گیری و ابزارهای ساده به ماشین‌آلات صنعتی پیچیده تغییر و تطور یافته است، اما همه‌ی آن‌ها یک ویژگی اساسی مشترک داشتند: آن‌ها به‌عنوان وسیله‌ی تولید ساخته می‌شدند. اکنون، ما کالاهای سرمایه‌ای داریم که نه برای تولید کردن بلکه برای دست‌کاری رفتار ساخته شده‌اند. این امر از طریق یک فرآیند دیالکتیکی رخ می‌دهد که در آن شرکت‌های بزرگ فناوری میلیاردها نفر را تحریک می‌کنند تا بدون دستمزد، و اغلب بدون آن که حتی خودشان بدانند، ذخیره‌ی سرمایه ابری‌شان را دوباره پر کنند. این نوع اساساً متفاوتی از مناسبات اجتماعی است.

این پدیده چگونه به وقوع پیوست؟ مانند همیشه از طریق تغییرات مداوم، تدریجی و کمی در فناوری که در نقطه‌ای خاص منجر به تغییر کیفی بزرگی شد. این تغییر دو پیش‌شرط داشت: نخستین پیش‌شرط خصوصی کردن اینترنت، «مشترکات اینترنتی» اولیه، بود. زمانی فرا رسید که برای انجام تراکنش‌های آنلاین نیاز به تأیید هویت از طریق بانک یا پلتفرمی مانند گوگل یا فیس‌بوک پیدا شد. این شکل بسیار مهمی از حصارکشی بود که فضای سایبری را به بازار تبدیل کرد و هویت‌های دیجیتال خصوصی جدیدی ایجاد کرد. پیش‌شرط دیگر بحران مالی ۲۰۰۸ بود که برای مقابله با پیامدهای آن، دولت‌های سرمایه‌داری ۳۵ تریلیون دلار بین سال‌های ۲۰۰۹ تا ۲۰۲۳ چاپ کردند. این امر منجر به یک سیاست پولی انبساطی شد، به‌گونه‌ای که بانک‌های مرکزی به‌جای بخش خصوصی نیروی پیش‌برنده یا محرک شدند. دولت‌ها در سراسر غرب سیاست ریاضت اقتصادی را نیز اعمال کردند که نه تنها مصرف بلکه سرمایه‌گذاری تولیدی را نیز کاهش داد. سرمایه‌گذاران در پاسخ به این اقدام شروع به خرید املاک و مستغلات کردند و پول خود را به سمت شرکت‌های بزرگ فناوری سرازیر کردند؛ از این رو، این شرکت‌ها، خودبه‌خود، به تنها بخش تبدیل سیل نقدینگی بانک مرکزی به کالاهای سرمایه‌ای شدند. ارزش سهام این شرکت‌ها چنان بالا رفت و متعاقباً صاحبانشان به چنان قدرتی برای تأثیر گذاشتن بر روی رفتار و استخراج رانت دست یافتند که

عملکرد سنتی نظام سرمایه‌داری را مختل کردند. اتفاقی که کاملاً تصادفی رخ داد: نمونه‌ای کلاسیک از پیامدهای ناخواسته، بدون قصد و پیش‌بینی قبلی حتی از سوی خود شرکت‌های فناوری.

نیو لفت ریویو: البته، این که آیا جهان در حال ورود به عصر پسا سرمایه‌داری است یا خیر، بستگی به برداشت ما از سرمایه‌داری دارد. برخی استدلال کرده‌اند که تعریف رابرت برنر [۴]، که سرمایه‌داری را با توجه به نقش پررنگ اجبار «فرا اقتصادی» — چه با توسل به قدرت سیاسی آشکار، که از انحصارها محافظت می‌کنند، و هدایت سود به سمت بالا، یا شکل‌های کنترل الگوریتمی [رفتار اشخاص] — نظامی می‌بیند که در آن اجبار کار و بنابراین انباشت سرمایه عمدتاً به میانجی نیروهای اقتصادی انجام می‌شود، منجر به تعریف وضعیت فعلی به‌عنوان «تکنوفئودالیسم» یا «سرمایه‌داری سیاسی» در چارچوب مدل کنونی انباشت می‌شود؛ اما برخی دیگر، مانند موروزوف [۵]، این نظر را بیش از حد کوتاه‌بینانه و محدود می‌دانند چراکه به گمان ایشان سرمایه‌داری همواره تعاملی پیچیده‌ای بوده مابین حوزه‌های اقتصادی و فرا اقتصادی. پاسخ شما به این دیدگاه چیست؟

یانیس واروفاکیس: من طرفدار برنر نیستم. فهم من از سرمایه‌داری مستقیماً برگرفته از مارکس است. مارکس دو تحول عمده را صورت‌بندی می‌کند: اولی انتقال قدرت از زمین‌داران (فئودال‌ها) به صاحبان صنایع (کارخانه‌دارها) پس از حصارکشی و در نتیجه گذار از انباشت ثروت در شکل رانت به انباشت سود. این مورد اول فرایندی به‌ظاهر بی‌پایان از کالایی‌شدن را آغاز می‌کند و موجب گسترش روزافزون بازار به تمام عرصه‌های زندگی می‌شود. دومی، ارزش اضافی یعنی مجموع مبلغی که سرمایه‌دار می‌تواند پس از پرداختن رانت و سود و غیره از کار به دست می‌آورد، به‌عنوان هدف و غایت سرمایه‌گذاری حفظ می‌کند. اعتقاد من مبنی بر این که ما از سرمایه‌داری فراتر رفته‌ایم، از مشاهده‌ی بسیار ساده‌ای پرورانده شده است. کافی است به سایت آمازون نگاه کنید تا دریابید که آمازون بازار نیست؛ یک تیول [۶] ابری و دیجیتال است. این تیول و تیول قدیمی ویژگی‌های مشترکی دارند: هر دو با استحکاماتی محافظت می‌شوند، هر دو یک «ارباب» دارند که مالک آن است و از این قبیل؛ اما برخلاف این ساختارهای پیشامدرن که شامل زمین و حصارهای ساده می‌شد، تیول ابری بر روی سرمایه ابری ساخته شده و با یک نظام پیچیده‌ی برنامه‌ریزی اقتصادی اداره می‌شود — الگوریتمی که می‌توانست خواب‌وخیال گوسپلن، وزارت برنامه‌ریزی شوروی، باشد.

فراموش نکنید که سایبرنتیک‌ها در اتحاد جماهیر شوروی توسعه یافته بودند. آن‌ها از واژه «الگوریتم» برای اشاره به یک سازوکار سایبرنتیکی استفاده می‌کردند که قرار بود با روشی متفاوت برای هماهنگی نیازها و منابع جای‌گزین بازارها شوند. اگر گوسپلن پیچیدگی فناورانه‌ی مثلاً الگوریتم آمازون را داشت،

آنگاه شاید اتحاد شوروی به موفقیتی درازمدت دست یابد؛ اما امروزه، الگوریتم‌ها برای برنامه‌ریزی به نفع کل جامعه استفاده نمی‌شوند بلکه برای افزایش حداکثری رانت‌های ابری مالکان‌شان به کار گرفته می‌شوند. بازتولید سرمایه‌ی ابری و تیول‌های ابری که برپا می‌کند، نه فقط رقابت بازار را از بین می‌برد بلکه کل بازارها را نیز نابود می‌کند. همین‌طور ارزش اضافی باقیمانده که در بخش سرمایه‌داری عرفی تولید می‌شود (کارخانه‌ها و نظایر آن) نیز به عنوان رانت ابری توسط اربابان سرمایه‌ی ابری تصاحب می‌شود. بدین ترتیب، سود به حاشیه رانده و انباشت ثروت به‌طور فزاینده‌ای به استخراج رانت ابری متکی می‌شود.

نیو لفت ریویو: شما در کتابتان می‌نویسید که با این که سرمایه‌داری نیروی کار را کالایی‌سازی می‌کند، تکنوفئودالیسم از کار کالایی‌زدایی می‌کند؛ یا این‌طور بگوییم، شرکت‌های بزرگ فناوری متکی به شکلی از بهره‌کشی‌اند که بیرون از بازار کار رخ می‌دهد و به‌جای کار مزدی ما شاهد برداشت داده‌ها هستیم. حال آیا این سؤال از سوی نظریه‌پردازان بازتولید اجتماعی مطرح نمی‌شود که سرمایه‌داری همیشه مشغول به انجام همین کار بوده، یعنی استخراج ارزش از شکل‌های غیرپولی‌شده‌ی کار؟

یانیس واروفاکیس: درست است که کار مراقبتی بی‌مزد مدت‌ها برای سرمایه‌داری ضروری بوده است؛ اما وقتی می‌گوییم که سرمایه‌ی ابری در حال کالایی‌زدایی از نیروی کار سابقاً مزدی است، در مورد چیزی اساساً متفاوت صحبت می‌کنم. در این‌جا، کار نپرداخته **به‌طور مستقیم** در حال تولید سرمایه به شیوه‌ای بی‌سابقه است. درست است که فرد مراقبی که به دلیل پدرسالاری مزد نمی‌گیرد، توزیع ارزش اضافی را در اقتصاد سرمایه‌داری تسهیل می‌کند، اما خودش مستقیماً سرمایه تولید نمی‌کند. در سرمایه‌داری، سرمایه را کار مزدی به تنهایی تولید می‌کند. اگر یک صنعت‌گر نساج به یک موتور بخار نیاز داشت، باید به جیمز وات مراجعه می‌کرد و از او درخواست می‌کرد و وات باید به کارگرانی که آن را تولید می‌کردند، مبلغ کافی پرداخت می‌کرد تا دست‌مزد کارها آن‌ها تأمین شود؛ اما شرکتی مانند متا را در نظر بگیرید، بخش زیادی از وجوه سرمایه‌اش را کارگرانش تولید نمی‌کنند، بلکه عموماً کاربران‌شان در جامعه تولید می‌کنند، افرادی که بدون دست‌مزد، مانند «سرف‌های ابری»، با الگوریتم‌های آن ارتباط برقرار می‌کنند و به‌طور رایگان برای افزایش ظرفیت این الگوریتم‌ها در راستای جذب دیگر سرف‌های ابری کار می‌کنند. به همین دلیل است که استدلال می‌کنم سرمایه ابری نشان‌دهنده‌ی جهش سرمایه به نسل جدیدی است که برای اولین بار در تاریخ، دیگر منوط به ابزارهای تولیدی تولیدشده نیست. بلکه وسیله‌ای است تولیدشده برای تغییر رفتار؛ وسیله‌ای که عمدتاً، اگر نگوییم کاملاً، کار نپرداخته آن را تولید می‌کند.

نیو لفت ریویو: فرضیه‌ی تکنوفئودالیسم معمولاً رانت و سود را دو نیروی ساختاری مخالف می‌بیند، به‌طوری که اولی جای‌گزین دومی می‌شود — یعنی به‌جای پویایی و نوآوری سرمایه‌داری، رکود و اولیگارشسی

را به همراه می‌آورد؛ اما مارکس نشان می‌دهد که رانت‌خواهی لزوماً همیشه دستاوردهای بارآوری را خنثی نمی‌کند؛ در واقع، در دوران اولیه‌ی سرمایه‌داری، تقریباً برعکس عمل می‌کرده و سرمایه‌داران را مجبور می‌کرد تا نیروهای تولیدی را توسعه دهند. آیا ممکن است که به‌طور مشابه، رانت‌های ابری بتوانند سودآوری سرمایه‌داری را احیا کنند، نه این که آن را خفه کنند؟ اگر رابطه بین این دو کم‌تر از آن‌چه شما تصور می‌کنید تعارض‌آمیز باشد، چه؟

یانیس واروفاکیس: مارکس تشخیص داد که رانت‌خواهی می‌تواند محرک توسعه باشد، اما او همچنین با ریکاردو موافق بود که اگر رانت به‌عنوان بخشی از کل درآمد از یک آستانه‌ی مشخص فراتر رود، به عامل بازدارنده‌ی رشد سرمایه‌داری تبدیل می‌شود. امروزه، رانت‌های ابری به‌قدری سرسام‌آور شده‌اند که به‌وضوح این اثر را دارند. در واقع، به جرأت می‌توانم بگویم که اگر شرکت‌های سهامی عام که از رانت ابری بهره می‌برند را از بازار سهام خارج کنید، ارزش کل بازار بورس به‌شدت سقوط خواهد کرد. در سطح اقتصاد خرد، توجه کنید که آمازون تا ۴۰ درصد از قیمت یک محصول فروخته‌شده در پلتفرم خود را تصاحب می‌کند. این مقدار تقریباً هیچ‌گونه مازادی برای فروشنده باقی نمی‌گذارد که بتواند آن را دوباره سرمایه‌گذاری کند. و زمانی که چنین مقدار زیادی رانت از اقتصاد و از جریان چرخه‌ای درآمد خارج می‌شود، بخش سرمایه‌داری دچار بحران شده و به‌طور فزاینده‌ای تحت سلطه بخش رانت ابری قرار می‌گیرد. موضوع این نیست که بخش سرمایه‌داری دیگر وجود ندارد؛ مسئله اساسی این است که هم‌چنان مسئول تمام ارزش اضافی‌ای است که طبق نظریه‌ی کار پایه‌ی ارزش در اقتصاد تولید می‌شود. اما این بخش در مقایسه با این رشد انگلی که چنان عظیم شده است که، همان‌طور که گفتم، کمیت به کیفیت تبدیل شده و کل نظام دگرگون شده، نسبتاً کوچک است.

نیو لفت ریویو: اغلب انحصارگران فکری بزرگ، که زیرساخت‌های دیجیتالی‌ای که اقتصاد جهانی به آن‌ها وابسته است در مالکیت آن‌هاست، در ایالات متحده مستقرند. این موضوع شاهده‌ی است بر اینکه با وجود گفت‌وگوها بر سر ظهور نظم چندقطبی، هم‌چنان امپراتوری آمریکا در وضعیت مطلوبی قرار دارد. اما شما می‌نویسید که چین به دستاوردی رسیده که سیلیکون ولی به آن دست نیافته است، یعنی ادغام موفق سرمایه ابری و سایر بخش‌های مالی بزرگ. پیامدهای این امر در جنگ سرد جدید میان این دو قدرت چیست؟

یانیس واروفاکیس: به نظر من، آنچه اکنون داریم یک نظم دوقطبی است. این چیزی نیست که چین بخواهد. نکته‌ی شگفت‌انگیز درباره حزب کمونیست چین این است که واقعاً نمی‌خواهد بر جهان حکومت کند، حتی نمی‌خواهد به‌عنوان یک قطب هژمونیک دوم در برابر قطب اول قرار بگیرد. آن‌چه آن‌ها

می‌خواهند حکومت بر چین است — به‌علاوه مکان‌هایی که احساس می‌کنند از دست داده‌اند، مانند هنگ‌کنگ، تایوان — و تجارت آزاد با سایر کشورها؛ اما مشکل این است که آن‌ها فقط یک راه برای رسیدن به این هدف دارند و آن استفاده از بخش فناوری خود، همراه با بخش مالی بزرگ، برای ایجاد چیزی شبیه به نظام برتون وودز [۷] در میان کشورهای بریکس [۸] است. این نظام شامل نرخ ثابت ارز یا استفاده از ارز مشترکی است که یوان پشتوانه‌اش است. این پروژه‌ی بزرگی است، چیزی مانند برنامه‌ریزی نظم جهانی توسط طراحان نیو دیل در سال ۱۹۴۴ در کنفرانس برتون وودز؛ اما همان‌طور که از شواهدی چون تنش جدی بین هند و چین برمی‌آید، سایر کشورهای بریکس برای این پروژه آماده نیستند. بخش بزرگی از جهان جنوب [۹] نیز برای این نوع چندقطبی آماده نیست. حتی رهبری چین محتاطانه است؛ اما اگر آن‌ها شروع به حرکت در این جهت نکنند، با یک جهان دوقطبی آمریکا-چین مواجه خواهند شد، با تمام خطراتی که این وضعیت به همراه دارد.

نیو لغت ریویو: اما آیا مدل چینی که در آن دولت نقش فعالی در هدایت و تخصیص سرمایه‌گذاری ایفا می‌کند، نمی‌تواند فرضیه‌ای را تضعیف کند که می‌گوید امروزه فناوری‌های بزرگ نیروی اصلی هژمونیک در برنامه‌های اقتصادی‌اند؟ به نظر می‌رسد که حداقل در نظریه، با توجه به بحران‌های مالی و اقلیمی که کشورهای غربی با آن روبه‌رو هستند، این امکان وجود دارد که آن‌ها به‌طور فزاینده‌ای به دنبال راه‌حل‌های نودولت‌گرا باشند. این موضوع برای مدل رانت ابری چه معنایی خواهد داشت؟

یانیس واروفاکیس: اعتقاد راسخ من این است که در کشورهای غربی نقش دولت را حداقلی و برعکس در چین آن را بیش از آن چه هست پررنگ ارزیابی می‌کنیم. در سفر اخیرم به چین این واقعیت را دریافتم که بسیاری از تفکرات متهورانه و جسورانه برای پیش‌برد ارزش‌ها و نفوذ چین از سوی بخش خصوصی است، درحالی‌که دولت در این خصوص بسیار محتاطانه‌تر ظاهر می‌شود (هم‌چنین بیشتر مارکسیست‌ها — که تعدادشان هم چندان زیاد نیست — در بخش خصوصی حضور دارند). در همین حال، در ایالات متحده، افرادی مثل اریک اشمیت [۱۰] و پیتر تیل [۱۱] به‌تمامی در دولت ادغام شده‌اند: پنتاگون، مجموعه صنعتی داروسازی. جولیان آسانژ [۱۲] زمانی که هنوز در سفارت اکوادور بود، کتاب کوچکی به نام **وقتی گوگل با ویکی‌لیکس دیدار کرد** [۱۳] منتشر کرد که مطالعه‌ی آن را قویاً به همه توصیه می‌کنم. این کتاب متن گفت‌وگویی بین آسانژ و اشمیت است و جالب این‌که وقتی اشمیت حرف می‌زند نمی‌توان تشخیص داد که او کارگزار شرکت گوگل است یا دولت آمریکا. برای همین فکر می‌کنم جدایی دولت از بازار و این‌که شاید حالا زمان آن رسیده که دولت نقشی بیش از پیش ایفا کند، خواب‌وخیالی لیبرتارینی بیش نیست. جداکردن بازار از دولت در غرب همواره کاری محال بوده و اگر با دقت به شکل‌های هم‌گرایی بین این دو در شرق و غرب نگاه کنیم، اغلب شباهت چشم‌گیری دیده می‌شود.

نیو لفت ریویو: وقتی ایلان ماسک توئیتر را خرید، شما نوشتید که این تلاشی برای صعود به دایره‌ی طلایی سرمایه‌داران ابری است. آیا ورود او به سیاست نیز همین‌طور است؟ آیا این بدان معناست که طبق نظر برخی منتقدان، طبقه‌ی حاکم آمریکایی برای تضمین بازده‌های مالی خود، باید دسترسی به ابزارهای قدرت سیاسی را خریداری کند؟

یانیس واروفاکیس: فکر نمی‌کنم این اقدام برای طبقه‌ی حاکم ضرورتی داشته باشد. جف بزوس [۱۴] این کار را نمی‌کند. او از کانال‌های نفوذ دیگری مانند **واتس‌گتن‌پست** استفاده می‌کند. هرچند گوگل ممکن است از اقدامات کمیسیون فدرال تجارت (FTC) برای تنظیم فعالیت‌هایش ضرر زیادی متحمل شود، اما نمی‌توان گفت که آن‌ها اقدامات چشم‌گیری برای ورود به سیاست انجام می‌دهند؛ اما قضیه‌ی ایلان ماسک به دو دلیل فرق می‌کند: اول به این دلیل که او یک فرد تجملاتی متظاهر و شیفته‌ی قدرت است که تصمیم‌هایش خیلی بر مبنای منفعت مشخصی نیست و دوم این که او کنترل نسبتاً ضعیفی بر سرمایه‌ی ابری دارد. شرکت‌های او — تسلا، نیورالینک، شرکت بوری‌نگ — شرکت‌ها یا مؤسسات سرمایه‌داری به سبک قدیمی‌اند. حتی اسپیس X، به‌شکلی آیرونیک بر سرمایه‌ای سرزمینی استوار شده. ماسک قصد داشت که شرکت‌هایش را به شرکت‌هایی ابری تبدیل کند، برای همین هم بود که توئیتر را خرید: نه به‌عنوان یک سرمایه‌گذاری سنتی به امید رسیدن به سود، بلکه به‌عنوان راهی ارتباطی با من و شما و همه؛ شکلی از ارتباط که دیگران داشتند و او نداشت. او به طرز نسبتاً خشن و بی‌رحمانه‌ای آن را به دست آورد و شرکت فوراً نصف ارزش بازار خود را از دست داد؛ اما این ویژگی مختص ماسک است: لحظاتی وجود دارد که ارزش بازار کسب‌وکارهایش به‌شدت افزایش می‌یابد و لحظاتی که به نظر می‌رسد ممکن است همه چیز را از دست بدهد.

هم‌کاری‌اش با کارزار انتخاباتی و دولت ترامپ — که یقین دارم به‌جای خوبی نخواهد رسید — تا حدی برای چشم‌داشت لطفی ویژه است. دورنمای (چشم‌انداز) کاهش مقررات در مورد اتومبیل‌های خودران، در یک روز، به تسلا ارزشی معادل کل سرمایه‌ی جنرال موتورز، فولکس‌واگن، استلانتیس و مرسدس بنز بخشیده است؛ که خوب این معامله‌ی خوبی برای ایلان ماسک است؛ اما قطعاً این تنها دلیل ایلان ماسک برای این همراهی نیست. علاوه بر این، قدرت ایدئولوژی است که او را وارد این عرصه می‌کند: برخلاف بزوس یا گیتس، او واقعاً باور دارد که نیرویی است برای خیر؛ و حالا با سطحی جدید و بی‌همتا از توهم روبه‌رو هستیم.

* این مقاله ترجمه‌ای است از Quantity to Quality که مصاحبه‌ی نشریه نیولفت ریویو با Yanis Vaeoufakis است و در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

- [۱]. Cédric Durand؛ استاد اقتصاد سیاسی دانشگاه ژنو و عضو دانشگاه پاریس ۱۳
- [۲]. Jodi Dean؛ نظریه‌پرداز سیاسی آمریکایی
- [۳]. Mariana Mazzucato؛ اقتصاددان ایتالیایی - آمریکایی - بریتانیایی و استاد کالج دانشگاهی لندن (UCL)
- [۴]. Robert Brenner؛ تاریخ‌نگار اقتصادی آمریکایی و استاد بازنشسته تاریخ
- [۵]. Evgeny Morozov؛ نویسنده، پژوهش‌گر و روشن‌فکر بلاروس، محقق در زمینه پیامدهای سیاسی و اجتماعی فناوری
- [۶]. بنگرید به کتاب تکنوفئودالیسم، **آنچه سرمایه‌داری را نابود کرد**، ترجمه سیامک کفاشی، نشر بیدگل، ۱۴۰۳
- [۷]. Bretton Woods system؛ نظام مدیریت پولی که در اواخر جنگ جهانی دوم، قوانین روابط مالی و بازرگانی میان کشورهای ایالات متحده آمریکا، کانادا، اروپای غربی، استرالیا و ژاپن را مشخص کرد.
- [۸]. BRICS؛ سازمانی بین‌دولتی با عضویت برزیل، روسیه، هند، چین، آفریقای جنوبی، مصر، اتیوپی و امارات متحده عربی و ایران
- [۹]. اصطلاحی که در مطالعات فراملی و پسااستعماری برای اشاره به کشورهای درحال توسعه استفاده می‌شود.
- [۱۰]. Eric Schmidt؛ تاجر و مهندس نرم‌افزار آمریکایی
- [۱۱]. Peter Thiel؛ کارسالر، سرمایه‌گذار و فعال سیاسی آمریکایی
- [۱۲]. Julian Assange؛ ویراستار، ناشر و کنش‌گر اینترنت استرالیایی
- [13]. When Google Met Wikileaks
- [۱۴]. Jeff Bezos؛ صاحب رسانه، کارآفرین و سرمایه‌گذار آمریکایی

<https://wp.me/p9vUft-4uA> لینک مقاله در سایت «نقد»:



از وام به ویرانی

بررسی تاثیر وام‌های محیط زیستی بر کشورهای درحال توسعه

یکم ژانویه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: کامیار فکور

روند نشست اقلیمی بیست و نهمین کنفرانس اعضای کنوانسیون تغییرات اقلیمی سازمان ملل متحد (کاپ ۲۹)[۱] مانند بسیاری از نشست‌های پیشین، شکست دیگری برای ادعاهای توخالی و رویاهای واهی «سرمایه‌داری سبز» بود. کشورهای ثروتمند در کاپ ۲۹ توافق کردند که کمک مالی خود را برای مقابله با بحران اقلیمی در کشورهای درحال توسعه به میزان ۳۰۰ میلیارد دلار در سال افزایش دهند. این در حالی بود که این کشورها به تعهد پرداخت سالانه ۱۰۰ میلیارد دلار خود نیز به‌طور کامل متعهد نبودند.

با این وجود کشورهای درحال توسعه که پیش‌تر خواهان سالانه ۱.۳ تریلیون دلار بودند، هم‌چنان رقم جدید را برای مقابله با تغییر اقلیم ناکافی می‌دانند. آن‌ها تاکید دارند که بخش عمده‌ی این کمک‌ها باید بلاعوض

ارائه شود، و نه به شکل وام‌هایی که حجم بدهی‌های آن‌ها را تشدید کند. ارائه کمک به شکل وام، به جای کمک‌های بلاعوض، کشورهای درحال توسعه را بیش از پیش در تله‌ی بدهی گرفتار می‌کند و به دنبال آن تشدید فقر اقتصادی و اجرای سیاست‌های ریاضتی مانع از دستیابی به اهداف اقلیمی که تعیین کرده‌اند خواهد شد.

مسئولیت اقلیمی و تعهدی ناکارآمد

تعهد کشورهای توسعه‌یافته به کشورهای درحال توسعه در زمینه‌ی مقابله با تغییرات اقلیمی و سازگاری با پیامدهای آن، به دلیل این واقعیت است که افزایش گازهای گل‌خانه‌ای عمدتاً ناشی از توسعه در کشورهای صنعتی بوده است. به همین دلیل، در کنوانسیون تغییرات اقلیمی ملل متحد، کشورها به دو دسته توسعه‌یافته و درحال توسعه تقسیم شدند. کشورهای توسعه‌یافته کشورهای شناخته‌اند که مسئولیت تاریخی در تولید و افزایش گازهای گل‌خانه‌ای دارند. کشورهای صنعتی بر اساس این کنوانسیون باید در کاهش انتشار گازهای گل‌خانه‌ای پیش‌گام باشند، زیرا بار بیش‌تری را در این زمینه به دوش دارند. کشورهای درحال توسعه و فقیر به شدت تحت تأثیر انتشار کربن قرار دارند، در حالی که سهم کمی در افزایش آن داشته‌اند. قاره‌ی آفریقا، با بیش از ۵۰ کشور، مجموعاً سهمی کم‌تر از ایالات متحده آمریکا در انتشار گازهای گل‌خانه‌ای دارد، اما امروز قربانی این وضعیت شناخته می‌شود.

افزایش انتشار گازهای گل‌خانه‌ای تأثیرات جدی بر ساختارهای اقتصادی و اجتماعی کشورهای فقیر دارد و منجر به مهاجرت‌های اکولوژیک، خشک شدن منابع آب و نابودی زمین‌های کشاورزی شده است. اقتصاد غالب کشورهای درحال توسعه به تولیدات کشاورزی وابسته است و رویارویی با یک تا دو دهه خشک‌سالی مستمر، آسیب‌های چشم‌گیری به این اقتصادها و جوامع وارد کرده است. ضمن این که اقتصاد سرمایه‌داری در این کشورها از دموکراسی نیم‌بند بورژوازی نیز بی‌بهره است و این مسئله، شرایط محیط زیستی را در این کشورها وخیم‌تر می‌کند.

در کنوانسیون تغییرات اقلیمی تصریح شده است که کشورهای صنعتی که مسبب ایجاد و افزایش گازهای گل‌خانه‌ای هستند، باید در کاهش انتشار این گازها پیش‌گام باشند. اما حتی اگر این کشورها اقدام به کاهش انتشار کنند، هم‌چنان به دلیل تولید گازهای گل‌خانه‌ای، خسارت‌هایی به کشورهای درحال توسعه وارد کرده‌اند. بنابراین، کشورهای توسعه‌یافته موظف هستند که از طریق تأمین مالی، انتقال فناوری و ظرفیت‌سازی از کشورهای درحال توسعه حمایت کنند.

اصل مسئولیت‌های مشترک اما متفاوت [۲] در موافقت‌نامه آب‌وهوایی پاریس نیز بیان می‌کند که همه‌ی کشورها دارای مسئولیتی مشترک اما متفاوت هستند؛ مسئولیت مشترک بدین معنا که همه‌ی

کشورها باید تلاش کنند تا انتشار گازهای گل‌خانه‌ای کاهش یابد. مسئولیت متفاوت نیز به معنای این است که کشورهایی که گازهای گل‌خانه‌ای تولید کرده‌اند، علاوه بر کاهش انتشار گازهای گل‌خانه‌ای باید به کشورهایی که قربانی تغییر اقلیم هستند، کمک کنند. این تعهد در موافقت‌نامه پاریس در سال ۲۰۱۵ به تصویب رسید، اما کشورهای صنعتی به‌طور کامل به تعهد خود عمل نکردند.

اما مسئله تنها در میزان کمی کمک‌ها نیست، بلکه کشورهای صنعتی و امپریالیستی از این مسیر، اقدام به پرداخت کمک‌هایی با نرخ بهره بالا کرده‌اند. وام‌هایی که می‌تواند کشورهای درحال توسعه را وابسته‌تر سازد و با پیاده‌سازی سیاست‌های نئولیبرالی، خدمات اجتماعی در این کشورها را تضعیف کند.

تله‌ی بدهی

پس از جنگ جهانی دوم، نهادهای مالی بین‌المللی مانند بانک جهانی و صندوق بین‌المللی پول تأسیس شدند که به نام کمک به توسعه‌ی کشورهای فقیر، وام‌هایی به کشورهای درحال توسعه پرداخت می‌کردند. اما این وام‌ها اغلب با شرایط سخت و مشروط به پذیرش سیاست‌های اقتصادی خاص (که اغلب به نفع کشورهای صنعتی و بورژوازی آن کشورها است) همراه بود. این شرایط، به تدریج کشورهای دریافت‌کننده‌ی وام را به سمت وابستگی اقتصادی به کشورهای صنعتی سوق داد.

افزایش نرخ بهره‌ی جهانی در دهه‌ی ۱۹۸۰، بسیاری از کشورهای درحال توسعه را با بحران بدهی مواجه کرد. این کشورها، با پرداخت بدهی‌های خود، توانایی سرمایه‌گذاری در توسعه‌ی اقتصادی خود را از دست دادند. این بحران، به عنوان فرصتی برای اعمال سیاست‌های نئولیبرالی مورد استفاده قرار گرفت. نهادهای مالی بین‌المللی، در ازای اعطای وام‌های جدید (برای بازپرداخت بدهی‌های قبلی)، شروطی را تحمیل کردند که شامل خصوصی‌سازی بنگاه‌های دولتی، آزادسازی تجاری، کاهش هزینه‌های اجتماعی و کاهش نقش دولت در اقتصاد بود. این سیاست‌ها، غالباً به نابرابری اقتصادی و فقر بیش‌تر در کشورهای درحال توسعه منجر شد.

با وجود بحران بدهی، روند بدهکارسازی کشورهای درحال توسعه ادامه یافت. وام‌های جدید، با شرایط سخت‌تر و با تمرکز بیش‌تر بر خصوصی‌سازی و آزادسازی بازار، اعطا شد. این امر، به استمرار وابستگی اقتصادی کشورهای درحال توسعه و تداوم سلطه اقتصادی کشورهای صنعتی کمک کرد. مثالی از یونان، پیامد وام‌های این چینی را روشن می‌کند. در اوت ۲۰۱۵، **ترویکا** شامل کمیسیون اروپا، بانک مرکزی اروپا و صندوق بین‌المللی پول، سومین بسته‌ی وام را به یونان تحمیل کرد و ۹۸ میلیارد دلار به این کشور وام داد. در سال ۲۰۱۰، بدهی کل یونان ۱۴۰ میلیارد دلار بود، اما وام‌های ترویکا در سال ۲۰۱۲،

۲۰۰ میلیارد دلار دیگر به این بدهی افزود. به طور کلی، در فاصله ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۵، ترویکا تقریباً ۴۴۰ میلیارد دلار به یونان قرض داد.

با وجود این وام‌ها، انتظار می‌رفت که یونان از پیامدهای رکود جهانی ۲۰۰۸ و ۲۰۰۹ و رکود دوم اروپایی بین ۲۰۱۱ تا ۲۰۱۳ رهایی یابد، اما در واقع، این بدهی‌ها وضعیت اقتصادی یونان را بدتر کرد و رکود چند ساله‌ای را به همراه داشت. برای بازپرداخت این ۴۴۰ میلیارد دلار، ترویکا از دولت یونان خواست که هزینه‌های اجتماعی را کاهش دهد، هزاران نفر را از کار بی‌کار کند، دستمزدها را کاهش دهد و مالیات‌ها را افزایش دهد. همچنین، ترویکا خواستار فروش اموال دولتی و خدمات عمومی به قیمت‌های پایین شد.

این رویه باعث شد در میانه‌ی سال ۲۰۱۶، هزینه‌های دولتی (به جز هزینه‌های نظامی که ۶۰۰ میلیون دلار افزایش یافت) ۳۰ درصد دیگر کاهش یابد. همچنین تولید ناخالص داخلی یونان کاهش یافت و نسبت بدهی به تولید ناخالص داخلی افزایش یافت. با وجود افزایش فرصت‌های شغلی پاره‌وقت، فرصت‌های شغلی تمام‌وقت به شدت کاهش پیدا کرد و بی‌کاری جوانان به ۵۰/۳ درصد رسید. هزینه‌های مصرفی نیز ۱۰ درصد دیگر کاهش یافت. قیمت مسکن نیز کاهش یافت و سرمایه‌گذاری، صادرات و واردات نیز رو به نزول رفت. به عبارتی، با وجود وام‌های جدید و سیاست‌های ریاضتی شدیدتر، وضعیت اقتصادی یونان روز به روز وخیم‌تر شد.

همانطور که فرانسوا شنه می‌گوید: «بدهی سنگ بنای "اجماع واشنگتن" بوده است. سازوکار خودبازتولیدی و انباشتی که سال به سال مازاد اقتصادی بدهکاران را از بین می‌برد، کل فرایند انباشت را در بسیاری از کشورها مسدود می‌کند و در کشورهای دیگر، فرآیندهای گزینشی را به جریان می‌اندازد که منجر به انطباق با الزامات اقتصادهای امپریالیستی می‌شود. بدهی چندین کشور بزرگ آمریکای لاتین، برخی از کشورهای آسیای شرقی نظیر اندونزی و همه‌ی کشورهای آفریقایی را مجبور کرده که پایه‌ی تولیدی‌ای را که شروع به ساختنش کرده بودند از بین ببرند و تخصصی‌شدن تجارت در حوزه‌ی فلزات خام یا نیمه‌فرآوری شده و محصولات کشاورزی یا در حوزه‌ی جنگل‌داری را تجدید کنند یا تحکیم بخشند.»

گرچه ادعا می‌شود که وام‌هایی که در پوشش تعهدات محیط زیستی داده می‌شود در راستای کمک به تاب‌آوری و مهار تغییرات اقلیمی سرمایه‌گذاری می‌شود، اما تله‌ی بدهی با خسارات جدی بر کلیت اقتصاد کشورهای درحال توسعه، امکان حفظ منابع طبیعی و پاسداری از محیط زیست را تضعیف می‌کند. بورژوازی کشورهای درحال توسعه نیز بار اصلی وخامت اقتصادی را بر دوش طبقه‌ی کارگر می‌اندازد و این مسئله باعث وابستگی فرودستان به شکل معیشتی می‌شود که مخرب محیط زیست است. از طرف دیگر بسیاری

از این وام‌ها به دلیل فساد درون‌زای سرمایه‌داری در بخش‌هایی استفاده می‌شود که تاثیر چندانی بر کاهش انتشار کربن یا تاب‌آوری نداشته است.

وام‌های سبز یا دامی دیگر

در گزارش **رویترز** با عنوان «برنامه‌ای که برای کمک به کشورهای در حال توسعه برای مبارزه با تغییرات اقلیمی طراحی شده» به تفصیل به این موضوع پرداخته شده است. بر اساس این گزارش کشورهای ثروت‌مند حداقل ۱۸ میلیارد دلار وام با نرخ بهره‌ی بازار ارائه داده‌اند که شامل ۱۰/۲ میلیارد دلار وام از ژاپن، ۳/۶ میلیارد دلار از فرانسه، ۱/۹ میلیارد دلار از آلمان و ۱/۵ میلیارد دلار از ایالات متحده است. این امر، رویه‌ی معمول وام‌ها برای پروژه‌های مرتبط با اقلیم و سایر پروژه‌های کمک نیست که معمولاً دارای بهره‌ی کم یا بدون بهره هستند. حداقل ۱۱ میلیارد دلار دیگر وام — تقریباً همه از ژاپن — مستلزم استخدام یا خرید مواد از شرکت‌های کشورهای وام‌دهنده توسط کشورهای دریافت‌کننده بود. همچنین حداقل ۱۰/۶ میلیارد دلار کمک مالی از ۲۴ کشور و اتحادیه‌ی اروپا شناسایی شده که به‌طور مشابه، دریافت‌کنندگان را ملزم به استخدام شرکت‌ها، سازمان‌های غیرانتفاعی یا سازمان‌های دولتی از کشورهای خاص — معمولاً کشور اهداکننده — برای انجام کار یا ارائه مواد می‌کرد.

بسیاری از وام‌ها و کمک‌های مشروط در راستای تعهد کشورهای توسعه‌یافته برای ارسال ۱۰۰ میلیارد دلار در سال تا ۲۰۲۰ به کشورهای فقیرتر که به‌طور نامتناسبی از تغییرات اقلیمی آسیب دیده‌اند، لحاظ شده بود. این تعهد که برای اولین بار در ۲۰۰۹ انجام شد، در توافق‌نامه‌ی اقلیمی پاریس در ۲۰۱۵ مجدداً تأیید شد. تقریباً ۳۵۳ میلیارد دلار در سال‌های ۲۰۱۵ تا ۲۰۲۰ پرداخت شد. این مبلغ شامل ۱۸۹ میلیارد دلار پرداخت مستقیم بین کشورها بود. بیش از نیمی از این بودجه مستقیم — حدود ۵۴ درصد — به صورت وام بود و نه کمک مالی /

آندرس موگرو، مدیر ملی سابق اکوادور برای سازگاری با تغییرات اقلیمی، می‌گوید: «کشورهای جنوب جهان موج جدیدی از بدهی را تجربه می‌کنند که ناشی از کمک‌های مالی اقلیمی است.» از طرفی کشورهای ثروت‌مند در کمک‌های خود به تعهد ۱۰۰ میلیارد دلاری عراق می‌کنند، زیرا بخشی از جریان‌های مالی اقلیمی آن‌ها از طریق بازپرداخت وام، بهره و قراردادهای کاری به کشور خود بازمی‌گردد. حدود ۸۳ درصد از بودجه اقلیمی اختصاص یافته به کم‌درآمدترین کشورها به صورت کمک‌های بلاعوض بوده است. اما این کشورها به‌طور متوسط کم‌تر از نصف بودجه اقلیمی کشورهای با درآمد بالاتر را دریافت کردند که به بیش‌تر آن‌ها وام پرداخت شده است.

هایکه هن، مدیر بخش اقلیم، انرژی و محیط زیست در وزارت هم‌کاری اقتصادی و توسعه آلمان، می‌گوید: «ترکیبی از وام‌ها و کمک‌های بلاعوض تضمین می‌کند که بودجه‌ی عمومی اهداکننده می‌تواند به کشورهای که بیش‌ترین نیاز را دارند هدایت شود، در حالی که کشورهای قوی‌تر از نظر اقتصادی می‌توانند از شرایط وام بهتر از بازار بهره‌مند شوند.» اتیکا بن ماید، معاون رئیس بخش اقلیم و طبیعت آژانس توسعه فرانسه (AFD)، می‌گوید: آژانس توسعه فرانسه به کشورهای درحال توسعه نرخ بهره‌ی پایینی ارائه می‌دهد که در بازار آزاد معمولاً فقط در دسترس ثروتمندترین کشورها است. حدود ۹۰ درصد از کمک ۲۸ میلیارد دلاری فرانسه به صورت وام بوده است؛ در واقع بالاترین سهم در بین همه‌ی کشورها.

کشورهای بسیار بدهکار با یک چرخه‌ی معیوب روبه‌رو هستند. پرداخت بدهی‌ها توانایی آن‌ها را برای سرمایه‌گذاری در راه‌حل‌های اقلیمی محدود می‌کند، در حالی که تغییرات اقلیمی باعث ضررهای اقتصادی شدید می‌شود و اغلب آن‌ها را به گرفتن وام بیش‌تر سوق می‌دهد. گزارشی از برنامه‌ی توسعه‌ی سازمان ملل متحد در ۲۰۲۲ نشان داد که بیش از نیمی از ۵۴ کشور درحال توسعه با بدهی شدید، در میان آسیب‌پذیرترین کشورها در برابر اثرات تغییرات اقلیمی نیز قرار دارند.

فرانسه در سال ۲۰۱۷ وامی غیرکم‌بهره به ارزش ۱۱۸/۶ میلیون دلار به گویاکیل، شهر بندری اکوادور، برای ساخت یک تله‌کابین هوایی اعطا کرد. این وام که فرانسه آن را بخشی از تعهد مالی اقلیمی خود می‌داند، نشان می‌دهد که چگونه این برنامه جهانی می‌تواند در کشورهای درحال توسعه بدهی‌های سنگینی ایجاد کند در حالی که کشورهای وام‌دهنده سود می‌برند. این تله‌کابین که آئرویا (Aerovia) نامیده می‌شود، به‌عنوان جای‌گزینی برای پل‌های شلوغ و سازگار با محیط زیست معرفی شد که گویاکیل صنعتی را به شهری همسایه که کارگران در آن زندگی می‌کنند متصل می‌کند. آئرویا، چهار سال پس از افتتاح، روزانه حدود ۸۳۰۰ مسافر را جابه‌جا می‌کرد. این میزان یک‌پنجم مسافران پیش‌بینی‌شده در اسناد برنامه‌ریزی اولیه بود، که منجر به درآمد و منافع محیط‌زیستی کم‌تر از حد انتظار شد. بدهی ناشی از این وام به کسری بودجه‌ی ۱۲۴ میلیون دلاری گویاکیل افزوده است. براساس اسناد برنامه‌ریزی اولیه، انتظار می‌رفت گویاکیل ۵/۸۸ درصد بهره پرداخت کند. پیش‌بینی می‌شد فرانسه در طول دوره‌ی بازپرداخت ۲۰ ساله، ۷۶ میلیون دلار بهره کسب کند. این نرخ بهره برای یک وام مرتبط با اقلیم بالا خواهد بود. تجزیه و تحلیل سال ۲۰۲۳ سازمان هم‌کاری اقتصادی و توسعه از وام‌های کم‌بهره ۱۲ کشور توسعه‌یافته و اتحادیه اروپا نشان داد که آن‌ها در ۲۰۲۰ به‌طور متوسط نرخ بهره ۰/۷ درصد ارائه داده‌اند. گویاکیل و فرانسه از افزایش نرخ بهره توافق‌نهایی وام برای تراموا خودداری کرده‌اند.

توافق وام، گویاکیل را ملزم به استخدام یک شرکت فرانسوی نمی‌کرد. با این وجود، شرکت حمل‌ونقل فرانسوی پوما (Poma)، به همراه شرکت پانامایی سوفراتسا (SOFRATESA) که یک شهروند فرانسوی آن را تاسیس کرده است، برنده قرارداد ساخت تراموا شد. این شرکت‌ها همچنین این تراموا را اداره می‌کنند، بنابراین شهرداری هیچ درآمدی از کرایه‌ی مسافر برای کمک به بازپرداخت وام دریافت نمی‌کند. تقریباً تمام قطعات آئروپا - از جمله کابین‌ها، پنل‌های کنترل الکتریکی و کابل‌ها - در فرانسه و سوئیس تولید و سپس به گویاکیل ارسال شد. در واقع این پروژه به معنای «انتقال ثروت از اکوادور به فرانسه» بود.

سخن‌گوی آژانس توسعه‌ی فرانسه ادعا می‌کند که تراموا متعلق به شهر است و این آژانس قبل از تصویب وام، خطر فشار مالی را ارزیابی کرده است. او بدون ارائه‌ی هیچ برآوردی مدعی است که تراموای هوایی به‌رغم مسافران کم در حال حاضر منجر به «کاهش قابل توجه گازهای گل‌خانه‌ای» شده است. او می‌گوید که این آژانس در انتخاب پیمان‌کاران شرکت نمی‌کند. با این حال، آژانس توسعه‌ی فرانسه به موفقیت شرکت‌های فرانسوی در کسب چنین قراردادهایی اشاره می‌کند. گزارش سالانه‌ی ۲۰۲۲ این آژانس می‌گوید که بیش از ۷۱ درصد از پروژه‌های آن در آن سال شامل حداقل یک بازی‌گر اقتصادی فرانسوی بوده است که ۲ میلیارد یورو منافع اقتصادی برای آن‌ها به ارمغان آورده است. همچنین او از ارائه‌ی برآوردهایی در مورد نحوه بهره‌مندی تامین‌کنندگان فرانسوی از بودجه مرتبط با اقلیم خودداری کرده است. سوابق سازمان هم‌کاری اقتصادی و توسعه نیز نشان می‌دهد که تقریباً ۳۲ درصد از کل وام‌های اقلیمی ژاپن، وام‌گیرندگان را ملزم به استفاده از حداقل بخشی از پول برای استخدام شرکت‌های ژاپنی کرده است. این وام‌ها حداقل ۱۰/۸ میلیارد دلار را به اقتصاد ژاپن بازگردانده‌اند.

کمک‌های مالی با شرایط استخدام، فرصت‌های تجاری را از شرکت‌های محلی می‌گیرد و شانس کشورهای درحال توسعه را برای ایجاد تخصص در فناوری‌های اقلیمی از بین می‌برد. این الزامات با مفاد توافق‌نامه پاریس که طرفین را تشویق به اولویت‌بندی «انتقال فناوری و ظرفیت‌سازی» برای کشورهای درحال توسعه می‌کند، مغایرت دارد. کشورهای دیگر نیز اغلب الزامات استخدام مشابهی را برای کمک‌های مالی اعمال می‌کنند. ۱۸ درصد از کل کمک‌های مالی مربوط به آب و هوا که بین سال‌های ۲۰۱۵ تا ۲۰۲۰ به سازمان هم‌کاری اقتصادی و توسعه گزارش شده، چنین الزاماتی را برای تمام یا بخشی از کمک مالی در نظر گرفته است. اتحادیه‌ی اروپا ۴ میلیارد دلار کمک مالی ارائه کرده است که دریافت‌کنندگان را ملزم به استخدام شرکت‌ها یا سازمان‌های کشورهای خاص می‌کرد. ایالات متحده ۳ میلیارد دلار و آلمان ۲/۷ میلیارد دلار کمک مالی با شرایط مشابه اعلام کردند. داده‌های سازمان هم‌کاری اقتصادی و توسعه، شرکت‌ها،

سازمان‌های غیرانتفاعی یا سازمان‌های دولتی ایالات متحده را به عنوان نهادهای اصلی دریافت‌کننده پول از حداقل ۸۰ درصد از کمک‌های مالی مشروط آب و هوایی ایالات متحده، به ارزش ۲/۴ میلیارد دلار ذکر می‌کند.

چرخه‌ی معیوب بدهی

روی دیگر سکه‌ی آسیب‌پذیرتر شدن کشورهای درحال توسعه و ناگزیر شدن آن‌ها برای استقراض بیش‌تر است. بودجه‌های محدود، توانایی کشورها را در سرمایه‌گذاری در توسعه‌ی اقتصادی، حمایت اجتماعی، آمادگی برای همه‌گیری، کاهش انتشار گازهای گل‌خانه‌ای و افزایش تاب‌آوری در برابر اثرات فزاینده تغییرات اقلیمی محدود می‌کند. بلایای طبیعی مکرر و شدیدتری که ناشی از افزایش دماست، می‌تواند مشکلات دیگری را در زمینه‌ی سلامت، ناامنی غذایی و چشم‌انداز اقتصادی تشدید کند. در نتیجه، درآمد‌های مالیاتی و بهره‌وری می‌تواند کاهش یابد و چشم‌انداز رشد بلندمدت کاهش پیدا کند. رتبه‌بندی اعتباری حاکمیتی نیز در نتیجه کاهش می‌یابد و هزینه‌های استقراض افزایش می‌یابد و باعث افزایش هزینه‌های سرمایه‌گذاری‌های عمومی می‌شود.

هنگامی که آسیب‌پذیری کشورها در برابر تغییرات اقلیمی افزایش می‌یابد، نرخ‌های استقراض آن‌ها نیز افزایش می‌یابد. در واقع کشورهای درحال توسعه درون یک چرخه‌ی معیوب قرار می‌گیرند. در حالی که بدون سازگاری مناسب، مواجهه کشورها با اثرات تغییرات اقلیمی بسیار مخاطره‌آمیز است و نیاز به تامین مالی بیش‌تر برای رسیدگی به خطرات و خسارات ناشی از سیل، خشک‌سالی، آتش‌سوزی و موارد دیگر را ضروری می‌کند.

یکی از تأثیرات منفی بدهی کشورهای درحال توسعه بر محیط زیست و منابع طبیعی کاهش سرمایه‌گذاری در حفاظت از محیط زیست است. پرداخت بدهی‌ها، به ویژه بدهی‌های خارجی، اغلب اولویت بالاتری نسبت به سرمایه‌گذاری در حفاظت از محیط زیست و منابع طبیعی دارد. این امر می‌تواند منجر به تخریب جنگل‌ها، آلودگی آب و هوا و خاک، کاهش تنوع زیستی و از بین رفتن منابع طبیعی شود. دولت‌ها ممکن است مجبور شوند برای پرداخت بدهی، از منابع طبیعی خود (مثلاً فروش چوب، معادن و به‌طور کلی خام‌فروشی) بهره‌برداری بیش از حد کنند. از طرف دیگر بدهی سنگین می‌تواند توانایی کشورها را در سرمایه‌گذاری در اقدامات سازگاری با تغییرات اقلیمی، مانند ساخت سازه‌های مقاوم در برابر سیل یا خشک‌سالی، کاهش دهد. این امر می‌تواند آسیب‌پذیری کشورها در برابر بلایای طبیعی را افزایش دهد. بدهی می‌تواند مانع از دسترسی کشورها به فناوری‌های سبز شود، که برای کاهش انتشار گازهای گل‌خانه‌ای و حفاظت از محیط زیست ضروری هستند.

وام‌های داده شده به کشورهای در حال توسعه، اغلب با شرایطی همراه هستند که منجر به وابستگی بیش‌تر این کشورها به قدرت‌های جهانی و تشدید نابرابری می‌شود. این وام‌ها می‌تواند به شکل بدهی‌های سنگین درآمد که مانع از سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های پایدار و سازگار با محیط زیست شود. در واقع، این وام‌ها می‌تواند به ابزاری برای ادامه استثمار منابع طبیعی این کشورها تبدیل شود. دولت‌های بدهکار در کشورهای در حال توسعه نیز اغلب با تحمیل سیاست‌های ریاضت اقتصادی، نه تنها شرایط را برای بهره‌کشی هرچه بیش‌تر از کارگران مهیا می‌کنند، بلکه با مقررات‌زدایی از محیط زیست، منابع طبیعی و تنوع زیستی را به ویرانی می‌کشند. اما در بهترین حالت از وام‌ستانی برای سرمایه‌گذاری در حفاظت محیط زیست، برای مقابله با تغییرات اقلیمی و افزایش تاب‌آوری در برابر پیامدهای آن، نیاز به تغییرات اساسی در سیستم اقتصادی جهانی است. تامین مالی و کمک‌های مالی به کشورهای در حال توسعه، تنها می‌تواند یک اقدام کمکی باشد. برای حل این مشکل، باید به سوی یک نظام اقتصادی سوسیالیستی عادلانه‌تر و پایدارتر حرکت کرد که اولویت با رفاه انسان و حفاظت از محیط زیست باشد، نه با سودآوری بی‌رویه.

یادداشت‌ها:

[۱]. کاپ ۲۹ (COP29) به بیست و نهمین کنفرانس اعضای کنوانسیون تغییرات اقلیمی سازمان ملل متحد (UNFCCC) اشاره دارد. این کنفرانس‌ها که با نام (Conference of the Parties) شناخته می‌شوند، هر ساله برگزار می‌شوند و کشورها و سازمان‌های مختلف برای مذاکره و تصمیم‌گیری در مورد اقدامات جهانی برای مقابله با تغییرات اقلیمی گرد هم می‌آیند.

[۲]. اصل CBDR یا Common But Differentiated Responsibilities به معنای مسئولیت‌های مشترک اما متفاوت، یکی از اصول اساسی در معاهدات و مذاکرات بین‌المللی مربوط به محیط زیست و تغییرات اقلیمی است. این اصل برای نخستین بار در بیانیه‌ی ریو (Earth Summit) در ۱۹۹۲ مطرح شد و در کنوانسیون تغییرات اقلیمی سازمان ملل متحد (UNFCCC) نیز به رسمیت شناخته شده است.

منابع:

شنه، فرانسوا. ۱۴۰۳. *سالوده‌های اقتصادی امپریالیسم معاصر*. با ترجمه حسن مرتضوی. نقد.

توافق‌نامه اقلیمی پاریس. بدون تاریخ.

راسموس، جک. ۱۳۹۵. *بدهی یونان و امپریالیسم مالی جدید*. با ترجمه احمد سیف. نقد اقتصاد سیاسی.

هاروی، دیوید. ۱۳۹۱. *تاریخ مختصر نئولیبرالیسم*. با ترجمه محمود عبدالله‌زاده. تهران: نشر دات.

SANCHEZ , IRENE CASADO و , JACKIE BOTTS. 2024. *A program meant to help developing nations fight climate change is funneling billions of dollars back to rich countries.* Reuters.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4v7>



سکولاریسم و آتئیسم

۲۲ ژانویه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: ناصر روستایی

چکیده: هدف از این تحقیق رفع ابهام و سوءبرداشت از سکولاریسم و هم‌معنی‌پنداری آن با آتئیسم است. هدف این تحقیق کاربردی است و از روش کیفی تحلیلی استفاده شده است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که سکولاریسم و آتئیسم دو مفهوم کاملاً متمایز هستند و دشمنان سکولاریسم، به‌خاطر اهداف‌شان، آن را مکتبی ضدین تبلیغ کرده‌اند و با آتئیسم هم‌سان دانسته‌اند. ما در این‌جا به آن‌ها به‌عنوان دو مکتب می‌پردازیم. به‌رغم ارتباط متقابل این دو مکتب، رابطه‌ی آن‌ها گاهی اوقات با سوءتفاهمات همراه بوده است. با وجود این‌که هر دو مکتب مخالف تسلط مذهبی بر امور عمومی هستند، آتئیسم در درجه‌ی اول یک نظام اعتقاد شخصی است، اما سکولاریسم یک اصل اجتماعی و سیاسی است که به آزادی‌های همه‌ی افراد، صرف‌نظر از باورهای مذهبی‌شان یا عدم‌باور، اعتقاد دارد.

سکولاریسم و آتئیسم دو مفهوم متمایزند که اغلب به دلیل هم‌پوشانی موضوعاتشان در زمینه‌ی نقش دین در جامعه باعث سردرگمی می‌شوند. سکولاریسم یک اصل اجتماعی-سیاسی است که طرفدار جدایی دین از نهادهای دولتی و زندگی عمومی است و هدف آن ایجاد یک حوزه‌ی عمومی بی‌طرف است که در آن قوانین و سیاست‌ها بر اساس عقل و شواهد تجربی، و نه آموزه‌های دینی، بنا شده‌اند. این اصل در ترویج چندگانگی، پذیرش هم‌زیستی باورهای متنوع بدون تسلط یک دیدگاه مذهبی بر حوزه‌ی عمومی، مهم و ارزشمند است. در مقابل، آتئیسم به طور خاص به عدم اعتقاد به خدایان اشاره دارد و تجسمی از عقیده‌ی شخصی درباره‌ی وجود قدرتی برتر است. در حالی که بسیاری از آتئیست‌ها از سکولاریسم برای محافظت از عدم اعتقاد خود در برابر تحمیل مذهبی حمایت می‌کنند، خود آتئیسم چارچوب اجتماعی یا سیاسی خاصی را تجویز نمی‌کند. اهمیت درک تمایز بین سکولاریسم و آتئیسم در پیامدهای آن برای حکومت، تعامل اجتماعی و نظام‌های اعتقادی شخصی نهفته است. سکولاریسم با اطمینان از این که هیچ دین واحدی بر امور دولت تأثیر نمی‌گذارد، حکومت فراگیر را ترویج می‌کند و در نتیجه برابری بین شهروندان با مذاهب و نظام‌های اعتقادی مختلف را تقویت می‌کند. با این حال، آتئیسم هم‌چنان یک اعتقاد شخصی است که ذاتاً شامل یک دستور کار سیاسی جمعی نمی‌شود. این تفاوت اهمیت چارچوب‌های سکولار را در جوامع متنوع، جایی که افراد می‌توانند باورهای خود را مستقل از تأثیرات دینی هدایت کنند، برجسته می‌کند.

اختلاف‌های مربوط به این مفاهیم اغلب در بحث‌های مربوط به آزادی مذهبی، چارچوب‌های اخلاقی و نقش دین در زندگی عمومی ظهور می‌کنند. به‌عنوان مثال، منتقدان سکولاریسم گاهی استدلال می‌کنند که این مکتب منجر به کاهش ارزش‌های اخلاقی می‌شود که نهادهای مذهبی به طور سنتی از آن‌ها حمایت می‌کنند. در مقابل، طرفداران سکولاریسم معتقدند که اخلاق سکولار می‌تواند پایه‌ی اخلاقی قوی بر اساس اصول انسان‌دوستانه ارائه دهد. علاوه بر این، رابطه‌ی بین سکولاریسم و آتئیسم با سوء تفاهماتی که این دو مفهوم را برابر می‌دانند، پیچیده‌تر می‌شود و نشان می‌دهد که جامعه‌ای سکولار باید کاملاً دین را رد کند. در واقع، سکولاریسم اجازه‌ی هم‌زیستی باورهای مختلف را می‌دهد، تا زمانی که آن‌ها حقوق دیگران یا سیاست‌های عمومی را نقض نکنند.

در گفتمان معاصر، درک تفاوت‌های بین سکولاریسم و آتئیسم برای ترویج گفت‌وگوی سازنده درباره‌ی نظام‌های اعتقادی در جامعه‌ای چندفرهنگی حیاتی است. تحول سکولاریسم در پاسخ به چالش‌های مدرن، پیامدهای آن برای حقوق افراد و انسجام اجتماعی هم‌چنان موضوع‌های مهم بحث و گفت‌وگو خواهد بود.

بررسی سوء تفاهات پیرامون این اصطلاحات برای ارتقای درک دقیق از نحوه‌ی تعامل سکولاریسم و آنتیسم در چارچوب گسترده‌تر ارزش‌ها و حکومت‌های معاصر بسیار مهم است.

زمینه‌ی تاریخی: ریشه‌های سکولاریسم

سکولاریسم به‌عنوان یک مفهوم رسمی در قرن نوزدهم، با ابداع این اصطلاح توسط جورج هولیوک، نویسنده‌ی بریتانیایی، در ۱۸۵۱ پدیدار شد. هولیوک به دنبال ایجاد یک نظم اجتماعی متمایز از تأثیرات دینی بود و تأکید کرد که سکولاریسم نباید به‌عنوان استدلالی علیه مسیحیت تفسیر شود، بلکه به‌عنوان چارچوبی که مستقل از آن عمل می‌کند باید شناخته شود. او بیان کرد که دانش سکولار به رفتار و رفاه زندگی انسان مربوط می‌شود و بر شواهد تجربی استوار است و نه بر تعالیم دینی. ریشه‌های تفکر سکولار را می‌توان به رنسانس، دوره‌ای که با احیای علاقه به فلسفه‌ی کلاسیک و تأکید فزاینده بر انسان‌گرایی مشخص می‌شود، رساند. متفکران در این دوره رفته رفته تسلط کلیسا را بر زندگی فکری و فرهنگی به چالش کشیدند و از جهان‌بینی‌ای حمایت کردند که عقل و شواهد تجربی را بر باورهای دینی اولویت می‌داد. این گذار زمینه را برای شکوفایی سکولاریسم در قرن‌های بعدی، به ویژه با پرسش بیش‌تر متفکران عصر روشن‌گری از اقتدار مذهبی و معرفی مفاهیمی مانند فردگرایی و تحقیقات انتقادی، فراهم کرد.

روشن‌گری و تأثیر آن

دوره‌ی روشن‌گری که از اواخر قرن هفدهم تا هجدهم گسترش یافت، تفکر سکولار را به طور قابل‌توجهی پیش برد. فیلسوفانی همانند جان لاک، ولتر و دیوید هیوم از درهم‌تنیدگی دین و حکومت انتقاد و از جدایی کلیسا و دولت حمایت کردند. آثار آن‌ها پایه و اساس فکری سکولاریسم مدرن را بنا نهاد، زیرا آن‌ها بر نیاز به مبنایی عقلانی برای اقتدار سیاسی که متکی به توجیه دینی نباشد، تأکید کردند. در جریان اصلاحات پروتستانی، اصلاح‌گرانی مانند مارتین لوتر بیش‌تر نفوذ کلیسای کاتولیک را بر امور روحانی و دنیوی به چالش کشیدند. این جنبش به جذابیت فزاینده‌ی سکولاریسم کمک کرد، زیرا نه تنها شیوه‌های مذهبی، بلکه اقتدار کلیسا در حکومت اجتماعی را نیز زیر سوال برد. این فکر که یک دولت می‌تواند مستقل از نظارت مذهبی عمل کند، به تدریج پذیرفته شد و چشم‌انداز سیاسی جدیدی را نوید داد.

سکولاریسم در بافتار معاصر

سکولاریسم در جامعه‌ی معاصر اغلب پاسخی به تسلط تاریخی نهادهای مذهبی در حکومت و زندگی عمومی تلقی می‌شود. این امر با اصل جدایی دین از نهادهای سیاسی، اجتماعی و آموزشی مشخص می‌شود. این

جدایی در ارتقای چندگانگی و تحمل در جوامع روزافزون متنوع، با اجازه‌ی هم‌زیستی باورهای مختلف بدون تحمیل یک دکترین مذهبی فراگیر، حیاتی بوده است. تأثیرات استعمار تاریخی با تکامل جوامع نیز شکل‌دهنده‌ی درک معاصر از سکولاریسم بوده است. در بسیاری از موارد، قدرت‌های استعماری شیوه‌های فرهنگی و مذهبی خود را بر ملل مستعمره تحمیل کردند و منجر به تعامل پیچیده‌ای بین سکولاریسم و باورهای مذهبی در آن مناطق شدند. تولید فرهنگی و انتشار دین در دوره‌ی استعمار نقش مهمی در ایجاد چشم‌انداز مذهبی کنونی ایفا کرد و بر تداوم میراث تاریخی و فرهنگی در شکل‌دهی تفکر سکولار مدرن تأکید کرد.

سکولاریسم در مقابل آتئیسم

در حالی که ممکن است سکولاریسم و آتئیسم مشابه به نظر برسند، اما از نظر دامنه و پیامدها اساساً با هم متفاوت هستند. سکولاریسم از جدایی دین از جنبه‌های مختلف زندگی عمومی حمایت می‌کند و چارچوبی را ترویج می‌دهد که در آن حکومت و هنجارهای اجتماعی بر اساس عقلانیت و شواهد تجربی و نه باورهای مذهبی بنا شده است. در مقابل، آتئیسم به طور خاص به عنوان عدم اعتقاد به خدایان یا آموزه‌های دینی تعریف می‌شود. آتئیست‌ها ممکن است دیدگاه‌های سکولار داشته باشند، اما سکولاریسم لزوماً مستلزم آتئیسم نیست؛ بلکه طیف وسیع‌تری از باورها را در بر می‌گیرد، از جمله افرادی که خود را آگنوستیک می‌شناسند یا دیدگاه‌های غیرمذهبی دارند. توسعه‌ی سکولاریسم امکان هم‌زیستی طیف متنوعی از جهان‌بینی‌ها را در حوزه‌ی عمومی فراهم کرده و جامعه‌ای چندفرهنگی را ترویج می‌کند که در آن افراد می‌توانند باورهای خود را به طور مستقل از تأثیرات دینی هدایت کنند. این تمایز در درک چگونگی شکل دادن به حکومت مدرن و هنجارهای اجتماعی توسط سکولاریسم در عین حال که به وجود نظام‌های اعتقادی متنوع، از جمله آتئیسم، اذعان دارد، ارزش‌مند است.

نقش چهره‌های تاریخی

شخصیت‌های برجسته تاریخی به طور قابل توجهی بر گفتمان پیرامون سکولاریسم و آتئیسم تأثیر گذاشته‌اند. به عنوان مثال، فیلسوفان یونان باستان، مانند آناکساگوراس و زنون، از تبیین‌های مذهبی سنتی پیرامون جهان انتقاد کردند و راه را برای تفکر سکولار هموار کردند. ادعای آناکساگوراس مبنی بر این که خورشید توده‌ای آتشین است و نه موجودی الهی، نمونه‌ای از تلاش‌های اولیه برای توضیح پدیده‌های طبیعی از طریق تحقیقات عقلانی و نه توضیحات اسطوره‌ای بود. در عصر روشن‌گری، شخصیت‌هایی مانند ولتر و هیوم

بیش‌تر بر جدایی دین و دولت تأکید کردند. حمایت ولتر از آزادی‌های مدنی، از جمله آزادی بیان و مذهب، بر نیاز به یک مدل حکومتی سکولار که امکان وجود چندگانگی باورها را فراهم کند و در عین حال تأثیر نهادهای مذهبی را در زندگی عمومی کاهش دهد، تأکید کرد. این متفکران به افزایش شناخت اهمیت سکولاریسم در ترویج جامعه‌ای فراگیر و عقلانی کمک کردند.

تفاوت‌های کلیدی: شالوده‌های مفهومی

سکولاریسم و آتئیسم، اگرچه اغلب با هم مورد بحث قرار می‌گیرند، از شالوده‌های مفهومی متمایزی سرچشمه می‌گیرند. سکولاریسم به طور کلی به چارچوب اجتماعی-سیاسی اشاره دارد که از جدایی دین از امور مدنی و ترویج حوزه‌ی عمومی غیرمذهبی حمایت می‌کند. این امر با تعهد به انسان‌گرایی، اخلاقی‌گرایی و مادی‌گرایی مشخص می‌شود و بر نگرانی فوری برای بهبود کیفیت زندگی از طریق اصول عقلانی و اخلاقی و نه تعالیم دینی تأکید دارد. از سوی دیگر، آتئیسم در درجه‌ی اول یک موقعیت متافیزیکی است که با عدم اعتقاد به خدایان تعریف می‌شود. این نظریه بیان می‌کند که خدایی یا خدایانی وجود ندارد و اغلب با شکاکیت نسبت به ادعاها و آموزه‌های دینی همراه است.

پیامدهای اجتماعی و سیاسی

سکولاریسم پیامدهای چشم‌گیری برای حکومت و ساختار اجتماعی دارد. این امر ضرورت چارچوبی را تأکید می‌کند که در آن نهادها و باورهای مذهبی قوانین یا سیاست‌های عمومی را دیکته نکنند. این مفهوم در جوامع چندفرهنگی که ادیان متعدد در آن وجود دارد بسیار مهم است، زیرا هدف آن ایجاد محیطی فراگیر است که به احترام به باورهای متنوع و در عین حال اولویت دادن به برابری و عدالت مدنی می‌پردازد. در مقابل، آتئیسم ذاتاً چارچوب سیاسی یا اجتماعی خاصی را تجویز نمی‌کند. در حالی که بسیاری از آتئیست‌ها ممکن است از سکولاریسم حمایت کنند، خود آتئیسم فاقد رویکرد ساختاریافته‌ای برای حکومت اجتماعی است و در عوض بر باورهای شخصی درباره‌ی الوهیت و دین تمرکز دارد.

باورهای شخصی در مقابل جمعی

آتئیسم اغلب به‌عنوان یک نظام اعتقادی شخصی یا موضع فردی درباره‌ی وجود خدایان تلقی می‌شود. این می‌تواند در شکل‌های مختلفی بیان شود، مانند آتئیسم قوی (تأکید بر اینکه هیچ خدایی وجود ندارد) یا آتئیسم ضعیف (عدم اعتقاد به خدایان بدون تأکید قطعی). با این حال، سکولاریسم رویکردی جمعی است که هدفش ترویج جامعه‌ای است که افراد با تمام عقاید — مذهبی و غیر مذهبی — بتوانند با آرامش در کنار هم زندگی

کنند. این امر چندگانگی را ترویج می‌کند و اغلب در چارچوب‌های قانونی‌ای گنجانده می‌شود که از حقوق افراد، صرف‌نظر از وابستگی مذهبی، محافظت می‌کند.

رابطه با دین

یکی دیگر از تفاوت‌های مهم این دو مکتب در نحوه‌ی تعامل با دین نهفته است. سکولاریسم به نقش دین در زندگی عمومی مرتبط می‌شود و از حذف نفوذ دین در امور دولتی حمایت می‌کند. این شامل ترویج اخلاق سکولار و گفتمان عقلانی به‌عنوان اصول راهنما برای تعامل اجتماعی و حکومت است. برعکس، آنتیسم مستقیماً به اعتقاد به ماوراءالطبیعه می‌پردازد. در حالی که آنتیسم‌ها ممکن است اقتدار مذهبی را رد کنند، تمرکز آن‌ها اغلب بر عقاید شخصی است تا تغییرات نظام‌مند در نحوه‌ی برخورد با دین در جامعه.

سازگاری با سایر نظام‌های اعتقادی

سکولاریسم با طیف وسیعی از سیستم‌های اعتقادی، از جمله آگنوستیسیسم، انسان‌گرایی و حتی برخی از شکل‌های خداباوری، تا زمانی که این باورها حقوق دیگران را نقض نکنند، سازگار است. این امر هم‌زیستی دیدگاه‌های متنوع را حمایت می‌کند و به افراد امکان می‌دهد بدون تحمیل آن‌ها بر جمع، به باورهای خود عمل کنند. آنتیسم، اگرچه ذاتاً انحصاری نیست، اما اغلب منجر به رد همه باورها و اعمال مذهبی می‌شود، که می‌تواند منجر به جهان‌بینی سفت و سخت‌تر درباره‌ی مسائل متافیزیکی شود.

ابعاد روان‌شناختی و فرهنگی

ظهور سکولاریسم در جوامع مدرن اروپایی منجر به افزایش تنوع فرهنگی و تغییرات در روانشناسی اجتماعی شده است که مشخصه‌ی آن پراکندگی باورهای مذهبی و نسبی‌گرایی ادعاهای حقیقت در یک زمینه‌ی چندفرهنگی است. جوامع سکولار اغلب در ایجاد ارزش‌های مشترک در میان جهان‌بینی‌های رقابتی با چالش‌هایی مواجه می‌شوند. آنتیسم، در این زمینه، می‌تواند در این پراکندگی نقش داشته باشد زیرا با تقویت این دیدگاه که ادعاهای مذهبی فاقد اعتبار هستند، روایت‌های فرهنگی جمعی را پیچیده می‌کند.

مثال‌ها در عمل

در عمل، می‌توان سکولاریسم را در کشورهایمانند فرانسه مشاهده کرد، جایی که اصل لائیسیتته جدایی‌سختگیرانه‌ای بین دولت و نهادهای مذهبی را اعمال می‌کند و بر قوانین و سیاست‌های عمومی تأثیر می‌گذارد تا ارزش‌های سکولار را منعکس کند. این امر منجر به جامعه‌ای شده است که در آن نمادهای مذهبی اغلب

در اماکن عمومی برای حفظ بی‌طرفی محدود می‌شوند. آتئیسم، که در شخصیت‌هایی مانند ریچارد داوکینز تجسم می‌یابد، اغلب جهان‌بینی را ترویج می‌کند که از اعمال مذهبی انتقاد و از رویکرد عقلانی برای درک وجود و اخلاق حمایت می‌کند.

سکولاریسم در حکومت

سکولاریسم در نظام‌های سیاسی مختلف، به ویژه در مواردی که جدایی رسمی دین و دولت برقرار است، تجلی می‌یابد. نمونه‌ی برجسته فرانسه است که در آن سکولاریسم یا لائیسیتته در قانون اساسی گنجانده شده است. قانون سال ۱۹۰۵ در مورد جدایی کلیسا و دولت این اصل را با تضمین بی‌طرفی دولتی در امور مذهبی و ممنوعیت تامین مالی فعالیت‌های مذهبی تجسم می‌بخشد. این امر منجر به ممنوعیت نمادهای مذهبی در مدارس دولتی شده که هدف آن ترویج برابری و جلوگیری از تأثیر هر دین بر سیاست‌های دولت است. در این زمینه، سکولاریسم برای حمایت از حقوق شهروندان صرف‌نظر از وابستگی مذهبی آن‌ها عمل می‌کند. در مقابل، هند مدل متفاوتی از سکولاریسم را ارائه می‌دهد. هند پس از کسب استقلال در ۱۹۴۷، چارچوب سکولاری را اتخاذ کرد که بر برابری بین جوامع مذهبی متنوع آن تأکید دارد. سکولاریسم هند به شدت جدایی دین و دولت را اعمال نمی‌کند، بلکه رویکردی چندفرهنگی را ترویج می‌کند که در مقابل قانون همه‌ی ادیان برابر تلقی می‌شوند. به‌عنوان مثال، در حالی که دولت تا حدی بی‌طرفی را حفظ می‌کند، ممکن است برای اطمینان از هماهنگی اجتماعی در امور مذهبی مداخله کند و منعکس‌کننده‌ی ترکیب منحصر به فردی از سکولاریسم و تعاملات مذهبی باشد.

سکولاریسم در روابط بین‌الملل

سکولاریسم هم‌چنین بر روابط بین‌الملل تأثیر می‌گذارد، زیرا بسیاری از کشورها بر جدایی دین از سیاست‌های دولتی تأکید دارند. این امر در کشورهایی مشهود است که در امور خارجه خود اصول دموکراتیک و حقوق بشر را بر ملاحظات مذهبی اولویت می‌دهند. به‌عنوان مثال، کشورهایی مانند کانادا و استرالیا آزادی مذهبی و تحمل را به‌عنوان اصول اصلی دیپلماسی بین‌المللی خود ترویج می‌دهند و به اعمال مذهبی متنوع بدون ترس از آزار و اذیت اجازه می‌دهند. چنین رویکرد سکولاری باعث هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بین کشورهای پیشینه‌های مذهبی متنوع می‌شود و هم‌کاری جهانی را تقویت می‌کند. برعکس، رابطه بین دین و سیاست اغلب در ترکیه پیچیده‌تر است، جایی که دولت تحت سکولاریسم کمالیستی کنترل شدیدی بر اعمال مذهبی دارد و در عین حال، حوزه‌ی عمومی سکولار را ترویج می‌کند. این شکل از سکولاریسم که مصطفی کمال

آتاتورک در اوایل قرن بیستم ایجاد کرده است، کنترل شدید دولت بر جلوه‌های مذهبی را با تلاش برای نوسازی و غربی‌سازی جامعه‌ی ترکیه ترکیب می‌کند. این نشان می‌دهد که در حالی که هدف سکولاریسم کاهش نفوذ دین در حکومت است، میزان و نحوه‌ی اجرای آن می‌تواند در فرهنگ‌های مختلف تفاوت چشم‌گیری داشته باشد.

سکولاریسم در جامعه و فرهنگ

تأثیر سکولاریسم به قلمروهای فرهنگی و اجتماعی نیز گسترش می‌یابد. در بسیاری از کشورهای غربی، به ویژه از زمان روشن‌گری، سکولاریسم منجر به تغییر در ارزش‌ها و هنجارهای عمومی شده است. سکولاریزاسیون اغلب با افزایش تحمل باورهای متنوع و عقب‌نشینی نهادهای مذهبی از زندگی عمومی همراه است. به‌عنوان مثال، در ایالات متحده، جدایی کلیسا و دولت امکان ایجاد جامعه‌ای چندفرهنگی را فراهم کرده است که در آن باورهای مختلف بدون تسلط هیچ ایدئولوژی مذهبی خاصی با هم وجود دارند. این امر فرهنگ مدنی را تسهیل کرده است که عقل و حقوق فردی را بر تعالیم دینی اولویت می‌دهد و به طور قابل توجهی بر تعاملات اجتماعی تأثیر می‌گذارد. در مقابل، ژاپن اغلب به‌عنوان نمونه‌ای غیر غربی از سکولاریزاسیون ذکر می‌شود. جامعه‌ی ژاپن ترکیبی از باورهای سنتی و ارزش‌های سکولار مدرن را نشان می‌دهد، به طوری که بخش قابل توجهی از جمعیت خود را غیرمذهبی معرفی می‌کنند، در حالی که همچنان در آیین‌های فرهنگی شرکت می‌کنند. این نشان می‌دهد که چگونه سکولاریسم می‌تواند با سنت‌های مذهبی هم‌زیستی داشته باشد و منعکس‌کننده‌ی سازگاری منحصر به فرد اصول سکولار در یک زمینه‌ی غنی فرهنگی باشد.

سکولاریسم در رسانه و گفتمان عمومی

نقش سکولاریسم در رسانه نیز قابل توجه است، زیرا گفتمان عمومی و روایت‌های اجتماعی را شکل می‌دهد. در کشورهایی با چارچوب‌های سکولار قوی، رسانه‌ها اغلب مستقل از نفوذ دینی عمل می‌کنند و تفکر انتقادی و دیدگاه‌های متنوعی را رواج می‌دهند. به‌عنوان مثال، چشم‌انداز رسانه‌ای فرانسه تحت تأثیر شدید ارزش‌های سکولار است و اغلب از نهادهای مذهبی انتقاد می‌کند و بحث‌های مربوط به نقش دین در زندگی عمومی را ترویج می‌دهد. محیط رسانه‌ای سکولار بحث در مورد تحمل مذهبی، حقوق بشر و اهمیت حفظ یک حوزه‌ی عمومی بی‌طرف را تشویق می‌کند. در مقابل، در کشورهایی که دین نفوذ قابل توجهی بر رسانه‌ها دارد، مانند برخی از کشورهای خاورمیانه، گفتمان اغلب می‌تواند ایدئولوژی‌های مذهبی را منعکس کند و دامنه‌ی

دیدگاه‌های سکولار را محدود کند. این واگرایی نشان می‌دهد که چگونه سکولاریسم می‌تواند گفت‌وگوی عمومی بازتر و فراگیرتری را تسهیل کند و در توسعه‌ی هنجارهای دموکراتیک مشارکت داشته باشد.

چالش‌های سکولاریسم

در حالی که هدف سکولاریسم ترویج برابری و شمولیت است، اما با چالش‌هایی در زمینه‌های مختلف مواجه است. در فرانسه، دولت سکولار در تلاش است تا تعهد خود به لائیسیتته را با واقعیت جامعه‌ای چندفرهنگی متعادل کند. قانون ۲۰۲۱ که تقویت‌کننده‌ی احترام به اصول جمهوری است، تا حدی پاسخی به نگرانی‌ها پیرامون افزایش رادیکالیسم، به ویژه رادیکالیسم اسلامی بود. منتقدان استدلال می‌کنند که چنین اقداماتی می‌تواند جوامع خاص را بیگانه کند و به عدم مدارا بیانجامد و در نتیجه اهداف اصلی سکولاریسم را تضعیف کند. در هند، چالش در حفظ یک دولت سکولار در میان افزایش ناسیونالیسم مذهبی نهفته است. در حالی که قانون اساسی سکولاریسم را حمایت می‌کند، روندهای سیاسی اخیر شاهد افزایش ناسیونالیسم هندو بوده است که نگرانی‌هایی را در خصوص رفتار با اقلیت‌های مذهبی ایجاد می‌کند.

سوء تفاهات

سوء تفاهات پیرامون سکولاریسم و آتئیسم اغلب منجر به سردرگمی درباره‌ی تعاریف، پیامدها و نقش آن‌ها در جامعه می‌شود. در حالی که هر دو اصطلاح ممکن است در رد اقتدار مذهبی با هم تلاقی داشته باشند، اما اهداف متمایزی داشته و پیامدهای فلسفی متفاوتی را به همراه دارند.

سکولاریسم در مقابل آتئیسم

یکی از سوء تفاهات رایج این است که سکولاریسم و آتئیسم مترادف هستند. سکولاریسم در درجه‌ی اول به جدایی دین از نهادهای دولتی و اجتماعی مربوط می‌شود و از حوزه‌ی عمومی دفاع می‌کند که در آن تصمیمات بر اساس عقل و شواهد تجربی و نه آموزه‌های دینی اتخاذ می‌شوند. از سوی دیگر، آتئیسم به طور خاص به عدم اعتقاد به خدایان یا موجودات الهی اشاره دارد. این یک موضع شخصی در مورد نظام‌های اعتقادی است و نه چارچوبی سیاسی. این تمایز بسیار مهم است؛ سکولاریسم به افراد با هر اعتقادی — از جمله آتئیست‌ها، آگنوستیک‌ها و خداباوران — اجازه می‌دهد تا در چارچوبی سیاسی که از هیچ دیدگاه مذهبی خاصی حمایت نمی‌کند، هم‌زیستی داشته باشند. به این ترتیب، سکولاریسم فراگیری و برخورد برابر را برای افراد صرف‌نظر از نظام‌های اعتقادی آن‌ها ترویج می‌کند، در حالی که آتئیسم صرفاً یکی از احتمالات موجود در میان بسیاری است.

نقش اعتقاد در سکولاریسم

سوءتفاهم دیگر این است که سکولاریسم دلالت بر اعتقاد به عدم اعتقاد دارد یا این که به طور فعال اعمال مذهبی را دل سرد می‌کند. در واقع، سکولاریسم به دنبال تضمین این است که دولت در امور مذهبی بی‌طرف باقی بماند و به افراد آزادی عمل در انجام یا عدم انجام دین خود بدون دخالت دولتی را بدهد. منتقدان اغلب این بی‌طرفی را به‌عنوان خصومت با دین تفسیر می‌کنند. به‌عنوان مثال، بحث‌های مربوط به نمادهای مذهبی در اماکن عمومی می‌تواند به منزله‌ی تلاش برای سرکوب ایمان تلقی شود، در حالی که در واقع تلاش‌هایی برای حفظ حکومت سکولار است. در واقع، سکولاریسم ارزش دین را در زندگی افراد انکار نمی‌کند؛ بلکه به سادگی معتقد است که دولت نباید از هیچ اعتقاد مذهبی حمایت یا آن را اجرا کند. افراد بنا به اصل سکولاریسم باید آزاد باشند تا به طور خصوصی با عقاید معنوی خود درگیر شوند، بدون تحمیل این باورها بر دیگران یا بر سیاست‌های عمومی.

بار اثباتی در بحث مذهبی

سوءتفاهم دیگری نیز درگیر بار اثباتی در بحث‌های مربوط به اعتقاد و عدم اعتقاد است. منتقدان آتئیسم اغلب ادعا می‌کنند که آتئیست‌ها در انکار وجود خدایان بار اثباتی دارند. با این حال، بسیاری از طرف‌داران آتئیسم استدلال می‌کنند که موقعیت شناختی پیش‌فرض عدم اعتقاد است و وظیفه‌ی کسانی که وجود یک خدا را تأیید می‌کنند این است که شواهدی برای ادعاهای خود ارائه دهند. این موضع فلسفی با این اصل مطابقت دارد که ادعاهای خارق‌العاده نیاز به شواهد خارق‌العاده دارند، دیدگاهی که به طور گسترده در تفکر انتقادی و تحقیقات عقلانی پذیرفته شده است. تمایز بین آتئیسم قوی (اعتقاد به عدم وجود خدایان) و آتئیسم ضعیف (عدم اعتقاد به خدایان بدون تأکید قطعی) نیز بحث را پیچیده می‌کند. برخی افراد ممکن است با وجود داشتن عدم اعتقاد، خود را آتئیست ندانند و این نشان می‌دهد که خودشناسی لزوماً با نظام‌های اعتقادی واقعی هم‌بستگی ندارد.

تغییرات جمعیتی و باورها

سوءتفاهمات پیرامون تغییرات جمعیتی باورها نیز به سوءتفاهمات درباره‌ی آتئیسم و سکولاریسم می‌انجامد. مطالعات مختلف نوساناتی را در درصد افرادی که در سطح جهانی خود را آتئیست می‌دانند و تعامل پیچیده‌ی عوامل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی نشان می‌دهد و نه صرفاً در افزایش یا کاهش اعتقاد مذهبی. به‌عنوان مثال، در حالی که برخی مناطق ممکن است سکولاریزاسیون فزاینده‌ای را نشان دهند، برخی دیگر ممکن

است شاهد ظهور مجدد معنویت یا بنیادگرایی باشند و این تصور را که جهان به طور یک‌نواخت به سمت سکولاریسم یا آتئیسم حرکت می‌کند، به چالش می‌کشد. علاوه بر این، تفسیر نتایج نظرسنجی در مورد اعتقاد می‌تواند متفاوت باشد و درک ما را از این که چه تعداد از افراد واقعاً خود را آتئیست می‌دانند در مقابل افرادی که به سادگی اعتقادات مذهبی قوی ندارند، پیچیده می‌کند. این پیچیدگی نشان می‌دهد که رابطه بین نظام‌های اعتقادی و هویت شخصی ظریف است و نمی‌توان آن را به طبقه‌بندی‌های دودویی کاهش داد.

سکولاریسم به‌عنوان فلسفه‌ای سیاسی

سوءتفاهم دیگر این است که سکولاریسم برابر با رد اخلاق یا چارچوب‌های اخلاقی است. برخی از منتقدان استدلال می‌کنند که جوامع سکولار بدون پایه‌ی مذهبی ممکن است فاقد قطب‌نمای اخلاقی باشند. با این حال، سکولاریسم نظام‌های اخلاقی مبتنی بر اصول انسان‌دوستانه را تشویق می‌کند و بر هم‌دلی، مسئولیت اجتماعی و رفاه افراد و جوامع تأکید می‌کند و نه بر فرمان الهی. این دیدگاه با فلسفه‌های اخلاقی مانند فایده‌باوری هم‌سو است که به دنبال به حداکثر رساندن رفاه بر اساس ملاحظات اخلاقی معقول و نه آموزه‌های دینی است. علاوه بر این، این ایده که سکولاریسم ذاتاً با باورهای مذهبی متخاصم است، اهداف آن را اشتباه نشان می‌دهد. به جای تلاش برای ریشه کن کردن دین، سکولاریسم به دنبال ایجاد محیطی است که در آن باورهای متنوع بتوانند به طور مسالمت‌آمیز بدون تسلط یک حوزه عمومی هم‌زیستی کنند. این امر در کشورهای مشهود است که از سکولاریسم حمایت می‌کنند در حالی که از جوامع مذهبی پر جنب‌وجوش نیز حمایت می‌کنند.

رابطه‌ی بین سکولاریسم و آتئیسم: تعاریف و تمایزات

آتئیسم و سکولاریسم، اگرچه اغلب به دلیل مخالفت مشترک‌شان با تسلط مذهبی در حکومت مرتبط هستند، مفاهیم متمایزی هستند که اهداف متفاوتی را در جامعه دنبال می‌کنند. آتئیسم اساساً به عدم اعتقاد به خدایان یا موجودات ماوراءالطبیعه اشاره دارد و تجسمی از عقیده‌ی شخصی است که توسط افراد در مورد وجود نیروی برتر برگزار می‌شود. در مقابل، سکولاریسم به یک اصل سیاسی و اجتماعی مربوط می‌شود که از جدایی دین از امور دولتی حمایت می‌کند. این امر به دنبال ایجاد یک حوزه‌ی عمومی بی‌طرف است که در آن باورهای مذهبی بر سیاست‌های دولتی، قوانین یا سیستم‌های آموزشی تأثیر نگذارد. تمایز بین این دو مفهوم زمانی روشن می‌شود که دامنه و پیامدهای آن‌ها را در نظر بگیریم. آتئیسم در سطح فردی عمل می‌کند و نشان دهنده یک نظام اعتقادی شخصی است که ذاتاً به ساختارهای عمومی یا دولتی نمی‌پردازد. با این حال،

سکولاریسم در سطح نهادی عمل می کند و از چارچوب‌هایی حمایت می کند که تضمین کننده‌ی رفتار عادلانه و بی طرفانه با همه اعتقادات در جامعه است.

ارتباطات

با وجود تفاوت‌های آتئیسم و سکولاریسم، آن‌ها اغلب به ویژه در بحث‌های مربوط به نقش دین در زندگی عمومی با هم تلاقی می کنند. بسیاری از آتئیست‌ها فعالانه از سکولاریسم حمایت می کنند زیرا محیط قانونی و اجتماعی را فراهم می کند که در آن از عدم اعتقادشان به تحمیل مذهبی محافظت می شود. بنابراین، در حالی که آتئیسم ممکن است مستقیماً دستور کار سیاسی یا اجتماعی را دیکته نکند، بسیاری از آتئیست‌ها سکولاریسم را یک شرط لازم برای شکوفایی باورهای شخصی خود بدون دخالت نهادهای مذهبی می دانند. آتئیسم و سکولاریسم می توانند به عنوان نیروهای مکمل در پی جامعه‌ای دیده شوند که در آن اعتقادات فردی مورد احترام و محافظت قرار می گیرند. سکولاریسم مرزهای لازم را ایجاد می کند که در آن باورهای متنوع می توانند با هم وجود داشته باشند، از جمله آتئیسم. این هدف مشترک محافظت از نظام‌های اعتقادی شخصی در مقابل نفوذ مذهبی به آتئیست‌ها و سکولارها اجازه می دهد تا از سیاست‌هایی که از آزادی‌ها و حقوق فردی حمایت می کنند دفاع کنند.

پیامدهای اجتماعی

در یک جامعه سکولار، قوانین و مقرراتی که زندگی عمومی را تنظیم می کنند بدون تأثیر آموزه‌های مذهبی تدوین می شوند و زمینه‌ای برابر برای همه‌ی اعتقادات را فراهم می کنند. این جدایی تضمین می کند که هیچ دین واحدی نمی تواند بر زندگی مدنی تسلط یابد یا آن را دیکته کند و اجازه می دهد تا تحمل و درک بیشتری بین ایدئولوژی‌های متفاوت وجود داشته باشد. به همین ترتیب، سکولاریسم می تواند توسط خداپسندان و غیر خداپسندان به طور یکسان پذیرفته شود، زیرا بر اهمیت برخورد برابر و فرصت‌های برابر برای افراد صرف نظر از وابستگی مذهبی یا عدم وابستگی آن‌ها تأکید دارد. از سوی دیگر، آتئیسم در درجه اول به عقاید شخصی مربوط می شود و ذاتاً با مسائل حکمرانی یا سیاست اجتماعی درگیر نمی شود. این امر دیکته نمی کند که چگونه جامعه باید ساختار یافته یا اداره شود، که در آن سکولاریسم نقش حیاتی خود را ایفا می کند. از بسیاری جهات، سکولاریسم به عنوان یک سپر محافظتی برای آتئیست‌ها عمل می کند و به آن‌ها اجازه می دهد تا بدون ترس از پیامدهای قانونی یا اجتماعی، عقاید خود را ابراز کنند.

یک نمونه‌ی عملی از رابطه بین سکولاریسم و آتئیسم را می‌توان در کشورهای مختلفی یافت که در آن‌ها سکولاریسم در قانون گنجانده شده است. به‌عنوان مثال، در ایالات متحده، متمم اول جدایی کلیسا و دولت را تضمین می‌کند، که از حقوق آتئیست‌ها برای زندگی بدون دخالت مذهبی حمایت می‌کند. این چارچوب قانونی به آتئیست‌ها اجازه می‌دهد تا آزادانه عقاید خود را بیان کنند و از سیاست‌هایی که جهان‌بینی آن‌ها را منعکس می‌کند بدون ترس از تحمیل ارزش‌های مذهبی توسط دولت حمایت کنند. به‌طور مشابه، در بسیاری از کشورهای اروپایی، سکولاریسم عمیقاً در سیستم‌های سیاسی و آموزشی تعبیه شده است و اطمینان حاصل می‌کند که آموزه‌های مذهبی بر تحصیلات عمومی یا سیاست‌های دولتی تأثیر نمی‌گذارد. این امر محیطی را تقویت می‌کند که در آن آتئیست‌ها می‌توانند در اعتقادات خود احساس امنیت کنند و آزادانه در مباحث اجتماعی مربوط به اخلاق و مسئولیت مدنی بدون تأثیر سایه‌ی ایدئولوژی‌های مذهبی شرکت کنند.

نتیجه‌گیری

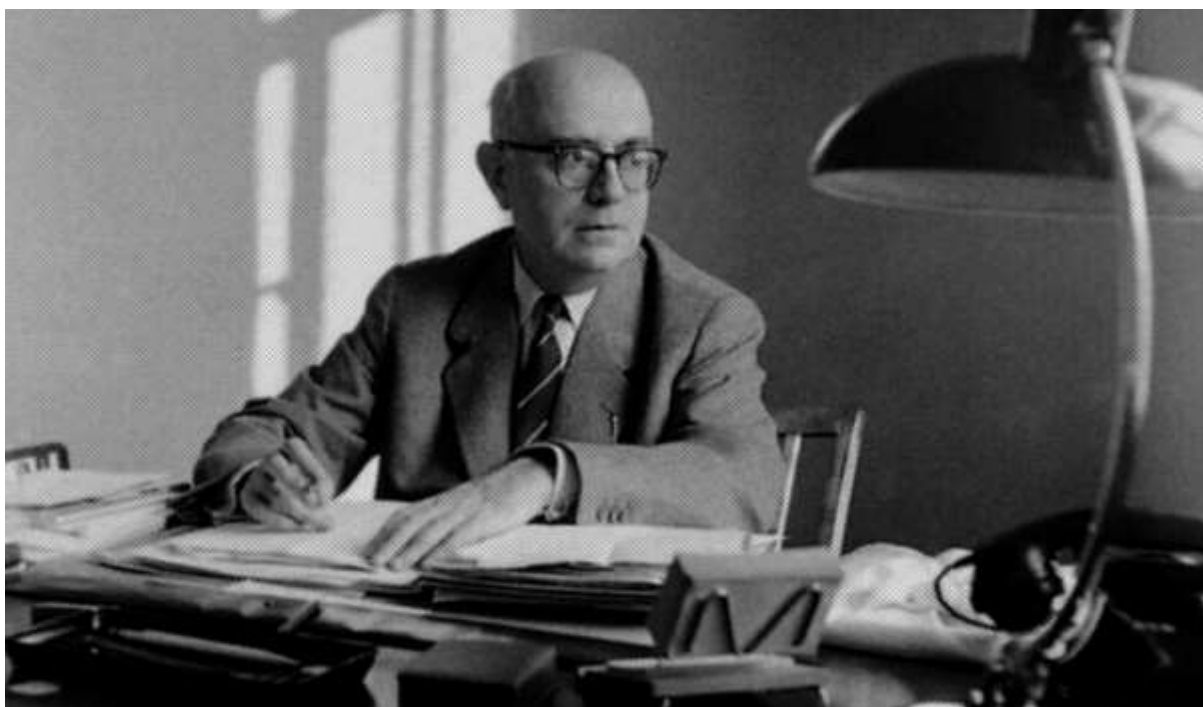
رابطه‌ی بین سکولاریسم و آتئیسم به‌رغم ارتباط متقابل‌شان، گاهی اوقات با سوءتفاهمات خدشه‌دار می‌شود. یکی از سوءتفاهمات رایج این است که سکولاریسم و آتئیسم مترادف هستند که نیستند. در حالی که هر دو طرف‌دار مخالف تسلط مذهبی در امور عمومی هستند، آتئیسم در درجه‌ی اول یک نظام اعتقادی شخصی است، در حالی که سکولاریسم یک اصل اجتماعی و سیاسی است که با هدف حفظ حقوق و آزادی‌های همه‌ی افراد، صرف‌نظر از باورهای مذهبی آن‌ها یا عدم وجود آن‌ها عمل می‌کند. علاوه بر این، برخی از افراد ممکن است به اشتباه سکولاریسم را یک موضع ضد‌دینی تلقی کنند، که می‌تواند کسانی را که با سنت‌های مذهبی مشخص می‌شوند، بیگانه کند. در واقع، سکولاریسم به دنبال حذف دین از زندگی عمومی نیست، بلکه به دنبال ایجاد محیطی است که در آن همه‌ی اعتقادات بدون تبعیض یا تبعیض با برابری رفتار شوند. این دیدگاه برای تقویت گفت‌وگو و همکاری بین افراد با عقاید متنوع، از جمله آتئیست‌ها، خدا‌باوران و آگنوستیک‌ها، بسیار مهم است.

منابع:

- سروش، عبدالکریم. شبستری، محمد مجتهد. ملکیان، مصطفی. کدیور، محسن (۱۳۹۲). **سنت و سکولاریسم**، تهران، صراط.
- تیلور، چارلز. مک‌لور، جاسلین (۱۳۹۹). **سکولاریسم و آزادی وجدان**، مهدی حسینی، تهران، روزبهان.
- ایگناتیف، مایکل (۱۴۰۰). **آتش و خاکستر**، فیروز سالاریان، تهران، انتشارات آگاه.
- تیلور، چارلز (۱۴۰۲). **عصر سکولار**، علی رضا پاک‌نژاد، تهران، پگاه روزگار نو.

- مورتری، جان مک (۱۳۹۸). *ساختار جهان بینی مارکس*، حمید پور یوسفی، هانیبه دباغ‌سرخا، رضا خاکی‌راوندی و دیگران، تهران، انتشارات اندیشه انسان.
- آرگون، محمد (۱۳۹۹). *سکولاریسم و دین*، کیوان محمدی، تهران، انتشارات نگاه معاصر.
- کامی، ربکا (۱۴۰۲). *جشن ماتم*، مراد فرهادپور، تهران، انتشارات لاهیتا.
- کلاین، آستین (۱۳۸۸). *سکولاریسم به زبان ساده*، امیر غلامی
- www.rawa.org
- www.wikipedia.org

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4yH>



آدورنو چه درس‌هایی برای امروز دارد؟

۲۹ ژانویه ۲۰۲۵

گفت‌وگوی دنیل استاینمتر-جنکینز با پیتر گوردون

ترجمه‌ی: مهرناز رزاقی

مقدمه: کم‌تر متفکری در قرن بیستم به اندازه‌ی تئودور آدورنو به بدبینی شهره است؛ دیدگاه او درباره‌ی جامعه‌ی مدرن، آن‌گونه که برخی باور دارند، تجسمی از یأس مطلق است. رهبر نام‌دار مکتب انتقادی فرانکفورت روزی به طنز گفته بود: «هر تصویری از انسانیت، جز تصویر منفی آن، ایدئولوژی است.» با این حال، پیتر گوردون، تاریخ‌نگار اندیشه از دانشگاه هاروارد، در کتاب خود، **شادی نامطمئن (Precarious Happiness)**، استدلال می‌کند چنین خوانش‌هایی از آدورنو، که او را بدبین یا شکاک کامل می‌پندارند، اساساً نادرست است. به‌جای آن، گوردون نشان می‌دهد که پروژه‌ی آدورنو به سوی برداشتی از شادی و شکوفایی انسانی در جهانی شکسته و آسیب‌دیده حرکت می‌کند. بنابراین، حتی با تأکید آدورنو بر آسیب‌دیدگی جهان شادی هم‌چنان قابل دست‌یابی است، و از همین‌جاست که برداشت از زندگی خوب در اندیشه‌ی او حالتی

نامطمئن پیدا می‌کند. گفت‌وگوی مجله‌ی **نیشن** را با پیتر گوردون در ۹ ژانویه ۲۰۲۵ درباره‌ی برداشت آدورنو از شادی، تفکر او درباره‌ی جاز و موسیقی کلاسیک، رابطه‌ی او با مکتب فرانکفورت و آینده‌ی نظریه‌ی انتقادی می‌خوانید.

دنیل استاینمترز - جنکینز: تعداد کمی از فیلسوفان قرن بیستم به‌اندازه‌ی آدورنو به دلیل نگاه کاملاً بدبینانه‌اش به جهان مدرن شهرت یافته‌اند. کتاب شما استدلال می‌کند که این دیدگاه درباره‌ی او نادرست است. اما پیش از آن که دلایل شما را بررسی کنیم، آیا می‌توانید ابتدا نکاتی را درباره‌ی ویژگی‌های معرف نظریه‌ی انتقادی که در مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی توسعه یافت - مدرسه‌ی مشهور نظریه‌ی اجتماعی آلمان که آدورنو بیش از صد سال پیش یکی از بنیان‌گذاران آن بود - بیان کنید؟ و این ویژگی‌ها چگونه به دیدگاه رایجی که آدورنو را صرفاً منتقد جوامع مدرن می‌داند، مرتبط است؟

پیتر گوردون: مؤسسه‌ی تحقیقات اجتماعی در ۱۹۲۳ در فرانکفورت تأسیس شد و در سال‌های اول بیش‌تر آرشیوی برای تاریخ طبقه‌ی کارگر بود و در پروژه‌ی ویرایش و انتشار آثار مارکس و انگلس مشارکت داشت. اما فقط در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ و با ریاست ماکس هورکه‌هایمر بود که خاستگاه چیزی شد که امروزه «نظریه‌ی انتقادی» می‌نامیم. این مؤسسه جمعی از روشن‌فکران را از جمله فریدریش پولاک، هربرت مارکوزه و البته تئودور آدورنو دربر می‌گرفت. نظریه‌ی انتقادی همواره رویکردی بسیار متنوع و میان‌رشته‌ای بوده که جامعه‌شناسی و فلسفه را دربر می‌گیرد، اما هیچ محدودیت جزمی ندارد. این نظریه در طول زمان تغییرات چشم‌گیری داشته و هم‌چنان مملو از اختلاف‌نظرها و حتی شکاف‌های جدی است.

شاید ارزش داشته باشد که یک اغتشاش کوچک ترم‌شناختی را شفاف کنیم: امروزه اصطلاح «نظریه‌ی انتقادی» اغلب به معنای گسترده‌ای به کار می‌رود تا طیف وسیعی از رویکردها را توصیف کند (برای مثال، رویکردهای مرتبط با تبارشناسی نیچه‌ای یا فوکویی، یا گرایش‌هایی که از ساختارگرایی و پساساختارگرایی فرانسوی یا نشانه‌شناسی پدید آمده‌اند). اما این رویکردها صرفاً ارتباطی اندک و غیرمستقیم با نظریه‌ی انتقادی مرتبط با مؤسسه‌ی فرانکفورت دارند. من علاقه‌ای به تعیین مرزهای سخت‌گیرانه‌ی فکری ندارم و این معنای گسترده نیز مزایای زیادی دارد، اما برای دقت بیش‌تر بهتر است این تمایز را در ذهن داشته باشیم.

یکی از ویژگی‌های برجسته‌ی نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت این است که همواره از میراث ایدئالیسم آلمانی، از کانت و هگل گرفته تا تحول ماتریالیستی هگل‌گرایی چپ به روایت مارکس الهام گرفته است.

هورکهایم زمانی گفته بود که نظریه‌ی انتقادی با «محتوای ماتریالیستی در مفهوم ایدئالیستی عقل» هدایت می‌شود. به نظر من، این توصیف کم‌وبیش دقیق است: جهت‌گیری اصلی نظریه‌ی انتقادی تلاش برای درک بهتر آسیب‌های ساختاری جامعه‌ی مدرن است که موجب رنج گسترده می‌شوند و مانع ظهور جامعه‌ای واقعاً آزاد و عقلانی اند. این نظریه کاربرد نقدی است عقلانی که با قصدی رهایی‌بخش هدایت می‌شود. با این حال، امروزه نباید از نظریه‌ی انتقادی هم‌چون نظامی جامع و بسته نسبت به دیگر رویکردها دفاع کرد. بنا به یک عبارت آلمانی، این نظریه امروز بیش‌تر یک Denkstil یا «سبک اندیشه» (style of thinking) است تا نظریه‌ای ثابت و مستقل.

دنیل استاینمتر – جنکینز: شما اشاره کردید که برخی جنبه‌های برداشت رایج از آدورنو به‌عنوان متفکری بدبین^۱ اشتباه نیست. اما این برداشت‌ها در کجا به کج‌فهمی او منجر می‌شود؟

پیتر گوردون: آدورنو به نسل اول نظریه‌پردازان انتقادی تعلق داشت که در دهه‌ی ۱۹۳۰ از فاشیسم اروپایی گریختند. بیش‌تر آن‌ها از جنگ جان سالم به در بردند – هرچند والتر بنیامین، که عضو غیررسمی مؤسسه بود و عمدتاً پس از ۱۹۳۳ در پاریس زندگی می‌کرد، به شکلی تراژیک در مسیر فرار درگذشت. با گذر زمان، ما که هنوز به نسل اول علاقه‌مندیم، بیش‌تر به تنوع دیدگاه‌های آن‌ها پی برده‌ایم. آدورنو هم‌چنان به دلیل گرایش فلسفی منحصربه‌فردش، به‌ویژه در اثر دیرهنگامش «دیالکتیک منفی» (Negative Dialectics) که اولین بار در ۱۹۶۶ منتشر شد – سه سال پیش از مرگش – توجه‌ها را به خود جلب می‌کند.

بسیاری از پژوهش‌گران به تفسیر آثار آدورنو پرداخته‌اند و من نمی‌خواهم نوآوری ادعاهای خودم را بیش از حد برجسته کنم. آدورنو اغلب به‌عنوان یک بدبین مطلق دیده می‌شود که نقدش را تنها به کشف آن‌چه «منفی» یا غیرعقلانی در جامعه‌ی مدرن است، اختصاص داده است. تصویری که از آدورنو به‌عنوان فردی اخمو و ضدجریان اصلی یا نخبه‌گرا وجود دارد، هم‌چنان مانع درک درست آثارش می‌شود. به نظر من، این کاربکاتور در حق پیچیدگی اندیشه‌ی او ظلم می‌کند. استدلال اصلی من این است که آدورنو بسیار پیچیده‌تر و متناقض‌تر – یا به زبان فنی‌تر، دیالکتیکی‌تر – از تفسیرهای رایج است. او به‌عنوان نظریه‌پرداز انتقادی، کار خود را به آشکارسازی امر منفی اختصاص داد، اما نگاهی پیش‌دستانه به امکان شکوفایی انسانی داشت که به‌طور کامل تحقق نیافته است.

نوشته‌های آدورنو، هرچند اغلب تیره و حتی بی‌رحمانه در نقد بی‌منطقی‌های جامعه امروز هستند، با این حال در آن‌ها لحظاتی از آن‌چه شادی می‌تواند باشد، مشاهده می‌شود. این پیش‌دستی‌ها البته نامطمئن‌اند، زیرا در

دنیایی آسیب‌دیده گویی از پشت شیشه‌ای کدر نگاه می‌کنیم. اما مفهوم خیری محقق نشده در دل نقد آن چه شر است نهفته است. آدورنو یک‌بار در پاسخ به این مفهوم هگلی که فلسفه فقط وظیفه دارد تا خاکستری جهان را با خاکستری ترسیم کند، توضیح داد:

«آگاهی حتی نمی‌تواند نسبت به چیزی که خاکستری است ناامید شود، مگر این که ما رنگ دیگری داشته باشیم که رد پراکنده‌ی آن در کلیت امر منفی ناپدید نمی‌شود.»

دلیل استاینمتر - جنکینز: پس، ویژگی‌های اصلی آن چه شما به‌عنوان «شادی نامطمئن» در اندیشه‌ی آدورنو توصیف می‌کنید، چیست؟

پیتر گوردون: ایده‌آل هنجاری شادی یا شکوفایی انسانی ریشه در فلسفه‌ی کلاسیک دارد — در افلاطون، ارسطو و فیلسوفان رواقی مانند سنکا. این ایده در کانت اهمیت مرکزی پیدا کرد، چنان که در استدلال‌های اخلاقی باید هم‌گرایی نهایی بین رفتار فضیلت‌مندانه و حقوق طبیعی‌مان را پیش‌فرض بگیریم. کانت این هم‌گرایی را بالاترین خیر (summum bonum) در نظر می‌گرفت. نتیجه این است که تقاضاهای اخلاقی و انتظار طبیعی برای شادی اصولاً نباید با هم در تضاد باشند. البته کانت بر این باور بود که برای تصور این هم‌گرایی، باید یک آخرت را پیش‌فرض بگیریم. آدورنو در **دیالکتیک منفی** از استدلال‌های کانت استفاده می‌کند، اما استنتاج او را که بالاترین خیر همانا فراتر از زندگی فانی است، به‌شدت رد می‌کند. چنان که آدورنو توضیح می‌دهد، جوهر فلسفه‌ی کانت «تصورناپذیری ناامیدی» است، اما تقاضا برای شادی می‌تواند بدون استناد به بن‌انگاره‌ی ابدیت کانت حفظ شود. برعکس، آدورنو می‌گوید ما می‌توانیم بن‌انگاره‌ی شادی را فقط در صورتی تأیید کنیم که «متافیزیک به ماتریالیسم تبدیل شود.» این نتیجه برای من جذاب است. آدورنو در نقد اجتماعی خود آن‌قدر واقع‌گراست تا اذعان کند که ما هیچ تصویری قطعی یا کاملی نداریم که شادی ما چگونه باید باشد. دیدگاه اصلی او این است که در دنیایی آسیب‌دیده همه ایده‌آل‌های ما نیز آسیب‌دیده‌اند؛ این نشان‌دهنده‌ی دل‌سردی مارکسیستی او از ترسیم هرگونه تصویر از یوتوپیا است. به همین دلیل است که تمام اشاره‌های کنونی به شادی (به گفته‌ی خود آدورنو) «نامطمئن» و درهم‌تنیده با ناامیدی‌اند.

دلیل استاینمتر - جنکینز: آیا ایده‌ی «شادی نامطمئن» صرفاً یک ایده‌ی الاهیاتی نیست؟ به‌نظر می‌رسد شبیه به این باشد که جهان سقوط کرده و انسان‌ها گناهکارند، با این حال هنوز جرقه‌هایی از نور و امید وجود دارد، زیرا جهان را خدای مهربانی ساخته و انسان‌ها را به‌تصویر خود آفریده.

پیتر گوردون: نمی‌گویم مفهوم شادی صرفاً الاهیاتی است یا حتی اساساً الاهیاتی است. این پرسش که زندگی سرشار از شکوفایی انسانی چه باید باشد، از ابتدای فلسفه یکی از دغدغه‌های اصلی‌اش بوده و حتی در تفکر مارکسیستی و نئومارکسیستی نیز دوباره به‌عنوان یک موضوع مطرح می‌شود — برای مثال، استدلال‌های مارکوزه در کتاب **اروس و تمدن** را در نظر بگیرید. البته، گاهی ممکن است به تفسیرهایی برخورد کنیم که می‌خواهند آدورنو را یک متأله یا نیمه‌متأله معرفی کنند. این تفسیرها می‌توانند آموزنده باشند: در کتاب قبلی‌ام، امکان مقایسه‌ی دیالکتیک منفی آدورنو با الاهیات منفی را بررسی کرده بودم. با این حال، در نهایت باید در برابر این پیشنهاد که او به‌نوعی اندیش‌مندی مذهبی بوده، مقاومت کنیم. مشکل این برچسب‌ها این است که یک‌سویه‌اند.

آدورنو در سنت فلسفی اندیش‌مندی دیالکتیکی است. منظورم این است که او مانند هگل منابع مفهومی گذشته را هم به‌کار می‌گیرد و هم بر آن‌ها غلبه می‌کند. بنابراین نباید از این تعجب کنیم که او مایل است از مفاهیم الاهیاتی استفاده کند، آن هم زمانی که معنای‌شان می‌تواند به او کمک کند تا برخی از ادعاهای فلسفی دنیوی یا حتی ماتریالیستی را مطرح کند. گزینه‌ی دیگر، موضعی تحقیق‌آمیز یا جای‌گزینی است که بایگانی مفاهیم گذشته را به‌عنوان چیزی اصلاح‌ناپذیر محکوم کند — مجموعه‌ای از اندیشه‌های منسوخ که باید به‌طور کامل کنار گذاشته شوند. من به‌عنوان یک تاریخ‌نگار فلسفه چنین نگرشی را بسیار غیرمفید می‌بینم.

ما هم‌چنان از فلسفه‌های گذشته می‌آموزیم، حتی در حالی که جهان ما را با شرایطی به‌ظاهر بی‌سابقه روبه‌رو می‌کند. من کسی را نمی‌شناسم که ادعا کند باید از خواندن افلاطون دست بکشیم، فقط به این دلیل که اکثر ما اکنون تعهدات متافیزیکی قوی او را باورناپذیر می‌دانیم. تفکر دیالکتیکی در این زمینه را می‌توان تلاشی برای صورت‌بندی ساختار اساسی فرایند یادگیری انسان در نظر گرفت: ما محتوای تجربی را برمی‌گیریم، آن‌ها را تحت بررسی عقلانی قرار می‌دهیم و سپس آن‌چه را که می‌توانیم حفظ می‌کنیم، حتی با این‌که آن‌چه را می‌دانیم با درک عمیق‌تری از دانش تغییر می‌دهیم. برای آدورنو، این فرایند یادگیری او را به یک حرکت سکولار متعهد می‌کند که می‌تواند از الاهیات بیاموزد، حتی در حالی که هیچ مفهومی امر مقدس را از تغییر مصون نمی‌دارد. او این دیدگاه را در یک بحث رادیویی (که بعدها با عنوان «وحی یا عقل خودمختار») **Revelation or Autonomous Reason** منتشر شد) در اواخر دهه‌ی ۱۹۵۰ چنین بیان می‌کند: «هیچ محتوای الاهیاتی بدون تغییر باقی نمی‌ماند؛ هر محتوا باید خود را تحت آزمایش انتقال به دنیای سکولار و دنیای نامقدس قرار دهد.»

دنیل استاینمتر - جنکینز: شما نوشته‌اید که خوانندگان باید آماده باشند که بپذیرند آدورنو مارکسیست به معنای عقیدتی آن نیست. اما در عین حال اشاره می‌کنید که درک او از شکوفایی انسانی مدیون بینش‌های مارکسیستی بود. آیا می‌توانید در این زمینه توضیح دهید؟

پیتر گوردون: آدورنو به هیچ‌وجه پیرو نظریه‌ی مارکسیستی به معنای متداول آن نبود، اگر منظورمان از این عبارت، نظریه‌ای باشد که پتانسیل انقلابی خاصی به طبقه‌ی کارگر نسبت دهد و در تضاد طبقاتی نیروی محرکه‌ای برای تحول تاریخی ببیند که به وضعیتی از آزادی جهانی می‌انجامد و تاریخ را به پایان می‌رساند. آدورنو به شدت نسبت به خوش‌بینی فناورانه که به‌طور ضمنی در مارکسیسم راست‌آیین وجود دارد، بدگمان بود و مانند بسیاری از هم‌نسلان خود، اعتمادش را به پرولتاریا به عنوان عامل واحد و جمعی تاریخ از دست داده بود. او همچنین عنصر قوی اکونومیستی را که در برخی نسخه‌های ماتریالیسم تاریخی وجود دارد نپذیرفت. آدورنو نگران بود که اکونومیسم بازتاب ایدئولوژی ناآزادی است: اکونومیسم به جای آن که خودانگاره‌ی انسان را به‌عنوان عاملی بازسازی کند که ظرفیت شکل‌دهی به سرنوشت خود را دارد، تجربه‌اش از انسان را به‌عنوان موجوداتی صرفاً شی‌واره که در سازوکارهای جبری محبوس‌اند، همیشگی می‌سازد. می‌توان گفت مارکسیسم عامیانه راه‌حلی برای ناآزادی ما نیست؛ بلکه صرفاً نشانه‌ی آن است.

آدورنو همچنین هرگز آن قدر احمق نبود که به ایدئولوژی‌های یک‌سان‌گرایی حزب کمونیست بپیوندد و در مارکسیسم-لنینیسم شوروی شکلی بی‌رحمانه از جمع‌گرایی استبدادی می‌دید که به‌جای تحقق رویای اصلی مارکس خیانتی به آن بود.

با این حال، نقد آدورنو به ایدئولوژی مارکسیستی به هیچ‌وجه به این معنا نیست که او را حامی لیبرالیسم جنگ سرد بدانیم (یا هر دسته‌بندی دیگری که ممکن است به ذهن برسد). بسیاری از افراد آگاه انتخاب کاذب میان کمونیسم و ضدکمونیسم را که در قرن بیستم بسیاری از روشن‌فکران را اسیر کرده بود، رد کرده‌اند. کسانی از ما که خانواده‌ای از بلوک شوروی داریم، بخشی از رنج‌هایی را که این نظام برای میلیون‌ها نفر به ارمغان آورد، می‌دانیم. با این حال، می‌خواهم استدلال کنم که آدورنو در فلسفه‌اش همچنان جهت‌گیری ماتریالیستی گسترده‌ای را حفظ می‌کند، هرچند که من اصطلاح «ماتریالیستی» را در وسیع‌ترین معنای ممکن استفاده می‌کنم، چرا که او بالاترین اهمیت را به تجربه‌ی دنیوی شکوفایی انسانی می‌دهد و کاملاً جدی به ایده‌ی مارکسیستی تغییر در ساختارهای اجتماعی معتقد است، به‌طوری که این تغییر می‌تواند به «رهایی حواس انسان» منجر شود.

آدورنو در سراسر آثارش به کاوش در این موضوع می‌پردازد که معنای تحقق واقعی انسان در تجربه‌ی مادی در تمام ابعاد گوناگون آن چیست؛ از ساده‌ترین لذت‌های جسمانی گرفته تا والاترین لذت‌های هنری. بسیاری از خوانندگان آدورنو این اشاره‌ها به تحقق انسان را حاشیه‌ای در اندیشه او می‌دانند، یا نشانه‌ای از این که او نتوانسته خود را از استانداردهای بورژوازی زندگی خوب رها کند. به نظر من، این‌گونه تفسیرها اشتباه هستند. آدورنو هم‌چنان یک اندیش‌مند دیالکتیکی باقی می‌ماند، چرا که نظم اجتماعی را چیزی واحد و منسجم نمی‌بیند. او آن را سرشار از تضاد می‌بیند و درست مانند مارکس، در تضادهای کنونی، وعده‌ی تحقق نیافته‌ای از خوش‌بختی آینده را می‌بیند که اکنون از آن محرومیم. او در این زمینه نمونه‌ای است از نقد درونی: هنجارهایی که دنیای کنونی ما را اداره می‌کنند، سازگار با خود نیستند؛ هم‌زمان هم درست و هم نادرست هستند، هم‌زمان هم ایده‌آل و هم ایدئولوژی‌اند. آن‌ها تنشی حل‌نشده را نشان می‌دهند که تنها از طریق تغییرات اساسی در روابط اجتماعی می‌توان آن را برطرف کرد و این تغییرات می‌تواند به «انسانیت سازگار» (Reconciled Humanity)، که آدورنو از آن صحبت می‌کند، منجر شود.

می‌پذیرم که این نظر ممکن است برای برخی از شکاکان هم‌چون آرمان‌شهری افراطی به نظر برسد. مشابه با نظریه‌ی مارکس پیرامون جامعه، این آرمان‌شهری است که با ارزیابی واقع‌بینانه‌ای از شرایط کنونی اصلاح شده است. مارکس هرگز باور نداشت که منتقد اجتماعی بتواند از زمانه‌ی خود خارج شود و شرایط آینده‌مان را مشخص کند. آدورنو دست‌کم در این زمینه هم‌چنان فرزند وفادار مارکس باقی می‌ماند: او در جست‌وجوی نشانه‌های پراکنده‌ای از امکانات مادی است که اکنون از ما سلب شده‌اند. این یکی از دلایلی است که چرا هنجارهای تحقق نیافته‌ی مدرنیته هم‌چنان متزلزل یا حتی آسیب‌دیده‌اند. در این‌جا شباهتی بین نظریه‌ی فقر مارکس و نظریه‌ی هنجارهای پیش‌بینی‌شده آدورنو وجود دارد. آدورنو، مانند مارکس، باور ندارد که شرایط کنونی به ما اجازه می‌دهد استانداردهای بی‌عیب و نقصی را که روزی به تحقق خواهند رسید، درک کنیم. طبقه کارگر نه از کمال بهره‌مند است و نه از تحریفات جدی رهایی یافته. می‌توانیم همین را درباره‌ی هنجارهایی بگوییم که در عمل نقد اجتماعی هدایت‌مان می‌کنند: هنجارهایی که برای نقد باید به آن‌ها استناد کنیم، به اندازه‌ی دنیای آسیب‌دیده‌ی خود آسیب‌دیده‌اند.

آدورنو روزی درباره فلسفه‌اش گفته بود که این فلسفه بیش‌تر ضدنظام است تا یک نظام، جایی که همه‌ی مفاهیم به یک اندازه به مرکز نزدیک هستند. با این حال، می‌گوییم که تعهدات فلسفی آدورنو بیش‌تر از همه توسط یک اصل واحد که آن را «اولویت شیء» (The Primacy of the Object) می‌نامد، برانگیخته می‌شود. این اصل به معنای گسترده‌ی کلمه‌ی ماتریالیستی است: او می‌خواهد آموزه‌ی ایده‌آلیستی را از بین ببرد

که بر اساس آن سوژه‌ی شناختی ظرفیت تسلط بر جهان را دارد. بخش زیادی از کار فلسفی آدورنو صرف این ایده می‌شود که ما باید در برابر قدرت سوژه مقاومت کنیم؛ باید به جای آن، نقش تعیین‌کننده‌ی دنیای مادی و عینی را در شکل‌دهی تجربه‌ی فردی و جمعی مان بپذیریم. آدورنو معتقد بود که هیچ‌چیز نمی‌تواند به اندازه‌ی تأکید بر نقش اساسی مفاهیم ما در تجربه بر واقعیت غلبه کند، اما همیشه لحظه‌ای در تجربه باقی خواهد ماند که از دسترس مفهومی ما خارج است. این لحظه همان چیزی است که او آن را «ناهم‌سان» (Non-identical) می‌نامد.

اگرچه این ادعا به طور قطع بحث‌برانگیز است، آدورنو تا آنجا پیش رفت که این اندیشه را بپذیرد که امر ناهم‌سان مشابه مادی «شی در خود» (Thing In Itself) کانت است. این مفهوم نقطه حد توانایی سوژه را مشخص می‌کند و از این رو نمادی است از آنچه ری لانگتن فیلسوف «تواضع معرفتی» (Epistemic Humility) می‌نامد. از دیدگاه مارکسیستی، امر ناهم‌سان به چیزی اشاره دارد که نشان‌دهنده‌ی امر کاملاً خاص یا جای‌گزین‌پذیر است، عنصری که در برابر منطق مبادله‌ای سرمایه‌داری مقاومت می‌کند. می‌توان گفت که بسیاری از تلاش‌های انتقادی آدورنو به کشف لحظات ناهم‌سان در تمامی جنبه‌های زندگی ما معطوف است. این لحظات ناهم‌سان سرشت آموزشی دارند — یعنی درباره‌ی این که جهان باید چگونه باشد چیزی به ما می‌آموزاند. منظورم همان چیزی است که به آن‌ها به‌عنوان «منابع هنجاری» (Sources of Normativity) اشاره می‌کنم. از این منظر، ما از نیروی پیش‌بینی‌کننده یا هنجاری که مارکس در لحظات خودمناقض یا ناهم‌سان جامعه سرمایه‌داری می‌بیند، فاصله زیادی نداریم.

دنیل استاینمتر – جنکینز: یکی از حوزه‌هایی که شما به ردپای شادی در اندیشه‌ی آدورنو اشاره می‌کنید، تفکر او درباره‌ی نظریه و تجربه‌ی زیبایی‌شناختی است. شما بیان می‌کنید که برای آدورنو، «تمام هنر به اندازه‌ای که انعکاسی از رنج انسانی باشد، سهمی از حقیقت را در خود دارد.» کتاب شما شامل تعدادی تفحص در نوشته‌های آدورنو است که به موسیقی کلاسیک می‌پردازد. با این حال، آدورنو به‌طور معروف جاز را به فرم کالایی تقلیل داد که حتی از درک رنج و امید انسانی که در «آوازهای روحی سیاه‌پوستان» و بلوزها بیان شده بود، ناتوان بود. شما البته این دیدگاه‌ها را نقد می‌کنید. اما با توجه به این نکات، آیا دلایلی وجود ندارد که نشان دهد نظریه‌ی اجتماعی آدورنو در پرداختن به تجربه‌ی سیاه‌پوستان محدود است؟

پیتر گوردون: آن‌چه آدورنو «جاز» می‌نامید، چیزی نیست که امروز با آن مواجهه می‌شویم. او این واژه را در معنای وسیع‌تری به کار می‌برد، به‌عنوان نامی برای تمامی موسیقی‌های کالایی‌شده؛ آن‌چه او از این ژانر

می‌شناخت بیش‌تر به گروه‌های بزرگ آن دوران محدود بود، به‌ویژه پال وایتمن و ارکستر او (که جالب است بدانید، یک گروه تماماً سفیدپوست بود). ممکن است برای خوانندگان امروز سخت باشد که این تفاوت در سطح دانش را بپذیرند، اما این موضوع تازه‌ای نیست که آدورنو به‌شدت از فرهنگ کالایی‌شده انتقاد کرده باشد؛ او به‌طور کلی از محصولات صنعت فرهنگ انتقاد می‌کرد. به نظر من، بخشی از مشکل این است که آمریکایی‌ها دوست دارند تصور کنند که موسیقی کالایی‌شده‌شان در واقع عرصه‌ای از آزادی بیان است، بنابراین وقتی می‌خوانند که آدورنو از جاز خوشش نمی‌آمد، این امر را نوعی واکنش نخبه‌گرایانه تعبیر می‌کنند. اما در این‌جا سوءتفاهمی عمیق‌تر وجود دارد: واقعیت این است که آدورنو گاهی اوقات از جاز یا نمونه‌هایی از موسیقی که امروزه آن‌ها را «آهنگ‌های آمریکایی» می‌نامیم، لذت می‌برد. او حتی چند کلمه‌ی تحسین‌آمیز درباره‌ی دست‌کم چند نمونه از این ژانر نوشت. متأسفانه، آن چند کلمه‌ی تحسین‌انگیز به اندازه‌ی مقاله‌های جدلی‌اش درباره‌ی موسیقی کالایی‌شده معروف نیستند. درس عمیق‌تری که باید از این جنجال بگیریم این است که آدورنو استانداردهای بسیار دقیقی برای نقد فرهنگ داشت و هیچ چیزی را از نگاه بی‌رحمانه‌ی خود معاف نمی‌کرد. اما چرا باید از یک منتقد در سنت نئومارکسیستی انتظار داشته باشیم که دیدگاهی مهربانانه داشته باشد؟ پیش‌فرض اساسی در نظریه‌ی مارکسیستی این است که جامعه‌ی سرمایه‌داری با بیماری‌های فراگیری نشانه‌گذاری شده که در سطح فرهنگ نیز بروز می‌کنند.

آدورنو در نقد سنت موسیقی به‌اصطلاح «هنر والا» نیز هیچ‌گونه تخفیفی قائل نبود. او بسیاری از آثار این حوزه را نفرت‌انگیز می‌دانست؛ کافی است نوشته‌هایش را درباره‌ی سیلیوس، استراوینسکی یا چایکوفسکی بخوانید تا متوجه شوید که نمی‌توان او را کسی دانست که نسنجیده عاشق یک زاویه‌ی دید اروپایی است. بیش‌تر نوشته‌های آدورنو به یک لایه‌ی خاص موسیقی آلمانی اختصاص دارد که از مکتب اول وین (موتسارت، هایدن و بتهوون) تا مکتب دوم وین (شوتنبرگ، وبرن و برگ که خود استاد آدورنو در ترکیب موسیقی بود) را شامل می‌شود. آدورنو مطالب تحقیقی زیادی برای کتابی درباره‌ی بتهوون نوشت که هیچ‌گاه کامل نشد و کتاب‌هایش درباره‌ی واگنر و مالر نیز از دیدگاه‌های عمیق و بصیرت‌آمیزی برخوردار است. اما در این‌جا هم او بیش‌تر منتقدی دقیق بود تا یک پیرو. آنچه او در اثر هنری تحسین می‌کند، نه تعالی خیالی آن بلکه توانایی‌اش در به تصویر کشیدن رنج و نقص دنیای اطرافش در قالب خود است. به همین دلیل بود که به آثار دیرهنگام بتهوون علاقه داشت، جایی که شکست‌ها و ترک‌ها به‌طور آشکار محدودیت‌های سوژه و وعده‌های غیرهوبیتی را نشان می‌دهند. با این حال، نباید تصور کنیم که آدورنو فقط به موسیقی‌هایی که مانند دنیای آسیب‌دیده خود آسیب دیده‌اند، علاقه داشت. او به نقل از استندال و بودلر می‌گفت که تمام هنر اصیل همواره به‌عنوان «وعده‌ی

شادی» (Promise of Happiness) نمایان می‌شود. این جا بود که من به‌طور اتفاقی عنوان کتابم را پیدا کردم. آدورنو گفته بود که موسیقی مدرن به اندازه ناامیدی‌اش «شادی نامطمئن» دارد. به نظر من، این جمله بیان‌گر درک وسیع‌تری از هنر است که آن را هم‌چون دیالکتیکی حل‌نشده نشان می‌دهد.

دنیل استاینمتر - جنکینز: این مسئله، البته، به سؤالات کلی‌تری درباره‌ی ارتباط نظریه‌ی انتقادی مکتب فرانکفورت با لحظه‌ی حاضر مرتبط می‌شود. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، این مکتب فکری سال گذشته صدمین سال‌گرد تأسیس خود را جشن گرفت. ممکن است برخی درباره‌ی ارتباط آن با دنیای امروز سؤالاتی داشته باشند: آیا نظریه‌ی فرانکفورت چیز زیادی درباره‌ی نئولیبرالیسم، جنگ‌های بی‌پایان و مسائل مشابه برای گفتن دارد؟ یا اصلاً نسل کنونی دانش‌مندان تحت تأثیر این مکتب کیست؟ آیا این مکتب فکری اکنون در بحران است؟

پیتر گوردون: من خودم فکر می‌کنم که ایده‌ی «ارتباط» با اکنون به‌طور کلی اندکی ناخوشایند است. یکی از بدترین کارهایی که می‌توان با هر مکتب نظری انجام داد، این است که آن را در مقابل مشکلات زمان حال قرار دهیم و نتیجه بگیریم که اگر نظریه نتواند پاسخی کاملاً رضایت‌بخش به تمام آن‌ها بدهد، باید آن را به‌عنوان نظریه‌ای منسوخ کنار گذاشت. می‌دانم که در میان تاریخ‌نگاران اندیشه‌ی این رفتار تحقیرآمیز مد شده است. اما به نظر من، این توهمی است تاریخ‌گرایانه که باید در برابر آن مقاومت کنیم. برخی از آثار شکاکانه درباره‌ی مارکسیسم را به یاد می‌آورم که در آن‌ها گفته می‌شود مارکس اندیش‌مندی متعلق به قرن نوزدهم بوده زیرا دغدغه‌های او دیگر برای دوران کنونی کارآمد نیست. تمام نظریه‌ها به ما بینش‌هایی جزئی یا ناقص می‌دهند، و هیچ‌یک از آن‌ها دارویی معجزه‌آسا برای همه‌ی دردهایی که با آن‌ها مواجه‌ایم، نیست. اگر به دنبال آموزه‌های جامع هستیم، شاید با رجوع به دین بخت و اقبال بهتری داشته باشیم (و اضافه می‌کنم که در دوران جنگ سرد، خودِ مارکسیسم به‌عنوان دینی سکولار متهم می‌شد که آزمایش‌ناپذیر است و به همه چیز پاسخ می‌دهد). وقتی بپذیریم که هیچ‌یک از نظریه‌ها نمی‌تواند کلید حل تمامی مشکلات ما باشند، بهتر می‌توانیم با آزادی و خودانگیختگی فکر کنیم، بدون این‌که همیشه خود را به آموزه‌ای خاص مقید بدانیم.

امروزه یکی از مزایای نظریه‌ی انتقادی این است که این مکتب فکری خود را درون نظامی بسته محدود نمی‌کند؛ اصلاً طرح ایده‌ای با عنوان مکتب فرانکفورت گمراه‌کننده است. بیش‌تر یک نگرش است: نگرشی که به ما اجازه می‌دهد به تناقض‌ها گشوده باشیم و درک‌هایمان را پیوسته تعدیل کنیم. این ایده که فرایند یادگیری را در پاسخ به شرایط جدید در خود جای داده است، در ذات خود این نظریه نهفته است. به‌عنوان

نکته‌ای جالب، مدیر کنونی موسسه‌ی فرانکفورت، استفان لسنیش، جامعه‌شناس است و تأکید زیادی بر تحقیقات تجربی در این موسسه دارد. حالا کاملاً واضح است که خود آدورنو استعداد زیادی در تفکر جزئی درباره‌ی مسائل سیاسی یا اقتصادی نداشت؛ نقاط قوت او جای دیگری بود. برای تأمل در این گونه سؤالات، بهتر است به آثار کرش‌هایمر، پولاک، نیومن و دیگران رجوع کرد. آن‌ها هم اعضای نسل اول نظریه‌پردازان انتقادی بودند، اما هم‌چنان نمی‌توانم از آن‌ها (یا هیچ نظریه‌پرداز) انتظار داشته باشم که به همه‌ی مشکلاتی که امروزه ذهن ما را مشغول کرده‌اند پاسخ بدهند. بنابراین، با این ایده که نظریه‌ی انتقادی در بحران است مخالفم، ایده‌ای که البته کمی اغراق‌آمیز به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، اغلب نگرانم که اکنون تفکر انتقادی به‌طور کلی در معرض خطر است. روندهای متنوع در جامعه‌ی مدرن (اقتصادی، ساختاری و فرهنگی) فضاهایی را که در آن‌ها نقد واقعی می‌تواند رشد کند، مسدود می‌کنند. بیش‌تر آن‌چه امروزه به‌عنوان گفت‌وگوی فکری در نظر گرفته می‌شود، برای من بیش از حد پرخاش‌گرانه و نمایشی به نظر می‌رسد: بازی استراتژیک هوش و ذکاوت به‌جای تفکر دقیق.

* این مصاحبه با عنوان *What Adorno Can Still Teach Us* در این [لینک](#) زیر دسترس است.

<https://wp.me/p9vUft-4zx> لینک مقاله در سایت «نقد»:



انقلاب مداوم کج راه‌رفته

۲ فوریه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: تونی کلیف

ترجمه‌ی: م. رضا ملکشا

یکی از موضوع‌هایی که تروتسکیست‌های پس از جنگ در درک آن با مشکل مواجه بودند، به تحولات جهان سوم مربوط می‌شد. نظریه‌ی انقلاب مداوم، که تروتسکی در روسیه مطرح کرد، تضعیف امپریالیسم و تغییرات اجتماعی در کشورهای جهان سوم را پیش‌بینی می‌کرد. این تحولات را باید طبقه‌ی کارگری هدایت می‌کرد که هم باید برای تکمیل وظایف انقلاب بورژوازی مبارزه می‌کرد و هم‌هنگام به مبارزه برای سوسیالیسم ادامه می‌داد. این موضوع که آیا نظریه‌ی انقلاب مداوم تروتسکی به نحو شایسته‌ای تحولات مهم جهان سوم را توضیح داد، به‌شدت در چین مائو و کوبای کاسترو مطرح شد. آیا این نظریه اعمال شد؟ پاسخ‌های مثبت و منفی برای این سؤال کافی نیست. اشتراک‌های زیادی میان نظریه‌ی تروتسکی و آنچه در این کشورها رخ داد مشاهده می‌شود، اما از جهاتی یک واگرایی اساسی نیز وجود دارد. از این رو نیاز به تدوین نظریه‌ای مطرح شد که بتواند هر دو جنبه را در بر گیرد. این نظریه‌ی انقلاب مداوم کج‌راه‌رفته بود.

صعود مائو به سوی قدرت

طبقه‌ی کارگر صنعتی هیچ نقشی در پیروزی کمونیست‌های چینی مائو بر کومین‌تانگ ناسیونالیست در ۱۹۴۹ نداشت. حتی ترکیب اجتماعی خود حزب کمونیست چین نیز کاملاً غیر کارگری بود. صعود مائو در سلسله‌مراتب حزبی با دورانی هم‌زمان شد که حزب دیگر یک حزب کارگری نبود. دست‌کم ۶۶ درصد اعضای حزب تا پایان ۱۹۲۶ از کارگران، ۲۲ درصد از روشن‌فکران و فقط ۵ درصد دهقان بودند. [۱] تا نوامبر ۱۹۲۸، تعداد کارگران عضو حزب کاهش چشم‌گیری یافته بود و فقط به ۱۰ درصد رسیده بود. یک گزارش رسمی تصدیق کرد که حزب «حتی یک هسته‌ی سالم حزبی در میان کارگران صنعتی ندارد» [۲] یک سال بعد کارگران فقط ۳ درصد از اعضا را تشکیل می‌دادند و این درصد تقریباً تا پایان ۱۹۳۰ به صفر کاهش یافت. [۳] از آن زمان به بعد و تا پیروزی نهایی مائو، حزب عملاً هیچ کارگر صنعتی نداشت.

حزب برای چند سال محدود به جنبش‌های دهقانی شورشی در اعماق استان‌های چین مرکزی بود که جمهوری شورایی چین را در آن‌جا تأسیس کرد؛ حزب بعدها، پس از شکست نظامی در استان‌های مرکزی در ۱۹۳۴، به شمال شنسی (Shensi) در شمال غرب نقل مکان کرد. در هر دوی این مناطق هیچ طبقه‌ی کارگر صنعتی وجود نداشت که بتوان از آن سخن گفت. وقتی یکی از ارگان‌های کمینترن نوشت: «منطقه‌ی مرزی از نظر اجتماعی و اقتصادی یکی از عقب‌مانده‌ترین مناطق چین است» اغراق نکرده بود. [۴] چو ته (Chu Teh) نیز تکرار کرد: «مناطق تحت هدایت کمونیست‌ها از نظر اقتصادی عقب‌مانده‌ترین بخش‌ها در کل کشور هستند.» [۵] تا چند سال قبل از تأسیس جمهوری خلق چین، حتی یک شهر اصلی تحت کنترل کمونیست‌ها قرار نگرفته بود.

کارگران در استراتژی حزب کمونیست در طول دوره به قدرت رسیدن مائو آن‌قدر بی‌اهمیت بودند که حزب به مدت ۱۹ سال بعد از کنگره‌ای که در ۱۹۲۹ برگزار شد، تشکیل کنگره‌ی ملی اتحادیه‌های کارگری را ضروری ندید. حزب کمونیست چین حتی زحمت جلب حمایت کارگران را هم به خود نداد، چنان‌که در بیانیه‌ی حزب کمونیست چین عدم قصد آن در حفظ تشکیلات حزبی در مناطق تحت کنترل کومین‌تانگ در سال‌های حیاتی ۱۹۴۵-۱۹۳۷ دیده می‌شود. [۶] وقتی دولت کومین‌تانگ در دسامبر ۱۹۳۷ حکم اعدام کارگرانی را صادر کرد که در جریان جنگ با ژاپن دست به اعتصاب می‌زدند یا حتی تبلیغ اعتصاب می‌کردند، سخن‌گوی حزب کمونیست به مصاحبه‌کننده‌ای گفت که حزب از عملکرد دولت در جنگ «کاملاً راضی» است. [۷] حتی پس از آغاز جنگ داخلی بین حزب کمونیست و کومین‌تانگ، تقریباً هیچ تشکیلات حزبی کمونیستی در مناطق تحت کنترل کومین‌تانگ، که شامل تمام مراکز صنعتی کشور می‌شد، وجود نداشت. فتح شهرها توسط مائو بیش از هر چیز دیگری جدایی کامل حزب کمونیست را از طبقه‌ی کارگر صنعتی نشان داد. رهبران کمونیست

تمام تلاش خود را کردند تا از هرگونه قیام کارگری در شهرهای در آستانه‌ی تصرف‌شان جلوگیری کنند. برای مثال، قبل از سقوط تینسین (Tientsin) و پکن، ژنرال لین پیائو، فرماندهی ارتش آزادی‌بخش خلق، اعلامیه‌ای صادر کرد که در آن از مردم می‌خواست:

«... نظم را حفظ کنند و به مشاغل فعلی خود ادامه دهند. مقامات حزب کومین‌تانگ یا پرسنل پلیس در سطوح استانی، شهری، روستایی یا سایر سطوح نهادهای دولتی؛ پرسنل منطقه‌ای، شهری، روستایی یا پوجیا (Pao Chia) (سازمان امنیت کومینتانگ) ... موظفند در پست‌های خود باقی بمانند.» [۸]

مائو و چو ته هنگام عبور از رودخانه‌ی یانگ تسه و قبل از فتح شهرهای بزرگ مرکزی و جنوبی چین (شانگهای، هانکوف (Hankow)، کانتون)، اعلامیه‌ای را با عبارات یک‌سان صادر کردند:

«کارگران و کارمندان در همه‌ی مشاغل به کار خود ادامه خواهند داد... مقامات دولت مرکزی، استانی، شهری یا شهرستان کومین‌تانگ در سطوح مختلف، یا نمایندگان "مجمع ملی"، اعضای قانون‌گذاری و کنترل یوان (Yuan) یا اعضای شورای سیاسی خلق، پرسنل پلیس و رؤسای سازمان‌های پوجیا... باید در پست‌های خود باقی بمانند.» [۹]

طبقه‌ی کارگر نیز متعهد شد و بی‌حرکت ماند. گزارشی از نانجینگ (Nanking) در ۲۲ آوریل ۱۹۴۹، دو روز قبل از اشغال آن توسط ارتش آزادی‌بخش خلق، وضعیت را به این صورت توصیف می‌کند:

«ساکنان نانجینگ هیچ هیجانی از خود بروز نمی‌دهند. امروز صبح جمعیت کنج‌کاوی برای تماشای دوئل با تفنگ در آن سوی رودخانه در کنار دیواره‌ی رودخانه جمع شدند. کسب‌وکار طبق معمول پیش می‌رود. برخی از مغازه‌ها تعطیل هستند، اما این به دلیل فقدان مشتری است... سالن‌های سینمایی هنوز هم پر از تماشاگر است.»

یک ماه بعد، خبرنگار نیویورک تایمز از شانگهای نوشت: «سپاهیان سرخ شروع به نصب پوستره‌های چینی کردند که به مردم دستور می‌داد آرام باشند و به آن‌ها اطمینان می‌دادند که هیچ ترسی نداشته باشند.» [۹] در کانتون «پس از ورود، کمونیست‌ها با ایستگاه پلیس تماس گرفتند و به افسران و افراد دستور دادند که در پست‌های خود بمانند تا نظم را حفظ کنند.» [۱۰]

استدلال تروتسکی مبنی بر این‌که وظایف انقلاب بورژوازی مانند رهایی از تسلط امپریالیستی فقط توسط کارگران قابل‌دستیابی است، نمی‌تواند آنچه را در چین اتفاق افتاد توضیح دهد.

انقلاب کاسترو

مثال دیگری از تحولات ناهم‌خوان با سناریوی تروتسکی در کوبا رخ داد. در این جا نه طبقه‌ی کارگر و نه حتی دهقانان نقش جدی ایفا نکردند. روشن‌فکران طبقه‌ی متوسط تمام عرصه‌ی مبارزه را در به قدرت رسیدن فیدل کاسترو پر کردند. کتاب سی رایت میلز (C. Wright Mills)، تحت عنوان **گوش کن یانکی** (*Listen Yankee*) که یک تک‌گویی کم‌ویش معتبر رهبران کوبا است، قبل از هر چیز به آن‌چه انقلاب نبود می‌پردازد: «... خود انقلاب دعوی بین کارگران مزدبگیر و سرمایه‌داران نبود... انقلاب ما انقلابی نیست که اتحادیه‌های کارگری یا کارگران مزدبگیر در شهر یا احزاب کارگری یا هر چیز دیگری شبیه این برپا کرده باشند... کارگران مزدبگیر در شهر به هیچ‌وجه آگاهی انقلابی نداشتند. اتحادیه‌های آن‌ها صرفاً مانند اتحادیه‌های شما در آمریکای شمالی به دنبال پول بیش‌تر و شرایط بهتر بودند. این تنها چیزی بود که واقعاً آن‌ها را تحریک می‌کرد. برخی حتی از بعضی از اتحادیه‌های شما هم فاسدتر بودند.» [۱۱]

پس از گفت‌وگو با رهبران کوبا، پل باران، یکی از حامیان غیرانتقادی کاسترو، نوشت:

«به نظر می‌رسد که بخش شاغل طبقه‌ی کارگر صنعتی، در کل، در سراسر دوره‌ی انقلاب منفعل باقی مانده است. این کارگران که لایه‌ی اشرافی پرولتاریای کوبا را تشکیل می‌دادند، از سود کسب و کار انحصاری داخلی و خارجی — بهره‌مند می‌شدند، از نظر استانداردهای آمریکای لاتین دستمزد خوبی دریافت می‌کردند و سطح زندگی آن‌ها به‌صورت قابل‌توجهی بالاتر از توده‌های مردم کوبا بود. جنبش نسبتاً قوی اتحادیه‌های کارگری تحت سلطه‌ی اتحادیه‌گرایی تجاری به سبک ایالات متحده بود و به‌طور کامل غرق در اخاذی و تبهکاری بود.» [۱۲]

دلیل شکست کامل فراخوان کاسترو برای اعتصاب عمومی در ۹ آوریل ۱۹۵۸ همانا بی‌اعتنایی پرولتاریای صنعتی، تقریباً شانزده ماه پس از آغاز قیام و هشت ماه قبل از سقوط باتیستا، دیکتاتور کوبا بود. کارگران بی‌اعتنا بودند و کمونیست‌ها خراب‌کاری می‌کردند. بعدها بود که آن‌ها با موج کاسترو همراه شدند. [۱۳]

نه‌تنها طبقه‌ی کارگر در قیام کاسترو نقشی نداشت، بلکه همین امر در مورد دهقانان نیز صدق می‌کرد. تا آوریل ۱۹۵۸، تعداد کل افراد مسلح تحت رهبری کاسترو فقط حدود ۱۸۰ نفر بود و در زمان سقوط باتیستا به ۸۰۳ نفر افزایش یافت. [۱۴] کادرهای گروه‌های کاسترو روشن‌فکر بودند و دهقانانی که در قیام شرکت کردند، مزدبگیران کشاورزی نبودند. چه گوارا دهقانانی را که به کاسترو در سیئرا ماسترا پیوستند، این‌گونه توصیف می‌کرد:

«سربازانی که نخستین ارتش چریکی ما از مردم روستایی را تشکیل دادند، بخشی از این طبقه‌ی اجتماعی بودند که عشق خود را به مالکیت زمین به تهاجمی‌ترین شکل نشان می‌دادند و به بهترین شکل بیانگر روحیه‌ی خرده‌بورژوازی است.» [۱۵]

جنبش کاسترو طبقه متوسطی بود. ۸۲ مرد تحت فرمان کاسترو که در دسامبر ۱۹۵۶ از مکزیک به کوبا حمله کردند و ۱۲ نفری که برای جنگیدن در سیئرا ماسترا جان سالم به در بردند، همگی از این طبقه بودند. سنگین‌ترین خسارات را جنبش مقاومت شهری و عمدتاً طبقه‌ی متوسط وارد آورد که محرک‌های سیاسی و روانی ایجاد کرد و نیروی جنگی باتیستا را تحلیل برد. [۱۶]

چه‌گوارا به‌طور مشخص پیرامون جنبش کوبا تلویحاً به این نکته اشاره کرد که طبقه‌ی کارگر صنعتی جایگاهی در تمام انقلاب‌های سوسیالیستی آینده نخواهد داشت:

«دهقانان با ارتشی متشکل از جنس خود که برای اهداف بزرگشان می‌جنگند، در درجه اول برای توزیع عادلانه زمین، از روستا به شهر خواهند آمد تا شهرها را تصرف کنند... این ارتش در روستاها ایجاد شده است، جایی که شرایط ذهنی برای به دست گرفتن قدرت فراهم می‌شود و از بیرون به تسخیر شهرها می‌پردازد...» [۱۷]

در سایر نقاط جهان سوم، طبقه‌ی کارگر هرگز بیش از یک نقش فرعی در دگرگونی اجتماعی پس از جنگ ایفا نکرد، و حتی در زمان حضورش، برخلاف آن‌چه در ۱۹۱۷ در روسیه رخ داد، نقش نیرویی مستقل را که در جهت سوسیالیسم انقلابی تلاش کند، بر عهده نگرفت. بنابراین، فرآیندهای غلبه بر مناسبات اجتماعی-اقتصادی عقب‌مانده‌ی داخلی و دستیابی به آزادی ملی از امپریالیسم، توسط نیروهای مختلفی رهبری می‌شدند که عمدتاً از روشن‌فکران یا دولت بودند، و نقشی را ایفا می‌کردند که در نظریه‌ی انقلاب مداوم تروتسکی به طبقه‌ی کارگر نسبت داده شده بود. اگرچه نتیجه‌های سیاسی در آفریقا، آسیا و آمریکای لاتین متفاوت بود، اما حاصل کار غالباً کم و بیش سرمایه‌داری دولتی بود.

چه مشکلی در نظریه‌ی انقلاب مداوم تروتسکی رخ داد؟

عناصر اساسی نظریه تروتسکی را می‌توان در شش نکته خلاصه کرد:

۱. بورژوازی‌ای که دیرهنگام وارد صحنه سرمایه‌داری می‌شود، اساساً با اجداد خود در یک یا دو قرن قبل متفاوت است. این بورژوازی قادر به ارائه‌ی راه حل منسجم، دموکراتیک و انقلابی برای مشکلات ناشی از فئودالیسم و ستم امپریالیستی نیست و هم‌چنین توانایی نابودی کامل فئودالیسم، دستیابی به استقلال واقعی

ملی و دموکراسی سیاسی را ندارد. این بورژوازی، چه در کشورهای پیشرفته و چه در کشورهای عقب‌مانده، دیگر انقلابی نیست و یک نیروی کاملاً محافظه‌کار است.

۲. نقش انقلابی تعیین‌کننده بر عهده پرولتاریا است، حتی اگر تعداد آن کم و بسیار جوان باشد.

۳. دهقانان ناتوان از اقدام مستقل، از شهرها پیروی خواهند کرد و با توجه به دو نکته اول، باید از رهبری پرولتاریای صنعتی پیروی کنند.

۴. راه‌حل پایدار مسئله ارضی، مسئله‌ی ملی، گسستن قیدوبندهای اجتماعی و امپریالیستی که مانع از پیشرفت سریع اقتصادی می‌شود، فراتر رفتن از محدوده‌ی مالکیت خصوصی بورژوازی را ضروری می‌کند: «انقلاب دموکراتیک بلافاصله به انقلاب سوسیالیستی و بدین ترتیب به یک انقلاب مداوم بدل می‌شود.» [۱۸]

۵. تکمیل انقلاب سوسیالیستی «در محدوده‌های ملی تصورناپذیر است... بنابراین، انقلاب سوسیالیستی به یک انقلاب مداوم در معنای جدیدتر و گسترده‌تر کلمه تبدیل می‌شود که فقط در پیروزی نهایی جامعه‌ی جدید در کل سیاره‌ی ما تکمیل می‌شود.» [۱۹] تلاش برای دستیابی به «سوسیالیسم در یک کشور» یک رویای ارتجاعی و حداقلی است.

۶. در نتیجه، انقلاب در کشورهای عقب‌مانده باعث تشنج در کشورهای پیشرفته خواهد شد.

در حالی که ماهیت محافظه‌کارانه و بزدلانه‌ی بورژوازی در حال توسعه دیرنگام (نکته‌ی اول تروتسکی) یک قانون مطلق است، شخصیت انقلابی طبقه‌ی کارگر جوان (نکته‌ی دوم) نه مطلق است و نه اجتناب‌ناپذیر. اگر طبقه‌ی کارگر در واقع انقلابی نباشد، نکته‌های سوم تا پنجم نیز محقق نخواهد شد. به محض این که ماهیت انقلابی پایدار طبقه‌ی کارگر، ستون مرکزی نظری تروتسکی، دچار خلل شود، کل ساختار تکه‌تکه می‌شود. نکته‌ی سوم او محقق نمی‌شود، زیرا دهقانان نمی‌توانند از یک طبقه‌ی کارگر غیرانقلابی و همه‌ی عناصر دیگر از آن پیروی کنند. اما این بدان معنا نیست که هیچ اتفاقی نمی‌افتد. زنجیره‌ی شرایط ملی و بین‌المللی نیروهای مولد را با قیدوبندهای فئودالیسم و امپریالیسم در تضاد قرار می‌دهد. شورش‌های دهقانی گسترده‌ای عمیق‌تر و گسترده‌تر از گذشته رخ می‌دهد که در شورش ملی برای استانداردهای زندگی بالاتر و علیه ویرانی اقتصادی ناشی از امپریالیسم ریشه دارد. نتیجه، نوعی دگرگونی است که عناصر انقلاب مداوم را دربرمی‌گیرد، اما به‌طور بنیادی نیز از آن منحرف می‌شود. این روند را انقلاب مداوم کج‌راه‌رفته می‌نامیم، نظریه‌ای که برای اولین بار در ۱۹۶۳ به‌صورت گسترده ارائه شد. [۲۰]

در صورتی که دو طبقه‌ی اصلی جامعه‌ی سرمایه‌داری مدرن، سرمایه‌داران و کارگران، نقش اصلی را ایفا نمی‌کردند — یکی به دلیل تبدیل شدن به نیروی محافظه‌کار و دیگری به دلیل انحراف از هدف خود توسط

استالینیسم یا رفرمیسم — چگونه چنین فرایند عمده‌ای رخ داد؟ رانش نیروهای مولد به علاوه‌ی شورش دهقانان به‌خودی‌خود برای شکستن یوغ زمین‌داری و امپریالیسم کافی نبود. چهار عامل دیگر در اینجا کمک‌کننده خواهد بود:

۱. تضعیف امپریالیسم جهانی در نتیجه‌ی افزایش تضاد بین دو بلوک ابرقدرت که هر یک خود را به دلیل وجود بمب هیدروژنی فلج می‌دیدند. این امر تا حدی توانایی آن‌ها را برای مداخله در جهان سوم از ترس شعله‌ور شدن جنگ با یک‌دیگر محدود می‌کرد.

۲. اهمیت روزافزون دولت در کشورهای عقب‌مانده. این یکی از ترفندهای تاریخ است که وقتی جامعه با وظیفه‌ای تاریخی روبه‌رو می‌شود و طبقه‌ای که به‌طور سنتی اجرای آن را عهده‌دار است غایب است، گروه دیگری از مردم اغلب به عنوان یک قدرت دولتی سازمان‌یافته آن را اجرایی می‌کند. در چنین شرایطی قدرت دولتی نقش بسیار مهمی دارد. این امر نه تنها، بازتاب پایه‌ی اقتصادی ملی است که بر روی آن ظهور می‌کند، بلکه بازتاب الزامات فراملی اقتصاد جهانی است.

۳. تأثیر استالینیسم و رفرمیسم که قدرت جنبش‌های کارگری را در جهتی متفاوت از انقلاب سوسیالیستی منحرف کردند. غالباً احزاب کمونیست یا جنبش‌های مشابه با نفوذ در میان طبقه‌ی کارگر، تلاش خود را برای هم‌کاری و تقویت نیروهای محلی به نمایندگی از سایر طبقاتی به کار می‌گیرند.

۴. اهمیت روزافزون روشن‌فکران به عنوان رهبر و متحدکننده‌ی ملت و بالاتر از همه به عنوان عروسک‌گردان توده‌ها.

این مورد آخر نیاز به توضیح ویژه دارد. نقش رهبری روشن‌فکران در یک جنبش انقلابی با عقب‌ماندگی عمومی — اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی — توده‌هایی که از میان آن‌ها برمی‌خیزد رابطه‌ی مستقیم دارد. این مشخصه‌ی جنبش پوپولیستی روسیه بود که بیش از هر چیز دیگری بر ضرورت انقلابی کردن عقب‌مانده‌ترین عناصر جامعه یعنی دهقانان تأکید داشت و هم‌چنین اولویت اساسی را به روشن‌فکران و استادان «تفکر انتقادی» می‌داد.

روشن‌فکران انقلابی در کشورهای نوظهور پس از جنگ بسیار منسجم‌تر از روشن‌فکران در روسیه‌ی تزاری عمل کردند. در شرایطی که مالکیت خصوصی بورژوازی محلی برای تغییر وضعیت ضعیف و سست بود و بار امپریالیسم تحمل‌ناپذیر می‌نمود، به نظر می‌رسید که راه‌حل همانا سرمایه‌داری دولتی است. تضعیف امپریالیسم، اهمیت روزافزون برنامه‌ریزی دولتی بر اساس مدل روسیه و کار سازمان‌یافته و منضبط احزاب کمونیست، به روشن‌فکران یک برنامه‌ی منسجم داد. روشن‌فکران به‌عنوان تنها بخش غیرمتخصص جامعه (چرا که در یک نقش طبقاتی خاصی در روابط تولید اسیر نشده بود) هم‌زمان منبع «نخبگان انقلابی حرفه‌ای»

و نماینده‌ی منافع «ملت» علیه منافع متضاد فرقه‌ای و طبقاتی به شمار می‌آیند. آنان به علاوه بخشی از جامعه به حساب می‌آیند که بیش از همه با فرهنگ ملی آغشته بود، در حالی که دهقانان و کارگران نه اوقات فراغتی برای آن داشتند و نه آموزش دیده بودند.

روشن‌فکران نیز نسبت به عقب‌ماندگی فنی کشورهای خود حساس بودند. آن‌ها با شرکت در دنیای علمی و فنی قرن بیستم، با عقب‌ماندگی ملت خود خفه شدند. این احساس با «بی‌کاری روشن‌فکران» بومی در این کشورها تشدید شد. با توجه به عقب‌ماندگی عمومی اقتصادی، تنها امید برای اکثر دانش‌جویان شغل دولتی است، اما تعداد این مشاغل به هیچ‌وجه کافی نیست. [۲۱]

زندگی معنوی روشن‌فکران نیز دچار بحران بود. در نظمی در حال نابودی که در آن الگوی سنتی در حال فروپاشی بود، آن‌ها ناامنی، بی‌ریشگی و فقدان ارزش‌های استوار را احساس می‌کردند. انحلال فرهنگ‌ها باعث ایجاد یک میل قدرت‌مند برای اتحادی جدید شد که برای پر کردن خلأ اجتماعی و معنوی، باید کامل و پویا می‌بود. از این رو روشن‌فکران ناسیونالیسم را با شوری مذهبی پذیرفتند.

روشن‌فکران قبل از این که کشورشان به آزادی سیاسی دست یابد، خود را تحت فشار مضاعف می‌دیدند. از سویی دارای امتیازاتی فراتر از اکثریت مردم‌شان بودند، و از سوی دیگر تابع حاکمان خارجی. این امر می‌تواند تردیدها و نوسانات نقش آن‌ها در جنبش‌های ملی را توضیح دهد. مزایای آن‌ها باعث ایجاد احساس گناه نسبت به توده‌های جاهل و در عین حال موجب احساس جدایی و برتری نسبت به آن‌ها می‌شد. روشن‌فکران مشتاق، تعلق بدون همانند شدن هستند، بدون این که از تمایز و برتری خود دست بردارند. آن‌ها در جست‌وجوی جنبشی پویا بودند که ملت را متحد کند، چشم‌اندازهای جدیدی برای آن بگشاید، اما در عین حال به خود روشن‌فکران قدرت بدهد.

آن‌ها به شدت به کارایی، از جمله کارایی در مهندسی اجتماعی معتقد و به اصلاحات از بالا امیدوار بودند. هم‌چنین ترجیح می‌دادند که دنیای جدید را به مردمی قدرشناس بسپارند، نه این که مبارزه‌ی رهایی‌بخش خودآگاه و آزادانه‌ی مردمی به دنیای جدیدی برایشان منجر شود. آن‌ها به رهایی ملت خود از ایستایی اهمیت زیادی می‌دادند، اما ارزش چندانی برای دموکراسی قائل نبودند. روشن‌فکران هم‌چنین تجسم تلاش برای صنعتی شدن، انباشت سرمایه و تجدیدحیات ملی بودند. قدرت آن‌ها در ارتباط مستقیم با ضعف طبقات دیگر و بی‌اعتباری سیاسی آن‌ها بود.

همه‌ی این موارد سرمایه‌داری دولتی توتالیتر را به هدفی بسیار جذاب برای روشن‌فکران تبدیل کرد. در واقع، آن‌ها پرچم‌داران اصلی کمونیسم در کشورهای نوظهور هستند. یک متخصص آمریکای لاتین نوشت: «کمونیسم در آمریکای لاتین در میان دانش‌جویان و طبقه‌ی متوسط بیش‌ترین مقبولیت را پیدا کرده است.»

[۲۲] در کنگره‌ی حزب کمونیست هند در امریتسار (Amritsar) در تاریخ مارس/آوریل ۱۹۵۸ «تقریباً ۶۷ درصد از نمایندگان از طبقاتی غیر از پرولتاریا و دهقانان (طبقه‌ی متوسط، طبقه‌ی زمین‌دار و تجار خرد) بودند و ۷۲ درصد تحصیلات دانشگاهی داشتند.» [۲۳] در ۱۹۴۳ مشخص شد که ۱۶ درصد از کل اعضای حزب کارمندان تمام وقت بودند. [۲۴]

انقلاب مداوم به کج‌راه رفته

نظریه‌ی تروتسکی نشان می‌داد که در جهان سوم نیروهای محرک توسعه‌ی اجتماعی منجر به انقلاب مداوم و مبارزه‌ی کارگران برای سوسیالیسم خواهد شد. اما در غیاب سوژه‌ی انقلابی، فعالیت و رهبری پرولتاریا، نتیجه می‌تواند رهبری متفاوت و هدف متفاوت باشد که همان سرمایه‌داری دولتی است.

با کاربرد آن‌چه در نظریه‌ی تروتسکی از اعتبار جهانی برخوردار بود (ماهیت محافظه‌کار بورژوازی) و آن‌چه مشروط بود (بسته به فعالیت ذهنی پرولتاریا) به شرایطی رسیدیم که به دلیل نداشتن نام بهتر آن را انقلاب مداوم کج‌راه‌رفته‌ی سرمایه‌داری دولتی می‌نامیم. با این حال، موضوع اصلی نظریه‌ی تروتسکی هم‌چون همیشه معتبر است: پرولتاریا تا زمان پیروزی در سراسر جهان باید به مبارزه‌ی انقلابی خود ادامه دهد. چرا که بدون رسیدن به این هدف، نمی‌تواند به آزادی دست یابد.

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ی است از فصل چهارم کتاب *Deflected Permanent Revolution* اثر Tony Cliff.

یادداشت‌ها

- [1]. R.C. North, *Kuomintang and Chinese Communist Elites* (Stanford, 1962), p.32
- [2]. H.R. Isaacs, *The Tragedy of the Chinese Revolution* (London, 1938), p.333
- [3]. *ibid.*, p.394.
- [4]. *World News and Views*, 22 April 1939.
- [5]. S. Gelder, *The Chinese Communists* (London, 1946), p.167.
- [6]. See *Communist Manifesto* published in *Chungking*, 23 November 1938, reported in the *New York Times*, 24 November 1938
- [7]. H.R. Isaacs, *op. cit.*, p.456.
- [8]. *Ibid.*, 3 May 1949.
- [9]. *New York Times*, 25 May 1949
- [10]. *South China Morning Post*, 17 October 1949.
- [11]. C. Wright Mills, *Listen Yankee* (New York, 1960), p.47.

- [12]. P.A. Baran, *Reflections on the Cuban Revolution* (New York, 1961), p.17.
- [۱۳]. حزب کمونیست کوبا، حزب سوسیالیست خلق، چیزهای بسیاری را باید به فراموشی بسپارند. این حزب از سال ۱۹۳۹ تا ۱۹۴۶ از حکومت باتیستا حمایت کرد و با دو وزیر در اولین کابینه باتیستا شرکت داشت. روزنامه کمونیستی هوی (Hoy) در ۱۹۴۴ باتیستا را «بت یک ملت، مرد بزرگ سیاست ملی ما، مردی که آرمان‌های مقدس کوبای جدید را تجسم می‌بخشد» خطاب کرد. کاسترو یک ماجراجوی کوچک بورژوا اعلام شد. همان‌طور که گفته شد، کمونیست‌ها در اعتصاب آوریل ۱۹۵۸ هم‌کاری نکردند. تا اواخر ۲۸ ژوئن ۱۹۵۸، آن‌ها به‌طور محتاطانه از «انتخابات دموکراتیک پاک» برای خلاص شدن از شر باتیستا حمایت می‌کردند.
- [14]. Speech by Castro of 1 December 1961, *El Mundo La Habana*, 22 December 1961
- [15]. Che Guevara, 'Cuba: Exceptional Case?', *Monthly Review* (New York), July-August 1961, p.59.
- [16]. T. Draper, 'Castro's Cuba. A Revolution Betrayed?', *Encounter* (London), March 1961.
- [17]. Che Guevara, op. cit., p.63.
- [18]. L. Trotsky, *The Permanent Revolution* (New York, 1978), p.278.
- [19]. Ibid., p.279
- [20]. T. Cliff, *Deflected Permanent Revolution*, first published in *International Socialism* 12 (first series), Spring 1963.
- [۲۱]. برای مثال، یک نظرسنجی در هند نشان داد که حدود ۲۵ درصد از دانش‌جویانی که بین سال‌های ۱۹۴۹ تا ۱۹۵۳ مدرک کارشناسی ارشد خود را از دانشگاه لکنو در رشته‌های هنر، علوم، تجارت و حقوق دریافت کردند، در ۱۹۵۷ هنوز بی‌کار بودند. همچنین در این نظرسنجی گزارش شد که حدود ۴۷ درصد از دانش‌جویان علوم انسانی، ۵۱/۴ درصد از دانش‌جویان علوم پایه، ۷ درصد از دانش‌جویان تجارت و ۸۵/۷ درصد از دانش‌جویان آموزش و پرورش اظهار داشتند که برای کسب صلاحیت‌های لازم برای خدمات دولتی به دانشگاه رفته‌اند. حدود ۵۱ درصد از دارندگان مدرک دانشگاهی نتیجه گرفتند که تحصیلات دانشگاهی بی‌هوده بوده است. نگاه کنید به (م. وینر، سیاست‌های حزبی در هند (پرینستون، ۱۹۵۷)، صص ۱۰-۸)
- [22]. V. Alba, *The Middle Class Revolution, New Politics* (New York), Winter 1962, p.71.
- [23]. G.D. Overstreet and M. Windmiller, *Communism in India* (Berkeley and Los Angeles, 1959), p.540.
- [24]. Ibid., p.358.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4Ad>



اصلاح یا انقلاب؟

نگاهی بر اثر ماندگار رزا لوکزامبورگ

۹ فوریه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: لاله درختی

مقدمه

کتاب **اصلاح یا انقلاب** (Sozialreform oder Revolution?) نوشته‌ی رزا لوکزامبورگ یکی از برجسته‌ترین نقدها در نظریه‌ی مارکسیستی است که به‌طور جدی به رد گرایش‌های اصلاح‌طلبانه در جنبش سوسیالیستی زمان خود می‌پردازد. این متن که در ۱۸۹۹ نوشته شد، مستقیماً به رویکرد تجدیدنظرطلبانه‌ی ادوارد برنشتاین می‌پردازد که طرفدار گذار تدریجی و قانونی به سوسیالیسم بود. لوکزامبورگ که خود به چندین زبان از جمله آلمانی، لهستانی و روسی تسلط داشت، این اثر را به زبان آلمانی در پاسخ به بحث‌های درون جنبش سوسیال دموکراسی آلمان و بین‌الملل دوم نوشت.

این یادداشت کوتاه، نگاهی است به استدلال‌های اساسی کتاب **اصلاح یا انقلاب** و در حد توان ارتباط آن با چشم‌اندازهای معاصر و این که چگونه نقدهای لوکزامبورگ بر سرمایه‌داری و تجدیدنظرطلبی، به‌عنوان چارچوبی برای فهم بهتر چالش‌های نئولیبرالیسم و استراتژی‌های جنبش‌های عدالت‌خواهانه‌ی معاصر قابل استفاده است. به این ترتیب، یادداشت در تلاش است از مرور گذشته فراتر رفته و پلی میان اندیشه‌های تاریخی و نیازهای امروزمین بسازد.

زمینه‌ی تاریخی اثر

اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم دوره‌ای حیاتی در اندیشه‌ی سوسیالیستی و جهان سیاسی بود. در این دوران، نظام سرمایه‌داری صنعتی در حال گسترش سریع بود و با خود پیامدهایی چون نابرابری فزاینده، بحران‌های اقتصادی و شرایط سخت کاری برای طبقه‌ی کارگر به همراه داشت. بین‌الملل دوم، که در ۱۸۸۹ در پاریس شکل گرفت، به‌عنوان سازمانی بین‌المللی برای هماهنگی فعالیت‌های سوسیالیستی، در تلاش بود تا پاسخی به این شرایط ارائه دهد.

عضویت در بین‌الملل دوم عمدتاً از طریق عضویت در احزاب یا سازمان‌های کارگری ملی صورت می‌گرفت که بخشی از این اتحادیه‌ی بین‌المللی بودند. رزا لوکزامبورگ که با دفاع از پایان‌نامه‌ای با عنوان **توسعه‌ی صنعتی لهستان** که بر تحلیل اثرات توسعه بر مناسبات طبقاتی، به‌ویژه بر روابط سرمایه‌داری و مبارزات طبقه‌ی کارگر، تمرکز داشت، در ۱۸۹۸ مدرک دکترای خود را در رشته‌ی حقوق و علوم سیاسی از دانشگاه زوریخ دریافت کرد و در همان سال به آلمان مهاجرت کرد. او در برلین به حزب سوسیال دموکرات آلمان پیوست و به واسطه‌ی فعالیت‌هایش در حزب، به‌طور طبیعی در فعالیت‌های بین‌الملل دوم مشارکت داشت.

اگرچه بین‌الملل دوم، به‌عنوان یک سازمان متمرکز در پاریس تأسیس شد، اما احزاب عضو در کشورهای مختلف، از جمله آلمان، به‌طور مستقل فعالیت می‌کردند. برلین، یکی از مراکز مهم فعالیت حزب سوسیال دموکرات آلمان (SPD)، نقش مهمی در پیش‌برد اهداف بین‌الملل دوم داشت. دفترهای حزبی و نشست‌های فعالان در برلین و شهرهای بزرگ دیگر آلمان بستر فعالیت‌های سیاسی و سازمان‌دهی کارگری بودند؛ با این حال، اختلافات ایدئولوژیک عمیقی درون این سازمان وجود داشت. در واقع، بین‌الملل دوم به دلیل اختلافات داخلی بین مارکسیست‌های ارتدوکس و اصلاح‌طلبان، که مسیرهای مختلفی برای دستیابی به سوسیالیسم پیشنهاد می‌کردند، دچار چالش‌های بزرگی بود.

سوسیال دموکراسی آلمان در دهه‌ی ۱۸۹۰ به‌عنوان یکی از مهم‌ترین جنبش‌های کارگری و مارکسیستی جهان دچار شکاف‌های ایدئولوژیک بود. ریشه‌ی این شکاف درون سازمانی تجدیدنظرطلبی بود. واژه‌ی

رویزیونیسم (Revisionismus) یا تجدیدنظرطلبی اصطلاحی است که در اواخر قرن نوزدهم در بافت جنبش سوسیال دموکراسی آلمان ظهور کرد. این اصطلاح از فعل لاتین *revidere* به معنای «بازبینی» یا «تجدیدنظر» مشتق شده و در زبان آلمانی برای اشاره به تلاش‌ها یا دیدگاه‌هایی استفاده می‌شود که اصول بنیادین مارکسیسم را بازبینی یا تغییر می‌دادند. به واقع تجدیدنظرطلبی فراتر از یک اصطلاح سیاسی صرف، نمایان‌گر جدالی فلسفی و استراتژیک در دل جنبش‌های سوسیالیستی و مارکسیستی است. این جدال نه‌تنها بر مسیر سوسیال دموکراسی آلمان و بین‌الملل دوم تأثیر گذاشت، بلکه تأثیرات آن تا امروز نیز در مباحث نظری درباره‌ی راهبردهای اصلاح‌طلبانه و انقلابی ادامه دارد.

ادوارد برنشتاین، یکی از نظریه‌پردازان برجسته‌ی حزب سوسیال دموکرات آلمان، در کتاب‌ها و مقالات خود مانند **پیش‌فرض‌های سوسیالیسم و وظایف سوسیال دموکراسی**، ادعا کرد که برخی از پیش‌بینی‌های مارکس، به‌ویژه درباره‌ی بحران‌های اقتصادی و فروپاشی سرمایه‌داری، تحقق نیافته‌اند. برنشتاین معتقد بود که به‌جای تأکید بر انقلاب، باید بر اصلاحات تدریجی از طریق نهادهای دموکراتیک تمرکز کرد تا به سمت سوسیالیسم حرکت شود. او بر این باور بود که توسعه‌ی سرمایه‌داری و رشد نهادهای دموکراتیک به‌طور طبیعی راه را برای گذار به سوسیالیسم هموار می‌کنند. این دیدگاه که به «تجدیدنظرطلبی» مشهور بود، به چالشی جدی برای مارکسیسم انقلابی تبدیل شد. این ایده‌ها به‌طور گسترده درون حزب سوسیال دموکرات آلمان و بین‌الملل دوم مورد بحث و جدل قرار گرفتند. منتقدان جدی برنشتاین، کسانی هم‌چون رزا لوکزامبورگ و کارل کائوتسکی، او را به انحراف از اصول مارکسیسم و هموار کردن مسیر برای سازش با نظم سرمایه‌داری متهم کردند.

رزا لوکزامبورگ در پاسخ به دیدگاه‌های تجدیدنظرطلبی برنشتاین، کتاب تأثیرگذار خود **اصلاح یا انقلاب** را نوشت. او در این کتاب به طرح محوری‌ترین موضوع مباحثات سوسیال دموکراسی آلمان پرداخت و بر علیه جنبش تجدیدنظرطلبی که ادوارد برنشتاین رهبری می‌کرد، به پا خاست. هدف لوکزامبورگ از نوشتن این کتاب ارائه‌ی پاسخی قاطع به دیدگاه‌های برنشتاین و دفاع از اصول انقلابی مارکسیسم بود. او استدلال می‌کرد که تجدیدنظرطلبی نه تنها خطر انحراف از اهداف سوسیالیستی را دارد، بلکه در نهایت موجب تقویت نظام سرمایه‌داری می‌شود. و تأکید داشت که چنین تفکری نه تنها ماهیت ساختاری سرمایه‌داری را نادیده می‌گیرد، بلکه توان انقلابی طبقه‌ی کارگر را نیز تضعیف می‌کند. لوکزامبورگ بر این ایده بود که اصلاحات در بهترین حالت می‌تواند برخی از پیامدهای سرمایه‌داری را تخفیف دهد، اما قادر به از بین بردن ریشه‌های استثمار آن نیست. او هم‌چنین هشدار می‌داد که تمرکز بیش از حد بر اصلاحات ممکن است جنبش کارگری را از هدف اصلی خود یعنی ایجاد یک جامعه‌ی سوسیالیستی منحرف کند.

علاوه بر این، لوکزامبورگ در بستر تاریخی‌ای می‌نوشت که در آن بحران‌های اقتصادی مکرر و رقابت‌های امپریالیستی در حال شکل‌دهی به سیاست‌های جهانی بودند. جنگ‌ها و منازعات امپریالیستی به‌عنوان نمادهایی از ناکارآمدی نظام سرمایه‌داری در تأمین صلح و رفاه برای همه‌ی انسان‌ها مطرح بودند. در چنین بستری، لوکزامبورگ به طبقه‌ی کارگر بین‌المللی هشدار می‌داد که تنها از طریق انقلاب می‌توان به تغییرات ساختاری و پایدار دست یافت.

هم‌کاری رزا لوکزامبورگ با نظریه‌پردازان برجسته‌ای چون کارل کائوتسکی نقشی تعیین‌کننده در جلوگیری از تسلط خط فکری برنشتاین بر حزب سوسیال دموکرات آلمان داشت. کائوتسکی در همراهی با لوکزامبورگ، از برجسته‌ترین مدافعان مارکسیسم ارتدوکس در برابر دیدگاه‌های تجدیدنظرطلبانه بود. این اتحاد فکری، علاوه بر دفاع از اصول انقلابی مارکسیسم، به ایجاد یک بلوک نظری قوی درون حزب کمک کرد تا بتواند در برابر فشارها مقاومت کند.

لوکزامبورگ و کائوتسکی با هم‌کاری در نگارش مقالات، برگزاری جلسات و مشارکت در بحث‌های ایدئولوژیک بر نقش حیاتی تصرف قدرت سیاسی و رد جای‌گزینی انقلاب با اصلاحات تدریجی تأکید کردند. در این میان، نشریات حزبی هم‌چون **دی نویه تسایت (Die Neue Zeit) (زمان نو)**، که کائوتسکی سردبیری آن را بر عهده داشت، به محلی برای انتشار دیدگاه‌های مشترک آن‌ها تبدیل شد. لوکزامبورگ در این مقالات، دیدگاه‌های خود درباره‌ی ضرورت انقلاب را به‌وضوح بیان کرده است.

این تلاش‌ها فراتر از سطح نظری بود و تأثیرات عملی نیز داشت. در آن دوران، لوکزامبورگ و متحدانش در درون حزب سوسیال دموکرات آلمان موفق شدند تا مانع از پذیرش دیدگاه‌های برنشتاین به‌عنوان خط‌مشی رسمی حزب شوند. در کنگره‌های حزب، بحث‌های داغی پیرامون این موضوع شکل می‌گرفت و لوکزامبورگ به یکی از صداهای پیشرو در دفاع از اصول انقلاب‌گرایانه تبدیل شده بود. این مبارزات نه‌تنها تأثیر عمیقی بر سیاست‌های داخلی حزب داشت، بلکه نقش کلیدی لوکزامبورگ در جنبش سوسیالیستی آلمان و بین‌الملل دوم را نیز تقویت کرد.

و در سطح بین‌المللی، لوکزامبورگ توانست دیدگاه‌های خود را به‌عنوان بخشی از یک گفتمان گسترده‌تر در بین‌الملل دوم مطرح کند. او با استفاده از این بستر، تلاش کرد تا مارکسیسم را در برابر گرایش‌های تجدیدنظرطلبانه محافظت کند. این مبارزات، جایگاه رزا لوکزامبورگ را به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان و کنش‌گران جنبش سوسیالیستی در تاریخ تثبیت کرد و تأثیر او بر جنبش‌های کارگری و سیاسی تا دهه‌ها بعد از مرگ او نیز ادامه یافت.

استدلال‌های اصلاح یا انقلاب

نقد لوکزامبورگ در کتابش بر جریان تجدیدنظر طلبی بر چند استدلال اساسی استوار است: «توهم تجدیدنظر طلبی»، «ضرورت انقلاب» و «بحران‌های اقتصادی». این سه استدلال به‌طور مستقیم به یک‌دیگر وابسته اند و حلقه‌ای نظری را تشکیل می‌دهند که از ماهیت و چشم‌انداز سرمایه‌داری نقد می‌کند.

توهم تجدیدنظر طلبی

رزا لوکزامبورگ، به عنوان یکی از متفکران برجسته‌ی جنبش سوسیالیستی، با نقد شدید خود به توهم تجدیدنظر طلبی، پرسش‌های بنیادی درباره‌ی ماهیت تغییر اجتماعی در نظام سرمایه‌داری مطرح کرد. او در آثار خود، به‌ویژه در **اصلاح یا انقلاب**، دیدگاه‌های اصلاح‌طلبانه‌ای را که ادوارد برنشتاین ترویج می‌کرد، به چالش کشید. تجدیدنظر طلبی بر این باور استوار بود که از طریق اصلاحات تدریجی و قانونی در چارچوب نظام سرمایه‌داری، بدون نیاز به انقلاب اجتماعی، می‌توان به سوسیالیسم دست یافت. لوکزامبورگ این دیدگاه را رد می‌کند و آن را «توهمی خطرناک» برای جنبش کارگری معرفی می‌کند. «اما مگر سوسیال دموکراسی می‌تواند مخالف اصلاحات باشد؟ آیا ما می‌توانیم انقلاب اجتماعی به معنای تحول نظم موجود، و هدف خود را در مقابل اصلاحات اجتماعی قرار دهیم؟» (لوکزامبورگ ۱۹۰۰) این‌ها سوال‌هایی‌ست که لوکزامبورگ مطرح می‌کند و خود با قاطعیت به آن‌ها پاسخ نه می‌دهد. «مبارزه‌ی روزمره برای اصلاحات، برای بهبود شرایط زیستن در چهارچوب نظم اجتماعی موجود و برای استقرار نهادهای دموکراتیک، ارتباطی ناگسستنی با سوسیال دموکراسی دارد.» (لوکزامبورگ ۱۹۰۰)

پس تضاد دو رویکرد اصلاح‌طلبی و انقلابی‌گری در چیست؟ یکی از محورهای اصلی نقد لوکزامبورگ در کتاب این است که تجدیدنظر طلبی ماهیت واقعی سرمایه‌داری را درک نمی‌کند. او استدلال می‌کند که سرمایه‌داری نظامی ذاتاً بحرانی است و تضادهای درونی آن — مانند تمرکز سرمایه و بهره‌کشی از نیروی کار — با اصلاحات سطحی از بین نمی‌روند. اصلاحات تنها می‌تواند نقابی بر چهره‌ی بحران‌های سرمایه‌داری باشد، اما هرگز نمی‌تواند آن را از بین ببرد و معتقد بود که اصلاحات نه تنها نابرابری‌های ساختاری را حل نمی‌کند، بلکه به سرمایه‌داری مشروعیت می‌بخشد و بقای آن را تضمین می‌کند.

لوکزامبورگ هم‌چنین بر ناپایداری اصلاحات تأکید داشت. او توضیح می‌دهد که حتی اگر اصلاحاتی به نفع طبقه‌ی کارگر به دست آید، این اصلاحات در دوران بحران‌های سرمایه‌داری به راحتی قابل بازگشت هستند. دلیل این امر، تمرکز قدرت در دست طبقات حاکم است. برای مثال، او اشاره می‌کند که در بحران‌های اقتصادی، حقوق و دستاوردهای کارگری به دلیل ضرورت‌های سودآوری سرمایه‌داری قربانی می‌شوند. بنابراین، اصلاحات بدون تصرف قدرت سیاسی، نمی‌تواند منجر به تغییرات پایدار شود.

لوکزامبورگ در نقد دیدگاه برنشتاین تأکید می‌کند که تجدیدنظرطلبی تنها به تغییرات جزئی در چارچوب نظام موجود بسنده می‌کند، در حالی که هدف سوسیالیسم از بین بردن ساختارهای بنیادی سرمایه‌داری است. او می‌گوید: «کسانی که اصلاحات را جای‌گزین انقلاب می‌دانند، نه تنها مسیر مبارزه را تغییر داده‌اند، بلکه مقصد را نیز به کل دگرگون کرده‌اند.» (لوکزامبورگ ۱۹۰۰) این عبارت نشان‌دهنده‌ی تفکر استراتژیک لوکزامبورگ درباره‌ی نیاز به انقلاب به عنوان تنها راه برای ایجاد تغییرات بنیادین است. پس برای سوسیال دموکراسی، «مبارزه برای اصلاحات یک وسیله و انقلاب اجتماعی یک هدف است.» (لوکزامبورگ ۱۹۰۰، ۱۳)

اگرچه نقد لوکزامبورگ به تجدیدنظرطلبی یکی از پایه‌های نظری جنبش‌های سوسیالیستی است، اما باید توجه داشت که او استراتژی‌های اصلاح‌طلبانه را به عنوان گام‌های مقدماتی برای تغییرات عمیق‌تر، و تأکید صرف و بیش از اندازه بر این استراتژی‌ها موجب انحراف از اهداف انقلابی می‌دانست. نقد تجدیدنظرطلبی لوکزامبورگ چارچوبی روشن و پذیرفته‌شده برای سوسیالیست‌هاست و هنوز هم می‌توان آن را بازخوانی و پرسش‌هایی مطرح کرد: برای مثال بررسی تجربی تأثیر اصلاحات بر جنبش‌های کارگری در کشورهای مختلف است. آیا اصلاحات در کشورهایی با دموکراسی قوی‌تر نتایج متفاوتی نسبت به کشورهایی با نظام‌های سیاسی استبدادی دارد؟

ضرورت انقلاب و ملاحظات استراتژیک

استدلال رزا لوکزامبورگ مبنی بر این‌که تنها یک تحول انقلابی می‌تواند ساختارهای استثمارگری نظام سرمایه‌داری را از بین ببرد، در بافتارهای تاریخی و معاصر اهمیت زیادی دارد. آثار او انقلاب را نه صرفاً به‌عنوان یک آرمان، بلکه به‌عنوان یک ضرورت تاریخی برای دستیابی به سوسیالیسم معرفی می‌کند.

او تضادهای ساختاری مانند تولید بیش‌ازحد، توزیع نابرابر ثروت و ماهیت چرخه‌ای رکودهای اقتصادی را به‌عنوان نیروهایی که نظام را به‌طور مداوم بی‌ثبات می‌کنند، شناسایی می‌کند. از نظر لوکزامبورگ، این بحران‌ها انحراف نیستند، بلکه ویژگی‌های ذاتی سرمایه‌داری هستند که هیچ‌گونه اقدام اصلاحی نمی‌تواند آن‌ها را حل کند. او به جد بر این باور است که مبارزه‌ی روزمره برای اصلاحات، بهبود شرایط زیست در چارچوب نظم اجتماعی موجود، و نهادهای دموکراتیک، برای پرولتاریا تنها وسیله‌ای برای هدفی است، نه خود هدف.

لوکزامبورگ سوسیالیسم اصلاح‌طلب را به دلیل ناکامی در پرداختن به ریشه‌های نابرابری و استثمار نقد می‌کند پس دیدگاه او در تضاد با سوسیالیسم تکاملی ادوارد برنشتاین است که بر اصلاحات تدریجی در چارچوب سرمایه‌داری تأکید دارد. او معتقد است که این اصلاحات در نهایت قدرت طبقه‌ی حاکم را حفظ

کرده و تلاش‌ها برای دستیابی به برابری واقعی را تضعیف می‌کنند. لوکزامبورگ نشان می‌دهد که چگونه دولت سرمایه‌داری حتی نهادهای دموکراتیک را هم به عنوان ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به سلطه‌ی خود به کار می‌گیرد.

یکی از جنبه‌های اساسی نظریه‌ی ضرورت انقلاب^۱ تعامل میان دموکراسی و انقلاب است. برخلاف بسیاری از هم‌عصران خود، لوکزامبورگ دموکراسی را تنها ابزاری تاکتیکی برای دستیابی به اهداف انقلابی نمی‌بیند، بلکه آن را بخشی جدایی‌ناپذیر از فرآیند انقلابی و هدفی اصلی در خود سوسیالیسم می‌داند. لوکزامبورگ دموکراسی بورژوازی را به دلیل محدودیت‌های آن نقد و ادعا می‌کند که این نوع دموکراسی عمدتاً به نهادهای نمایندگی محدود می‌شود که در خدمت منافع اقلیت حاکم هستند. او استدلال می‌کند که «برابری ظاهری» در چارچوب سرمایه‌داری نابرابری‌های ساختاری عمیق را پنهان می‌کند و سازوکارهای دموکراتیک را برای تغییر سیستمی ناکارآمد می‌سازد. چشم‌انداز جای‌گزین او بر دموکراسی مستقیم و مشارکتی متمرکز است که از طریق نهادهای مردمی مانند شوراهای کارگری اجرایی می‌شود. چنین ساختارهایی نه تنها جوامع حاشیه‌نشین و طرد شده را توانمند می‌کنند، بلکه آرمان خودتعیین‌گری جمعی را نیز به نمایش می‌گذارند. دموکراسی مدنظر لوکزامبورگ از مرزهای سیاسی فراتر می‌رود و بر حکمرانی اقتصادی نیز تأکید دارد، و تولید تحت کنترل کارگران را به عنوان بنیانی برای برابری واقعی پیشنهاد می‌دهد.

یکی دیگر از نکاتی که حین خواندن **اصلاح یا انقلاب** سوال‌برانگیز است، نقش مفهوم مقاومت روزمره در بینش لوکزامبورگ است. در حالی که نظریه‌پردازان معاصر انقلاب، مانند آصف بیات یا کریستین راس، زندگی روزمره را حوزه‌ای مستقل برای مقاومت تدریجی و پراکنده در نظر می‌گیرند، لوکزامبورگ این مفهوم را به‌طور مستقیم بررسی نمی‌کند. با این حال، این به معنای غفلت او از اهمیت زندگی روزمره نیست. برای لوکزامبورگ، زندگی روزمره بستر مبارزه‌ی جمعی و هدف‌مند است و تنها در پیوند با انقلاب اجتماعی معنا دار می‌شود. از دیدگاه او، مقاومت روزمره بدون اتصال به جنبش‌های بزرگ‌تر و ساختار شکنانه، توانایی ایجاد تغییرات عمیق ندارد. در این مقایسه، کتاب **تجملات اشتراکی: مخیله سیاسی کمون پاریس** اثر کریستین راس می‌تواند الگویی روشن از رویکردی متفاوت باشد. این کتاب زندگی روزمره‌ی کموناردهای پاریس را به عنوان بخشی جدایی‌ناپذیر از انقلاب بازنمایی می‌کند و از روایت‌های کلاسیک فراتر می‌رود. اما باید در نظر داشت که بسیاری از رهبران و شرکت‌کنندگان کمون پاریس، که یک انقلاب اجتماعی شناخته می‌شود، از دل اتحادیه‌های کارگری و سندیکاها و به عبارتی کنش‌گری جمعی برخاسته بودند. این موضوع پیوند میان مقاومت روزمره در محیط‌های کاری و انقلاب اجتماعی را برجسته می‌کند. لوکزامبورگ زندگی روزمره را محل تجمع نیروهای طبقه‌ی کارگر و ایجاد آگاهی طبقاتی می‌دید، او این مقاومت را تنها در چارچوب سازمان‌دهی جمعی و مبارزه‌ی انقلابی کلان معنا دار می‌دانست. این در حالی است که نظریه‌پردازانی

مانند راس، مقاومت روزمره را به منزله‌ی بخشی از سیاست و انقلاب به رسمیت می‌شناسند. بنابراین، می‌توان گفت که اگرچه دیدگاه لوکزامبورگ و راس از زاویه‌های مختلف به زندگی روزمره نگاه می‌کنند، هر دو بر اهمیت آن در فرآیند تحول اجتماعی تأکید دارند؛ یکی به‌عنوان بستر آگاهی و انقلاب، و دیگری به‌عنوان بخشی از خود انقلاب.

نظریه‌ی ضرورت انقلاب، همان‌گونه که لوکزامبورگ مطرح کرده، به‌عنوان چارچوب نظری و استراتژیکی برای درک مسیرهای تغییر سیستمی اهمیت دارد. دیدگاه‌های او به‌ویژه در شرایطی که اقدامات اصلاح‌طلبانه نتوانسته‌اند نابرابری‌های عمیق را برطرف کنند، ارزشمند است. از منظر استراتژیک، تأکید او بر دموکراسی مردمی و حکمرانی مشارکتی، نقشه‌ی راهی برای ساخت جنبش‌های انقلابی مقاوم ارائه می‌دهد. با تقویت مشارکت گسترده و کاهش وابستگی به ساختارهای سلسله‌مراتبی، مدل او گروه‌های به حاشیه رانده‌شده را توانمند می‌سازد، و از گرایش‌های اقتدارگرایانه‌ی درون سازمان‌ها جلوگیری می‌کند.

در بازخوانی این اثر می‌توان پرسش‌هایی در ارتباط با ضرورت انقلاب مطرح کرد: ۱. کاربردپذیری معاصر: نظریه‌ی لوکزامبورگ در جوامع سرمایه‌داری مدرن که با جهانی‌شدن، مالی‌سازی و تغییرات فناورانه مشخص می‌شوند، تا چه حد قابل اجراست؟ ۲. نقش عاملیت: چه عواملی توانایی یا موانع پرولتاریا را برای بسیج انقلابی در شرایط معاصر مشخص می‌کنند (شرایطی که در آن آگاهی طبقاتی اغلب پراکنده است)؟ ۳. مقابله با جذب دولت: جنبش‌های انقلابی چگونه می‌توانند در برابر مکانیزم‌های جذب و سرکوب دولت‌ها، به‌ویژه در دموکراسی‌هایی که دینامیک‌های قدرت نظام‌مند در آن‌ها پنهان است، مقاومت کنند؟

بحران‌های اقتصادی و بی‌ثباتی ذاتی سرمایه‌داری

کتاب **اصلاح یا انقلاب**، نظریه‌ی بحران را در قلب تحلیل‌های خود قرار می‌دهد. رزا لوکزامبورگ، در پرداختن به نظریه‌ی بحران، به ایده‌ی بنیادین کتاب **کاپیتال** با استواری وفادار ماند و کوشید با اثبات این امر که برای تداوم و بقای توسعه‌ی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری مرزها و محدودیت‌های مطلق وجود دارد، ایده‌ی مذکور را تحکیم کند. (متیک، ۲۰۰۹)

از دیدگاه لوکزامبورگ، بحران‌های اقتصادی و بی‌ثباتی ذاتی سرمایه‌داری نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر تضادهای ساختاری این نظام است. او بر این باور است که سرمایه‌داری به‌ویژه براساس تضاد میان نیروهای تولیدی و روابط تولیدی بنا شده است و این تضادها باعث ایجاد بحران‌های دوره‌ای در اقتصاد سرمایه‌داری می‌شوند و به سه عامل کلیدی برای شکل‌گیری این بحران‌ها می‌پردازد:

۱. انباشت سرمایه و گسترش بازارها:

سرمایه‌داری بر انباشت مداوم سرمایه متکی است. تولید برای سود انجام می‌شود، و سود نیز باید به چرخه‌ی تولید بازگردد تا سرمایه انباشته شود. اما مشکل این است که تقاضای داخلی (مصرف توسط طبقات کارگر و سرمایه‌دار) به تنهایی نمی‌تواند تمامی کالاهای تولید شده را جذب کند. بنابر این، سرمایه‌داری نیازمند گسترش مداوم بازارها به خارج از مرزهای موجود است.

به باور لوکزامبورگ انباشت سرمایه، نه تنها به تولید بی‌پایان، بلکه به بازارهای جدید و گسترش بی‌پایان نیاز دارد. اما منابع جهان محدود است و این تناقض، یکی از پایه‌های بحران‌های سرمایه‌داری را تشکیل می‌دهد. (انباشت سرمایه، ۱۹۱۳)

۲. نابرابری ساختاری:

سرمایه‌داری بر اساس استثمار نیروی کار بنا شده است. طبقات کارگر تنها بخشی از ارزش تولید شده را به صورت دستمزد دریافت می‌کنند، در حالی که مابقی ارزش اضافی توسط سرمایه‌داران تصاحب می‌شود. این نابرابری ذاتی باعث می‌شود که تقاضای مؤثر در جامعه کمتر از میزان تولید باشد، که در نهایت به مازاد تولید و بحران منجر می‌شود.

۳. تضاد میان نیروهای تولیدی و روابط تولیدی

نیروهای تولیدی در سرمایه‌داری (مانند فناوری و نیروی کار) به طور مداوم رشد می‌کنند. اما روابط تولیدی (مانند مالکیت خصوصی ابزار تولید) که ساختارهای سرمایه‌داری را با هدف اصلی کسب سود شکل داده‌اند، این رشد را به گونه‌ای تنظیم نمی‌کند که با نیازهای واقعی جامعه تطابق داشته باشد. این عدم تعادل، خود را در قالب بحران‌های اقتصادی نشان می‌دهد.

سرمایه‌داری به دلیل ماهیت رقابتی خود، از چرخه‌های رونق و رکود پیروی می‌کند. در دوران رونق، تولید افزایش می‌یابد و سرمایه‌داری بیش از نیاز واقعی بازار کالا تولید می‌کند، زیرا هدف اصلی سود است، نه رفع نیازهای انسانی. اما این افزایش تولید به زودی منجر به مازاد عرضه می‌شود. وقتی بازارها نمی‌توانند تمام کالاهای تولید شده را جذب کنند، رکود آغاز می‌شود. در دوران رکود، کسب‌وکارها ورشکسته می‌شوند، بی‌کاری افزایش می‌یابد و اقتصاد وارد بحران می‌شود.

بحران‌های اقتصادی سرمایه‌داری پیامدهایی به همراه دارند:

- **تشدید نابرابری:** بحران‌ها معمولاً به بی‌کاری گسترده و کاهش سطح زندگی طبقات فرودست منجر می‌شوند، در حالی که سرمایه‌داران بزرگ ممکن است از این بحران‌ها برای تثبیت موقعیت خود استفاده کنند.

- **نابودی سرمایه:** در دوران رکود، بخشی از سرمایه نابود می‌شود (مانند تعطیلی کارخانه‌ها)، که برای آماده‌سازی شرایط برای دور جدیدی از انباشت ضروری است.

- **فرصت برای انقلاب:** هر بحران شکاف‌هایی در ساختار موجود ایجاد می‌کند و می‌تواند به نیروهای انقلابی فرصت دهد تا برای تغییرات بنیادی بسیج شوند.

اما تأکید لوکزامبورگ بر نظریه‌ی بحران به عنوان عامل دگرگونی بنیادی، می‌تواند مناقشه‌برانگیز هم باشد. اگر چه او بر این باور بود که بحران‌ها زمینه‌ساز انقلاب خواهند بود و این دیدگاه در چارچوب نظریه‌ی مارکسیستی قابل درک است، اما تجربه‌ی تاریخی به ما نشان داده است که سرمایه‌داری اغلب توانسته با ابزارهایی مانند مداخلات دولتی، سیاست‌های رفاهی و تنظیمات بازار و یا حتی با سرکوب سیاسی، بحران‌ها را مدیریت کند، ولو برای مدت کوتاه (همان‌طور که لوکزامبورگ هم بر آن اذعان داشت). در واقع هر بحران، نه تنها نشان‌گر ناتوانی سرمایه‌داری است، بلکه می‌تواند ابزار بازسازی و تقویت آن نیز باشد.

با گذشت یک سده از نظریه‌ی بحران لوکزامبورگ، سرمایه‌داری در مواجهه با بحران‌های بزرگ زنده مانده و در مواردی از این بحران‌ها برای بازسازی و تقویت خود بهره برده است. به عنوان مثال بحران مالی ۲۰۰۸ نمونه‌ای است که در آن دولت‌های سرمایه‌داری در کشورهای توسعه‌یافته، با مداخلات گسترده، توانستند نظام اقتصادی خود را از سقوط نجات دهند. این بحران نه تنها به فروپاشی سرمایه‌داری منجر نشد، بلکه با تغییراتی در سیاست‌های اقتصادی و افزایش نظارت دولت بر بازار، سرمایه‌داری را به نوعی در این کشورها بازسازی کرد. در عین حال، در کشوری مانند ایران به عنوان یکی از کشورهای کم‌تر توسعه‌یافته، بحران‌های اقتصادی نظیر بحران ۱۳۹۸ با وجود اعتراضات وسیع اقشار فرودست جامعه، به تغییرات ساختاری منجر نشد، بلکه با سرکوب گسترده ادامه یافت. این تجربیات نشان می‌دهند بحران‌ها بخشی از دینامیک سرمایه‌داری هستند. از یک سو، نشان‌دهنده‌ی ناتوانی ساختاری این نظام در پاسخ به نیازهای اجتماعی و اقتصادی، از سوی دیگر، در صورتی که نیروهای انقلابی و بدیل‌های نظم موجود نتوانند از موقعیت‌های بحرانی بهره‌برداری کنند، سرمایه‌داری ممکن است این بحران‌ها را به فرصت‌هایی برای بازسازی و تقویت خود تبدیل کند. پس نمی‌توان بر بحران به‌عنوان موتور اصلی انقلاب و بر انقلاب به عنوان یک ضرورت تاریخی برای دستیابی به سوسیالیسم، بدون در نظر گرفتن بسیاری عوامل دیگر مانند آگاهی طبقاتی و سازمان‌دهی

سیاسی امید داشت. تجربه‌ی تاریخی دهه‌های اخیر ثابت کرده که بزنگاه‌ها از راه می‌رسند، اما برای ایجاد تغییرهای بنیادین رهایی‌بخش باید مهیا شد.

همانطور که لوکزامبورگ تاکید داشت لحظات بحرانی می‌توانند به نقاط عطف تبدیل شوند، به‌ویژه اگر نیروهای انقلابی یا بدیل‌های رادیکال بتوانند از این گسست‌ها برای تغییر ساختارها و روابط قدرت استفاده کنند. اما در صورتی که این نیروها نتوانند به طور موثر عمل کنند، سرمایه‌داری با استفاده از ابزارهایی نظیر دخالت دولت، اصلاحات محدود، یا حتی سرکوب، این بحران‌ها را به فرصت‌هایی برای تحکیم سلطه‌ی خود بدل می‌کند. این دینامیک دوگانه، که در آن بحران هم تهدیدی برای سرمایه‌داری است و هم فرصتی برای تقویت آن، در قلب تحلیل‌های لوکزامبورگ از نظام اقتصادی قرار دارد. در نتیجه، هر بحران نه تنها مرحله‌ای از ناپایداری را به نمایش می‌گذارد، بلکه به بستری برای آزمایش قدرت نیروهای اجتماعی متخاصم نیز تبدیل می‌شود.

در تحلیل نظریه‌ی بحران‌های اقتصادی لوکزامبورگ، می‌توان به سوال‌های پژوهشی جدید پرداخت: چه عواملی می‌توانند رابطه‌ی میان بحران اقتصادی و انقلاب را تسریع یا تضعیف کنند؟ چه عواملی تعیین می‌کنند که یک بحران به فرصتی برای تغییر ساختاری تبدیل شود یا به ابزاری برای تحکیم سرمایه‌داری؟ چه ویژگی‌هایی نیروهای انقلابی را قادر می‌سازد تا از لحظات بحرانی برای ایجاد تغییرات بنیادی بهره‌برداری کنند؟ چه عواملی باعث موفقیت یا شکست جنبش‌های اجتماعی در پاسخ به بحران‌ها شده است؟

نتیجه‌گیری

نقد لوکزامبورگ از توهم تجدیدنظرطلبی، نه تنها یک پاسخ نظری به دیدگاه‌های برنشتاین بود، بلکه مسیری برای بازاندیشی در استراتژی‌های تغییر اجتماعی ارائه می‌دهد. او با تأکید بر اهمیت انقلاب و ضرورت تصرف قدرت سیاسی، هشدار می‌دهد که دل‌بستن به اصلاحات تدریجی می‌تواند موجب انحراف جنبش‌های کارگری از اهداف واقعی‌شان شود. با این حال، بررسی‌های معاصر درباره استراتژی‌های تغییر اجتماعی نشان می‌دهد که بحث میان اصلاحات و انقلاب هم‌چنان یک موضوع باز است و استفاده از نقد لوکزامبورگ در تحلیل می‌تواند راهگشای درک عمیق‌تر از راه‌بردهای تغییر اجتماعی در دوران معاصر باشد.

نظریه‌ی انقلاب رزا لوکزامبورگ، از مرزهای تاریخی خود فراتر رفته و بینش‌های ماندگاری درباره‌ی دینامیک‌های تغییر سیستمی ارائه می‌دهد. نقد او بر اصلاح‌طلبی و چشم‌انداز او از یک سوسیالیسم دموکراتیک و مشارکتی، فعالان و پژوهش‌گران را به بازاندیشی در مورد مسیرهای دستیابی به برابری و عدالت دعوت می‌کند. این فراخوان برای عمل، اهمیت ماندگار دیدگاه انقلابی او را در مواجهه با بحران‌ها و تضادهای سرمایه‌داری امروزی برجسته می‌سازد.

بحران‌های اقتصادی در سرمایه‌داری، به عقیده‌ی لوکزامبورگ، نه تصادفی بلکه نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر تضادهای درونی این نظام هستند. این بحران‌ها، علاوه بر تشدید نابرابری‌ها و بی‌ثباتی، نقاط عطفی برای تغییرات انقلابی فراهم می‌کنند. تحلیل او از بحران‌ها هم‌چنان یکی از ستون‌های نظریه‌ی مارکسیستی باقی مانده و چارچوبی برای فهم بی‌ثباتی‌های اقتصادی معاصر ارائه می‌دهد.

این سه استدلال در ارتباط با یک‌دیگر، چرخه‌ای نظری تشکیل می‌دهند: توهّم اصلاح‌طلبی، به جای حل بحران‌ها، آن‌ها را به تعویق می‌اندازد؛ بحران‌ها، ضرورت انقلاب را برجسته می‌کنند؛ و انقلاب، تنها راه خروج از تناقض‌های ساختاری سرمایه‌داری است.

بینش‌های لوکزامبورگ هم‌چنان مرتبط با زمانه‌ی ماست. تداوم نابرابری اقتصادی، تخریب گسترده‌ی محیط زیست، جنگ، سلطه و استثمار نشان‌دهنده‌ی محدودیت‌های رویکردهای اصلاح‌طلبانه در سرمایه‌داری نئولیبرال است. جنبش‌هایی مانند کمپین‌های جهانی عدالت اقلیمی، اعتراضات ضد ریاضتی و مبارزات بر علیه سلطه و توسعه‌طلبی سرزمینی با فراخوان لوکزامبورگ برای تغییرات نظام‌مند و نه تعدیلات جزئی، هم‌خوانی دارند.

در ارتباط با چالش‌های اقتصادی و اجتماعی ایران، می‌توان گفت که بینش‌های لوکزامبورگ می‌تواند چهارچوب تحلیلی قدرت‌مندی برای کنش‌گران و منتقدین چپ ایرانی فراهم کند. ایران در دهه‌های اخیر با مشکلات عمیق، نابرابری شدید اقتصادی و اجتماعی، فساد نهادی، محیط زیستی در حال فروپاشی و سرکوب اجتماعی مواجه بوده است. این مسائل ریشه در ساختار سرمایه‌داری وابسته، نابرابری‌های نظام‌مند و بسیار اندک سیاست‌های اصلاح‌طلبانه‌ای دارند که نتوانسته‌اند تغییری در روند ایجاد کنند. اصلاح‌طلبی در ایران، چه در حوزه‌ی اقتصادی و چه در حوزه‌ی سیاسی و اجتماعی، عمدتاً به جایگاه تثبیت وضعیت موجود انجامیده و ابزاری برای مشروعیت‌بخشی به نظم موجود بوده است.

بینش لوکزامبورگ در ضرورت تغییرات انقلابی، یادآوری می‌کند که هرگونه اصلاح در چارچوب نظم موجود، بدون هدف‌گذاری برای تغییرات ساختاری، محکوم به ناکامی است. او بر اهمیت مبارزات طبقاتی و نقش کنش‌گران سیاسی در بسیج نیروهای اجتماعی برای تغییر تأکید دارد، که در شرایط ایران می‌تواند به بسیج کارگران و اقشار فرودست و طردشده در برابر ساختارهای سلطه منجر شود.

اصلاح یا انقلاب هم‌چنان یکی از آثار اساسی نظریه‌ی مارکسیستی و یک راهنمای تحلیلی ارزش‌مند برای جنبش‌های اجتماعی و عدالت‌خواهانه است و سهمی اساسی در بحث شیوه‌های تحول اجتماعی دارد. این اثر هم‌چنین ما را به ارزیابی انتقادی از اثربخشی و اهداف استراتژی‌های اصلاح‌طلبانه در نظام‌های سرمایه‌داری دعوت می‌کند. لوکزامبورگ با تأکید بر اهمیت هدف‌های بلندمدت و تغییرات ساختاری، به ما

یادآوری می‌کند که اصلاحات جزئی در نظام سرمایه‌داری نمی‌تواند به‌تنهایی پاسخ‌گوی مشکلات سرمایه‌داری باشد.

در عصری که با نابرابری‌های عمیق، جنگ و فجایع انسانی دست به‌گریبان است، تأکید رزا بر ضرورت تغییرات ساختاری هم‌چنان الهام‌بخش و برانگیزنده است. **اصلاح یا انقلاب** هم هشدار جدی و هم فراخوانی به عمل ارائه می‌دهد: رهایی، فراتر از اصلاحات، نیازمند انقلاب است.

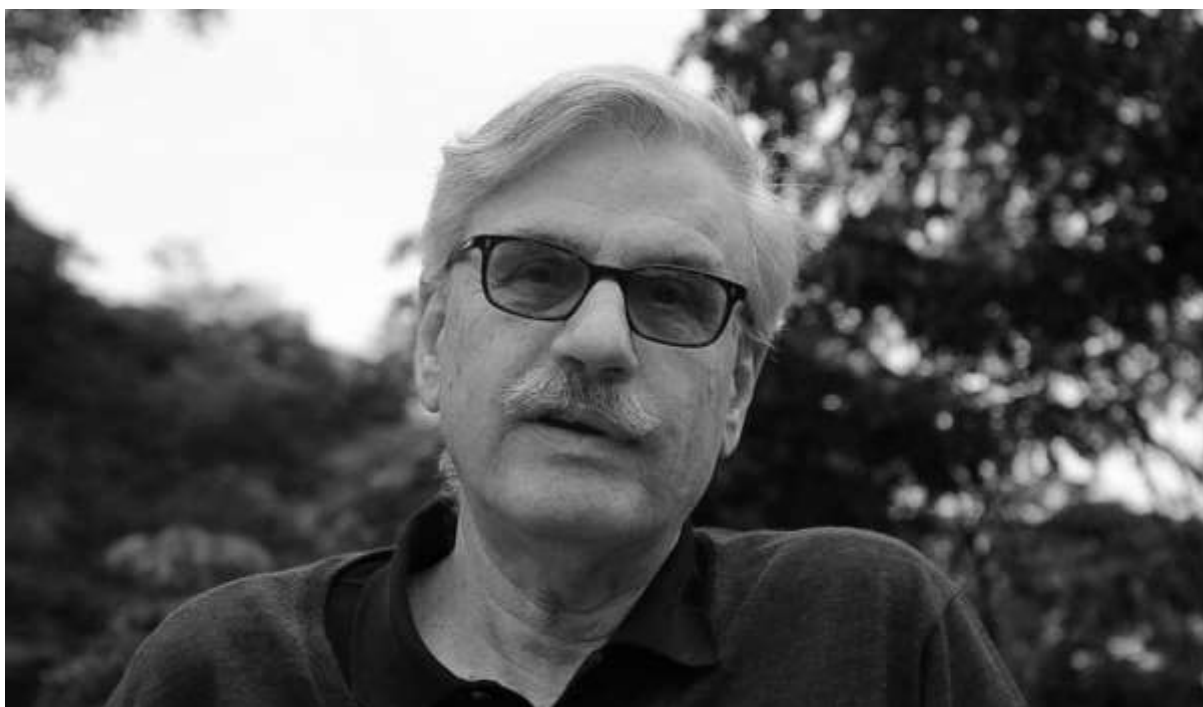
منابع:

- Luxemburg, Rosa. 1900. *Reform or Revolution*. Vols. Retrieved from <https://www.marxists.org/>.
- **انباشت سرمایه**، بخش نخست - فصل نخست: موضوع پژوهش، لوکزامبورگ، رزا. با ترجمه‌ی کمال خسروی، سایت نقد.
- لوکزامبورگ، رزا. ۱۹۰۰. **اصلاح یا انقلاب**، با ترجمه‌ی اسدالله کشاورزی. تهران: آزادمهر ۱۳۸۱.
- متیک، پل. ۲۰۰۹. «لوکزامبورگ، بوخارین و گروسمن: محدودیت‌های سرمایه» در

Rosa Luxemburg and The Critique of political Economy

با ترجمه‌ی کمال خسروی، سایت نقد.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4Bt>



یهودیت، تاریخ، هویت‌ها

صهیونیسم، اسرائیل، فلسطین و قطعاتی از زندگی نامه

۱۲ فوریه ۲۰۲۵

مصاحبه‌ی ویسایت اروپای متحد بدون مرز با میشل لووی یهودی چپ‌گرای برزیل

ترجمه‌ی: داریوش راد

— آقای لووی، شما مردی یهودی هستید. این هویت امروز چقدر برای شما مهم است؟
ممکن است کمی از سابقه‌ی خانوادگی خود برایمان بگویید؟

میشل لووی: من به واقع یهودی هستم و این هویت برای من بسیار مهم است. به همان اندازه که هویت‌های دیگرم، برزیلی بودن (متولد برزیل که ۲۳ سال اول عمرم را در آن‌جا زندگی کردم)، فرانسوی بودن (از ۱۹۶۹ در پاریس زندگی می‌کنم) و انترناسیونالیست بودن... مذهبی نیستم. یهودیت برای من یک تاریخ و فرهنگ است که شامل برخی لحظه‌های مهم معنوی سکولاریزه شده (مسیانیسم، پیش‌گویی‌های

کتاب مقدس) است. من هم‌فکری زیادی با جنبش‌های سوسیالیستی یهودی، مانند بوند، و «یهودیان غیریهودی» (مفهومی که آیزاک دویچر پیشنهاد کرد) که انترناسیونالیست هستند، مانند کارل مارکس، رزا لوکزامبورگ و لئون تروتسکی دارم. من هم‌چنین قهرمانان قیام گتوی ورشو و مبارزان یهودی جبهه‌ی مقاومت را [در فرانسه، در طول جنگ جهانی دوم]، گروهی به رهبری میساک مانوکیان که در ۱۹۴۴ به دست نازی‌ها تیرباران شدند، به شدت ستایش می‌کنم.

پدر و مادرم یهودیانی اهل وین بودند که با صهیونیسم و سوسیال دموکراسی اتریشی هم‌بستگی داشتند و در ۱۹۳۴ به برزیل مهاجرت کردند. آن‌ها خیلی مذهبی نبودند، اما خانواده مراسم هانوکا، پساخ را جشن می‌گرفتند و مانند غالب یهودیان اروپای مرکزی، که کاملاً جذب مذهب شده بودند، در یوم کیپور به کنیسه می‌رفتند. در خانه آلمانی حرف می‌زدیم که با کلماتی به زبان ییدیش آمیخته بود.

پیتر لووی، برادرم محبوبم، و همسرش سوزانا خیلی زود در ۱۹۵۴ به اسرائیل (کیبوتص برور- چایل) رفتند و مادرم پس از مرگ پدرم در یک تصادف در ۱۹۶۲ به آن جا رفت. برای این که کنار خانواده‌ام باشم، من نیز در ۱۹۶۴ به اسرائیل رفتم، اما در ۱۹۶۸ ترجیح دادم آن کشور را ترک کنم. در طی آن چهار سال در کیبوتص عین هسوفت (هاشومر هتسایر) زبان عبری خواندم، و در کیبوتص برو- چایل راننده‌ی تراکتور بودم، و در دانشگاه‌های اورشلیم و تل‌آویو تدریس کردم.

جالب این‌جاست که در این سال‌ها در اسرائیل علاقه‌ی چندانی به یهودیت نداشتم. تنها ده سال بعد، در شهر پاریس، در حدود ۱۹۷۸، شروع به تحقیق در مورد قرابت انتخابی بین مسیانیسم یهودی و آرمان‌شهری‌های لیبرتارین در آثار نویسندگان یهودی اروپای مرکزی قدیم مانند مارتین بوبر، گرشوم شولم، فرانتس کافکا، والتر بنیامین، ارنست بلوخ، و دیگران کردم. این اثر با عنوان **رستگاری و آرمان‌شهر** به چندین زبان منتشر شد. اگرچه این کتاب مدال نقره‌ای را از مرکز ملی پژوهش‌های علمی فرانسه برایم به ارمغان آورد، اما هدف من آکادمیک نبود بلکه می‌خواستم یک فرهنگ اومانیستی و آزادی‌بخش یهودی، و نقدی بر مدرنیته سرمایه‌داری و دولت را مطرح کنم؛ بدیلی ممکن برای ناسیونالیسم ارتجاعی و/یا گرایش‌های مداران‌پذیر مذهبی که در جامعه‌ی یهودی فرانسه رشد کرده بود.

— شما در اسرائیل زندگی کردید و از طریق برادر بزرگ‌ترتان با جنبش صهیونیستی ارتباط برقرار کردید. می‌توانید کمی درباره‌ی این تجربه، که بر کار فکری و مبارزه‌گری سوسیالیستی شما تأثیر گذاشت، بگویید؟

میشل لووی: برادرم پیتر و همسرش سوزانا برایم بسیار مهم بودند. آن‌ها را بسیار تحسین می‌کردم. پیتر بود که نسخه‌ای از *مانیفست کمونیست* را به من داد که تأثیر عمیقی بر من گذاشت. در ۱۵ سالگی، حتی در یک مدرسه‌ی تابستانی (Machané) جنبش جوانان صهیونیست، که پیتر و سوزانا در آن شرکت داشتند و «درور» نامیده می‌شد، شرکت کردم. من از درور چیزهای زیادی درباره‌ی سوسیالیسم آموختم، اما خیلی زود تصمیم گرفتم که به اسرائیل بروم، بلکه در برزیل بمانم تا برای تحقق انقلاب سوسیالیستی در این کشور مبارزه کنم. سپس برادرم به من پیشنهاد کرد که با پائولو سینگر، رهبر سابق درور را دیدار داشته باشم که سوسیالیسم در برزیل را انتخاب کرده بود. با پائولو سینگر دوست شدم و از طریق او آثار رزا لوکزامبورگ را کشف کردم که برای زندگی فکری و سیاسی‌ام تعیین‌کننده بود.

— در حال حاضر، در برزیل، بحث داغی در اردوگاه ترقی‌خواه درباره‌ی امکان‌پذیری «صهیونیسم چپ» وجود دارد. کسانی که از ایده‌ی صهیونیسم ترقی‌خواه یا دست‌چپی دفاع می‌کنند، صهیونیسم را جنبش‌رهایی‌بخش ملی یهودیان می‌دانند. به نظر شما آیا این «صهیونیسم دست‌چپی» امروز هم معتبر است؟

میشل لووی: صهیونیست‌های دست‌چپی صهیونیسم را جنبش آزادی ملی یهودیان می‌دانند و مخالفان صهیونیسم آن را یک جنبش استعماری مهاجرنشین می‌دانند. شاید صهیونیسم ترکیبی از چند چیز باشد؟ از متن یکی از مخالفان فلسطینی صهیونیسم، رشید خالدی، استاد دانشگاه کلمبیا در نیویورک، در مصاحبه‌ی اخیرش نقل می‌کنم:

«اسرائیل به‌هیچ‌وجه یک کولونی مهاجرنشین معمولی نیست؛ این کشور هم‌چنین یک پروژه‌ی ملی است، با ابعاد مهم کتاب مقدس، و پناهگاهی است برای آزاردیدگان. هیچ کولونی‌ای هرگز چنین پناهگاهی برای آزاردیدگان نبوده است.» [۱]

می‌توان استدلال کرد که در آغاز، با اعلامیه‌ی بالفور (۱۹۱۷)، صهیونیسم یک پروژه استعماری و متحد امپریالیسم بریتانیا بود. اما در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰، امپراتوری بریتانیا جهت‌گیری خود را تغییر داد و با صهیونیست‌ها مخالفت کرد و سعی کرد از ورود یهودیان مهاجر به فلسطین جلوگیری کند. یهودیانی که در این زمان وارد فلسطین شدند، پناهندگانی از نازیسم، و پس از سال ۱۹۴۵، بازماندگان شوآ (Shoah) بودند. [۲] بنابراین آن‌ها را نمی‌توان به عنوان «مهاجرنشینان استعماری» تعریف کرد، چرا که استعمار به معنای یک متروپل است که مهاجران خود را به منطقه‌ی دیگری می‌فرستد. فلسطین تا ۱۹۴۸ مستعمره‌ی انگلیس بود، اما یهودیانی که از اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰ به آن‌جا آمدند، چیزی غیر از «مهاجرنشینان انگلیسی» بودند. بحث درباره‌ی چگونگی ایجاد کشور اسرائیل در عین نادیده گرفتن شوآ بحثی بی‌معنی است.

متن جالبی از یکی دیگر از مخالفان سازش‌ناپذیر صهیونیسم، لئون تروتسکی، وجود دارد که وضعیت فلسطین در ۱۹۴۰ را چنین تحلیل می‌کند:

«تلاش برای حل مسئله‌ی یهود از طریق مهاجرت یهودیان به فلسطین اکنون به همان شکل واقعی آن قابل مشاهده است: فریب‌دادن غم‌انگیز مردم یهود. دولت بریتانیا که علاقه‌مند به جلب حمایت اعراب است، که تعداد آن‌ها از یهودیان بیش‌تر است، سیاست خود را در قبال یهودیان به شدت تغییر داده است، و در واقع از قول خود برای کمک به آن‌ها برای یافتن «خانه‌ی واقعی خود» در کشوری خارجی چشم‌پوشی کرده است. تحولات بیش‌تر رویدادهای نظامی می‌تواند فلسطین را کاملاً به تله‌ای خونین برای صدها هزار یهودی تبدیل کند. هیچ‌وقت واضح‌تر از امروز نجات مردم یهود با سرنگونی نظام سرمایه‌داری گره نخورده است.» [۳]

شما می‌توانید درباره‌ی این استدلال بحث داشته باشید، اما تروتسکی تضاد بین امپریالیسم بریتانیا و پروژه‌ی صهیونیستی را می‌بیند، و نگرانی واقعی را نسبت به سرنوشت جامعه‌ی یهودی در فلسطین نشان می‌دهد.

صهیونیسم در این زمان (۱۹۳۸-۱۹۴۸) جنبشی بسیار ناهم‌گون بود. اما می‌توانیم حداقل سه جریان را تشخیص دهیم:

یک جریان، صهیونیسم چپ، طرفدار دولت دومیته‌ی یهودی-عربی بود: این نظریه از آن بریت شالوم (اتحادیه صلح)، مارتین بوبر، گرشوم شولم، یهودا مگنس (رئیس دانشگاه اورشلیم) و جنبش کیبوتص

هاشومر هتزاز، هوادار کمونیسم، بود. این موضع را حزب کمونیست یهودی-عربی فلسطین نیز اتخاذ کرد.

جریان دوم، صهیونیسم «چپ مرکز»، کارگرگرای دیوید بن گوریون، بود که از تاسیس کشوری یهودی، به هر قیمتی، در بخشی از فلسطین تاریخی دفاع می کرد.

جریان سوم، صهیونیسم دست راستی، که ژابوتینسکی - هوادار موسولینی - تأسیس کرده بود و می خواست کشوری یهودی را از کرانه های اردن تا دریا به منطقه تحمیل کند.

تقابل بین صهیونیسم چپ و راست بسیار واضح بود. آلبرت اینشتین و هانا آرنه طرفدار صهیونیسم چپ بودند. به مناسبت سفر مناخیم بگین، گماشته ی ژابوتینسکی، به ایالات متحده در دسامبر ۱۹۴۸، هر دو همراه با بیست شخصیت یهودی دیگر آمریکا بیانیه ای را امضا کردند که در آن مناخیم بگین و حزبش را به عنوان «آمیخته ای از ناسیونالیسم افراطی و مذهب عرفانی و برتری نژادی، مشابه دیگر احزاب فاشیست» محکوم کردند.

پروژه ی کشور دولیتی شکست خورد زیرا هر دو جامعه آن را رد کردند: یهودیان که عمدتاً از پروژه ی بن گوریون حمایت می کردند و فلسطینی ها در آن زمان به رهبری مفتی مسلمان اورشلیم، یک یهودی ستیز که هوادار نازیسم در طول جنگ جهانی دوم بود. تجزیه ی کشور که در ۱۹۴۷ سازمان ملل متحد درباره ی آن تصمیم گیری کرد، راه حل ایده آل نبود، اما تحت این شرایط تنها راه حل ممکن بود.

جنگ ۱۹۴۸ را چگونه می توان تعریف کرد؟ از نظر اسرائیلی ها، این جنگ استقلال، در دفاع از جامعه ی یهودی، در برابر تهاجم کشورهای عربی (با حمایت انگلستان) بود که تجزیه ی کشور را قبول نداشتند. از نظر فلسطینی ها این تجاوزی صهیونیستی بود که اخراج ۷۰۰ هزار فلسطینی انجامید، و آن را نکهه (فاجعه) می نامند. هر دو تفسیر تنها حاوی بخشی از حقیقت هستند، اما نتیجه این شد که فلسطین تاریخی بین اسرائیل و اردن تقسیم شد، و آوارگان فلسطینی هرگز اجازه ی بازگشت پیدا نکردند.

امروزه، صهیونیسم دست چپی در اسرائیل بسیار حاشیه ای است، و این در حالی است که شاگردان ژابوتینسکی (نتانياهو!) همراه با سایر نیروهای مرتجع و نوفاشیست دیگر غالب هستند. اپوزیسیون اصلی

حزب کمونیست اسرائیل (هاداش)، یک جنبش یهودی-عربی است که با استعمار کرانه‌ی باختری و تبعیض علیه فلسطینی‌های شهروند اسرائیل مخالف است.

— ضدصهیونیسم معاصر را در بیست یا سی سال گذشته چگونه می‌بینید؟ آیا با دیدگاه‌هایی که اسرائیل را یک کولونی مهاجرنشین‌های سفیدپوست می‌داند موافق هستید؟

میشل لووی: قابل درک است که فلسطینی‌ها صهیونیست‌ها را همان «مهاجرنشین‌های سفیدپوست»، مهاجمان اروپایی به قلمروشان تلقی می‌کنند... اما همان‌طور که در بالا دیدیم، داستان از این کمی پیچیده‌تر است.

بدیهی است که جنبش‌های ضدصهیونیستی وجود دارند که یهودی‌ستیز هستند: حماس نمونه‌ی خوبی است! اما آن‌طور که تبلیغات رسمی صهیونیستی ادعا می‌کند، منطقی نیست که بگوییم ضدصهیونیسم ذاتاً یهودستیز است. گروه یهودی بوند ضدصهیونیست بود، اما هیچ‌کس نمی‌تواند آن را به یهودستیزی متهم کند! همین امر در مورد بسیاری از جنبش‌های چپ و سازمان‌های منتقد یهودی (صدای یهودی برای صلح) که ضدصهیونیست‌اند بدون این که یهودی‌ستیز باشند نیز صدق می‌کند. شما می‌توانید درباره‌ی تحلیل آن‌ها از نقش اسرائیل و نظرات‌شان درباره‌ی این کشمکش بحث کنید، اما انتقاد از دولت جنایت‌کار نتانیاوو، یا حتی دولت اسرائیل به این معنی یهودستیزی نیست.

بی‌شک استدلال‌های یهودستیزانه در جنبش‌های معترض به اسرائیل و در هم‌بستگی با فلسطینی‌ها ظاهر می‌شود، اما به‌هی‌چ‌وجه غالب نیستند. به‌علاوه امروزه ما جنبش‌های راست افراطی، ضدیهود و حتی دولت‌هایی داریم که از دولت اسرائیل حمایت می‌کنند. در واقع، آن‌ها دوست دارند همه‌ی یهودیان کشورهای خود را ترک کنند تا به اسرائیل مهاجرت کنند.

باید از کلی‌گویی‌های سطحی پرهیز کنیم. با تحلیل عینی یک جنبش یا گفتمان ضدصهیونیستی، می‌توان تأیید کرد که آیا آن‌ها یهودی‌ستیزاند یا نه.

— تاریخ سیاسی اسرائیل را، به خصوص از نظر روابط با غرب و از منظر غرب از زمان جنگ سرد، چگونه ارزیابی می‌کنید؟

میشل لووی: من نمی‌توانم تاریخچه‌ای از سیاست اسرائیل در این‌جا ارائه کنم، یک کتاب لازم است... به طور خلاصه: در ۱۹۴۸ اسرائیل به عنوان دشمن امپریالیسم بریتانیا ظاهر شد، کشوری که در آن جناح چپ با هم‌بستگی با اتحاد جماهیر شوروی نفوذ زیادی داشت. این امر حمایت شوروی را از ایجاد این دولت در آن زمان توضیح می‌دهد. اما اندکی بعد، دولت اسرائیل در جنگ سرد با آمریکا هم‌سو شد. از آن لحظه به بعد (بگویییم در سال ۱۹۵۰) اسرائیل از منظر ژئوپلیتیک به عنوان سنگر «غرب» در منطقه و متحد بی‌قیدوشرط آمریکا ظاهر شد.

ما اغلب در بحث درباره‌ی مناقشه‌ی اسرائیل و فلسطین با دو دیدگاه افراطی و متضاد مواجه می‌شویم که به نظر ما از یک‌دیگر تغذیه می‌کنند: از یک سو، گفتمان جناح راستی که از برتری یهودیان از نهر تا بحر دفاع می‌کند و اغلب اخراج فلسطینی‌ها را از کرانه‌ی باختری و نوار غزه موعظه می‌کنند؛ از سوی دیگر، یک گفتمان بیش‌تر دست‌چپی که از برتری عرب-فلسطینی از رودخانه تا دریا دفاع می‌کند. این سناریو را چگونه ارزیابی می‌کنید؟

میشل لووی: در واقع، این دو گفتمان حقوق «ملت دیگر» را انکار می‌کنند. اما نمی‌توانم بگویم که آن‌ها معادل هستند: یک استدلال قدیمی لنینیستی، که همه‌ی شکل‌های ناسیونالیسم را رد می‌کند، با این وجود بیان می‌کند که ناسیونالیسم سرکوب‌گران (در این مورد دولت اسرائیل) بدتر از ناسیونالیسم سرکوب‌شدگان است. این را می‌توان در درگیری کنونی مشاهده کرد: تروریسم بدنام حماس، که بیش از هزار نفر را در اسرائیل به قتل رسانده، که غالب آن‌ها غیرنظامی بودند، به مراتب کم‌تر از تروریسم نتانیاهو است که ۴۰ هزار نفر فلسطینی را، که بیش‌ترشان زن و کودک بودند، قتل عام کرده است.

تا همین اواخر، نوعی هم‌دستی ضمنی بین این دو «افراط» وجود داشت: بمب‌گذاری‌های انتحاری حماس در انتفاضه‌ی دوم به نفع تصرف قدرت توسط نتانیاهو و باند مرتجع او عمل کرد. و نتانیاهو چند سال پیش گفت که از کمک قطر به حماس به عنوان راهی کارآمد برای ایجاد تفرقه بین فلسطینی‌ها و جلوگیری از ایجاد یک کشور مستقل فلسطینی حمایت می‌کند.

سرزمین تاریخی فلسطین، از نهر تا بحر، سرزمین مشترک دو ملت با حقوق برابر است. هر راه‌حلی برای مناقشه باید به این حقوق احترام بگذارد.

— آیا فکر می‌کنید غلبه بر این دیدگاه‌های دوپاره و بدخواهانه پیرامون این کشمکش ممکن است؟ اگر بله، به طور کلی به چه طریق ممکن است؟

میشل لووی: پیشنهاد‌های مختلفی برای غلبه بر این تضاد داده شده: پیشنهاد یک دولت، یا دو دولت، و غیره. اما به نظرم نکته‌ی اساسی شروع از یک اصل لنینیستی است: حق مردم برای خودگردانی. هر پیشنهادی که این اصل را رعایت کند به نظرم مشروع است. در حال حاضر، دولت اسرائیل با اشغال کرانه‌ی باختری^۱ حق خودگردانی فلسطینیان را انکار می‌کند و روند استعمار را به معنای دقیق کلمه بر این سرزمین تحمیل می‌کند: کلان‌شهری که مهاجرنشین‌ها را به قلمرو ملتی دیگر می‌فرستد.

به نظرم در حال حاضر تنها پیشنهادی که امکان دارد از حمایت اکثریت هر دو ملت برخوردار باشد، جدایی بر اساس مرز ۱۹۶۷ خواهد بود. من می‌گویم «امکان دارد»، زیرا در حال حاضر نمی‌دانم آیا اسرائیلی‌ها با ترک سرزمین‌های اشغالی موافقت می‌کنند یا خیر. این به معنای برچیدن شهرک‌های اسرائیلی در کرانه‌ی باختری، به رسمیت شناختن اورشلیم به عنوان پایتخت مشترک دو کشور، پایان دادن به تبعیض علیه فلسطینی‌ها در اسرائیل و غیره است. با توجه به میزان بی‌اعتمادی متقابل بین دو ملت راه‌حل یک دولت مشترک به نظر می‌رسد غیرواقعی باشد. مثال آفریقای جنوبی چندان مناسب نیست، زیرا در آن‌جا اکثریت ۸۰ درصد (سیاهپوستان آفریقایی) وجود داشت که در قلمرو فلسطین تاریخی^۲ چنین نیست. اما در آینده، پس از یک دوره‌ی گذار، می‌توانیم یک کنفدراسیون چندملیتی را با دو جمهوری خودگردان تصور کنیم، همان‌طور که یوگسلاوی در زمان تیتو بود. و شاید روزی بخشی از اتحادیه‌ی جمهوری‌های سوسیالیستی خاورمیانه باشد. اما اکنون خیلی با آن فاصله داریم...

— اگر چه نمی‌دانیم شما تا چه اندازه تحركات داخلی جامعه‌ی اسرائیل را دنبال کرده‌اید، اما شاهد رشد جنبش‌های اجتماعی مهم ضد اشغال‌گری و دفاع از همزیستی بین اسرائیلی‌ها و فلسطینی‌ها بوده‌ایم. این‌ها جنبش‌های چپ و سوسیالیستی‌اند که تقریباً همیشه یهودیان و فلسطینی‌ها آن‌ها را رهبری می‌کنند، مانند جنبش «کنار هم می‌ایستیم»، «صلح اکنون» و «زنان صلح می‌سازند»، این پدیده را چگونه می‌بینید؟

میشل لووی: من این حرکت‌ها را بسیار مثبت می‌بینم، امیدی برای آینده. می‌توان جنبش «یش گوول»، سربازانی که از خدمت سربازی در سرزمین‌های اشغالی سرباز زدند، جنبش‌های اعتراضی علیه دیوار جدایی،

و جنبش‌های چپ‌گرای ضداستعماری را اضافه کرد. فراموش نکنیم که حزب کمونیست اسرائیل اصلی‌ترین اپوزیسیون چپ یهودی-عربی در برابر دولت جنایت‌کار ناتانیاهو و جنگ نسل‌کشی آن علیه فلسطینیان در غزه و کرانه‌ی باختری است.

— از سیاست داخلی و تاریخ صهیونیسم سخن گفتیم: اسرائیل دولتی بود که بر پایه‌ی یک جنبش جمعی، یک اقلیت و تا حد زیادی مردمی یا حداقل مشارکتی بنا شده بود که بر روی مزارع جمعی و تعاونی بنا شده بود و به مدت سی سال جناح چپ حزب کارگر آن را اداره می‌کرد. اسرائیل در چه مقطعی یک دولت دست‌راستی یا امپریالیستی تلقی شد؟ آیا جای‌گزینی وجود داشت؟

میشل لووی: «مزارع اشتراکی» — کیبوتص — به‌رغم محدودیت‌های خود آزمایشی زیبا در زمینه‌ی کمونیسم محلی بودند که مارتین بوبر در کتاب خود درباره‌ی «مسیرهای آرمان‌شهر» آن را شایان‌تقلید دانست. اما دولت اسرائیل از ابتدا یک جامعه‌ی سرمایه‌داری بود که در آن اقلیت فلسطینی مورد تبعیض قرار می‌گرفتند. جنبه‌های اجتماعی که در دولت‌های کارگر وجود داشت، قبل از این که به‌طور کامل توسط دولت‌های لیکود برچیده شود، به‌تدریج از بین رفت. کیبوتص‌ها منزوی و تحت فشار فزاینده‌ی منطق سرمایه‌داری کشور رها شدند. نمی‌دانم آینده‌ی آن‌ها چگونه خواهد بود...

— سیاست اسرائیل طی ۲۰ سال گذشته با دوره‌های طولانی تحت مدیریت کادیما/لیکود (۲۰۲۱-۲۰۰۱ و دوباره ۲۰۲۲) چرخش شدیدی به راست داشته است. به نظر شما چه عواملی در این امر نقش داشته‌اند و راه‌های جای‌گزین برای عبور از وضعیت فعلی چیست؟

میشل لووی: در حال حاضر نمی‌توانم توضیحی برای هژمونی راست افراطی استعمارگر و نژادپرست (لیکود) و هم‌کاران فاشیست فعلی آن (اسموتریچ و غیره) ارائه کنم. اما نباید فراموش کنیم که این یک پدیده‌ی جهانی است که در اروپا، آمریکا، هند و غیره بسیار تأثیرگذار است. ناگفته نماند که مشابه آن در جهان اسلام — داعش، ایران، عربستان سعودی — و در آمریکای لاتین — بولسونارو، میلی، و هم‌کاران — نیز وجود دارد.

مسیرهای جای‌گزین؟ فقط مبارزه ضداستعمارگران در اسرائیل، و فلسطینی‌ها. اما روش‌های مبارزه بسیار مهم است. تروریسم — حمله به غیرنظامیان — توسط حماس و دیگر گروه‌های فلسطینی به نفع راست افراطی در اسرائیل بوده است. مقاومت مسلحانه در برابر ارتش اشغال‌گر اصولاً مشروع است، اما در مورد فلسطین یک جنبش توده‌ای مردمی با استفاده از خشونت نمادین بسیار مؤثرتر است. انتفاضه‌ی اول اساساً چنین جنبشی بود. نماد آن تصویر یک پسر فلسطینی با تیرکمان در مقابل یک تانک اسرائیلی بود. این تأثیر بسیار زیادی در سراسر جهان داشت و حتی در داخل اسرائیل هم دلی را برانگیخت. نتیجه‌ی انتفاضه‌ی اول تنها پیروزی سیاسی فلسطینی‌ها بود که تاکنون به دست آمده: توافق اسلو و تشکیل تشکیلات خودگردان. پس از ترور اسحاق رابین، توافق اسلو از سوی دولت‌های کارگری که به شهرک‌سازی در سرزمین‌های اشغالی ادامه دادند، و به شکلی خشن‌تر و مستقیم‌تر، از سوی دولت‌های لیکود تهی شد. امروز چیزی از این توافق باقی نمانده است... آیا یک انتفاضه‌ی غیرخشونت‌آمیز جدید می‌تواند به ظهور دوباره‌ی جنبشی صلح‌طلب و ضد استعمار در اسرائیل کمک کند؟ شاید. اما بدون یک اپوزیسیون داخلی در اسرائیل بعید است که وضعیت تغییری کند.

— شما به دو جنبش بسیار مهم ضدصهیونیستی اشاره کردید: جنبش بوندیست که از اواخر قرن نوزدهم در اروپای شرقی و روسیه تا زمانی که توسط استالینیسیم و شواخاموش شد فعال بود و «صدای یهودی برای صلح» (JVP) در آمریکا، جنبشی ضدصهیونیستی که امروزه به عنوان نقطه مرجع برای سایر جنبش‌های ضدصهیونیستی در سراسر جهان عمل می‌کند. متذکر می‌شویم که تغییرات چشم‌گیری بین آن‌ها نیز به وجود آمده است. در حالی که بوندیست‌ها ضدصهیونیسم را بخشی از یک مبارزه‌ی بزرگ‌تر می‌دانستند، مبارزه‌ی طبقاتی که باید در خود روسیه برپا می‌شد و بر ساختن یک پرولتاریای انقلابی یهودی، به نظر می‌رسد «صدای یهودی برای صلح» و جنبش‌های مشابه اکنون منحصراً بر مبارزه با صهیونیسم تمرکز دارند. این تفاوت و از بین رفتن محوریت مبارزه‌ی طبقاتی را در جنبش‌های ضدصهیونیستی امروز چگونه ارزیابی می‌کنید؟

میشل لووی: این‌ها واقعیت‌های کاملاً متفاوتی هستند... بوند یک حزب سیاسی مارکسیستی بود که سعی داشت پرولتاریای یهودی — کارگران، صنعت‌گران، دست‌فروشان خیابانی و غیره — را در اروپای

شرقی سازمان‌دهی کند. بدیهی است که هدف اصلی آن مبارزه‌ی طبقاتی، مبارزه برای سوسیالیسم و حقوق ملی/فرهنگی قوم یهود بود. با توجه به این که صهیونیسم قبل از شوا در این کشورها وزن کمی داشت، ضد صهیونیسم جنبه‌ی کوچکی از فعالیت آن‌ها به شمار می‌آمد.

«صدای یهودی برای صلح» یک حزب سیاسی نیست، بلکه یک جنبش اجتماعی حول یک موضوع خاص است که مثلاً قابل مقایسه است با جنبش «زندگی سیاه‌پوستان مهم است». پایگاه آن را پرولترها تشکیل نمی‌دهند، بلکه دانشجویان و یهودیان طبقه‌ی متوسط جوان هستند. برخی از این جوانان در یک حزب چپ، مانند سوسیالیست‌های دموکراتیک آمریکا که مدافع مبارزه طبقاتی است، فعالیت می‌کنند. اما تمرکز «صدای یهودی برای صلح» صرفاً هم‌بستگی با فلسطینی‌ها و تجلی یک «صدای متفاوت یهودی»، مخالفت با تشکیلات صهیونیستی و حمایت بی‌قید و شرط آن از همه‌ی دولت‌های اسرائیل، از جمله نتانیاهو جنایت‌کار فعلی است.

برخی از تزه‌های «صدای یهودی برای صلح» را می‌توان مورد انتقاد قرار داد، برای مثال تعریف آن از کشور اسرائیل به عنوان یک استعمارگر از ۱۹۴۸، یا راه‌حل آن برای مناقشه: تشکیل یک کشور دموکراتیک از یهودیان و فلسطینی‌ها، «از نهر تا بحر». اما جنبش برای صلح به هیچ‌وجه نتوانست در مبارزه‌ی طبقاتی نقشی قابل مقایسه با بوند ایفا کند. و انتقاد آن از صهیونیسم را نمی‌توان به «یهودستیزی» متهم کرد. برعکس، وجود «صدای یهودی برای صلح» به مشروعیت‌زدایی از شکل‌های خاصی از یهودستیزی کمک می‌کند که همه‌ی یهودیان را با دولت اسرائیل اشتباه می‌گیرد.

بوند مسلماً حق داشت که برای سوسیالیسم در لهستان بجنگد، اما پس از شوا، بسیاری از بازماندگان یهودی در اروپای شرقی تصمیم گرفتند به اسرائیل بروند، که کاملاً قابل درک است.

— شما در مصاحبه‌ی خود پیام بسیار قوی‌ای را مطرح کردید که عمیقاً با احساسات من به عنوان یک یهودی چپ‌گرا منطبق است. می‌خواهم بدانم آیا این همان معنایی است که شما می‌خواهید بیان کنید که، چه در اسرائیل و چه فراتر از آن، ما یهودیان نباید این واقعیت را فراموش کنیم که افق مسیحایی یهود باید یک افق رهایی‌بخش انترناسیونالیست باشد؟

میشل لووی: اگر انبیای کتاب مقدس را دوباره بخوانیم، متوجه می شویم که مسیانیسم آن‌ها خصلت جهانی داشت. فراخوان معروف صلح طلب مسیحایی، «هیچ ملتی شمشیر را بر علیه دیگری بلند نخواهد کرد و جنگ دیگر آموزش داده نخواهد شد» (*lo issa goy el goy herev, ve lo ilmedu od*) (*milchama*) خطاب به کل بشریت است. بی تردید، انترناسیونالیست‌های «یهودی غیریهودی» که ایزاک دویچر در مقاله‌ی معروف خود به آن‌ها اشاره می‌کند — رزا لوکزامبورگ، لئون تروتسکی و بسیاری دیگر — خدانا باور بودند و به سنت مسیانیستی اشاره نمی‌کردند. اما همان‌طور که دویچر اشاره می‌کند، انترناسیونالیسم آن‌ها ریشه‌های اجتماعی و فرهنگی عمیق یهودی داشت.

در میان متفکران یهودی اروپای مرکزی که من بررسی کرده‌ام، ما یک «قرابت انتخابی» بین مسیانیسم یهودی و آرمان‌شهرباوری لیبرترین می‌یابیم. مثلاً در نوشته‌های والتر بنیامین، مسیانیسم و ماتریالیسم تاریخی در مبارزه‌ی انترناسیونالیستی علیه فاشیسم گرد هم آمده‌اند. بنیامین به‌رغم دوستی‌اش با گرشوم شولم، تمایلی به مهاجرت به اسرائیل نداشت و ترجیح داد در مبارزات انترناسیونالیستی برای سوسیالیسم در اروپا شرکت کند، انتخابی که با جان خود هزینه کرد. آنارشویست یهودی آلمانی گوستاو لاندوئر، که در انقلاب شورای کارگری مونیخ در سال ۱۹۱۹ شرکت کرد (و با شکست انقلاب توسط ارتش کشته شد) بر این باور بود که یهودیان نقش مسیحایی/انقلابی بین‌المللی در تاریخ مدرن داشتند: مأموریت آن‌ها، وظیفه‌ی آن‌ها کمک به تغییر جامعه و ایجاد یک انسانیت جدید بود.

بدیهی است که سنت مسیانیستی یهودی نیز مورد تفاسیر ارتجاعی و ظالمانه ناسیونالیستی بوده است، مانند بلوک ایمانی شهرک‌نشینان مذهبی صهیونیستی که کرانه‌ی باختری را اشغال کرده‌اند. اما ما نباید سنت مسیانیستی یهودی را به دست این دشمنان بسپاریم...

— شما الاهیات رهایی‌بخش و مسیانیسم یهودی را بسان جلوه‌های مذهبی‌ای مطالعه کردید که به دنبال تحقق آرمان‌شهر زمینی و رهایی‌بخش بودند. اما امروزه شاهد رشد بنیادگرایی‌های دینی — مسیحی، یهودی و اسلامی — هستیم که در جهت مخالف این عقاید پیش می‌روند. آیا قدرت این بنیادگرایی امروز بازتابی از یک دیدگاه آخرالزمانی نیست که در بحبوحه‌ی درک گسترده‌ی بحران، فروپاشی و حتی پایان جهان در حال افزایش است؟

میشل لووی: ما در واقع شاهد رشد این بنیادگرایی‌های نابردبار هستیم که می‌توان آن را گونه‌ای مذهبی از نوفاشیسم دانست که در سطح وسیعی نیز در جنبش‌های «دنیوی» در حال توسعه است. برای مثال، در فرانسه، نیروی اصلی نوفاشیسم، حزب مارین لوپن، اصلاً مذهبی نیست. و در برزیل، مسیحیت نوپنطیکاستیسم تنها یکی از اجزای نوفاشیسم بولسونارو است.

آیا بنیادگرایی‌ها قدرت خود را از درک بحران و حتی پایان جهان می‌گیرند؟ شاید. اما بحران اصلی و تهدید «پایان جهان» زمان ما، بحران زیست‌محیطی و تغییرات آب و هوایی است که می‌تواند در طی چند دهه بشریت را عملاً به لبه‌ی پرتگاه برساند. با این حال، ویژگی مشترک این «نوفاشیسم‌های مذهبی» بی‌علاقگی کامل آن‌ها به بحران آب و هوا، انکار خطری است که نشان‌دهنده‌ی آن است، و مخالفت قاطع آن‌ها با هرگونه اقدام زیست‌محیطی است که آن‌ها آن را با برچسب «کمونیسم» رد می‌کنند.

احساس می‌کنم ما هنوز توضیح مناسبی برای این رشد چشم‌گیر، در متنوع‌ترین کشورهای جهان، رهبران و جنبش‌های نوفاشیست، برخی مذهبی و برخی دیگر غیرمذهبی، نداریم. در هر کشوری می‌توانیم توضیحات خاصی پیدا کنیم، اما تحلیلی از این پدیده‌ی جهانی نداریم...

— شما حماس را یک گروه یهودستیز می‌دانید و یهودی‌ستیزی نیز می‌تواند خود را در قالب ضدصهیونیسم نشان دهد. چگونه این نوع یهودی‌ستیزی را تبیین یا درک می‌کنید؟

میشل لووی: اگر جنبشی مانند حماس در اسناد ضدصهیونیستی خود به پروتکل‌های حکیمان صهیون استناد کند که جعل مشهوری از عوامل تزاریسیم روسیه در آغاز قرن بیستم بود، این آشکارا یهودستیزی است. «ضدصهیونیست‌هایی» که نسل‌کشی نازی‌ها علیه یهودیان را تکذیب یا «اغراق‌آمیز» می‌دانند، یهودی‌ستیز هستند. کسانی که «لابی صهیونیستی» را به کنترل بانک‌ها، مطبوعات و دولت‌های جهان متهم می‌کنند، عموماً یهودی‌ستیز هستند. «ضدصهیونیستی» که برای اعتراض به سیاست‌های اسرائیل کپسه را با اسپری شعارنویسی می‌کند، یهودستیز است، و غیره.

استدلال‌های ضدصهیونیستی دیگری نیز وجود دارد که ممکن است «خارج از محدوده» آن‌چه قابل قبول است تلقی شود — «اخراج دانشجویان صهیونیست از دانشگاه‌ها» یا «نابودی موجودیت صهیونیستی (اسرائیل)» — اما به معنای دقیق کلمه لزوماً یهودی‌ستیز نیستند.

با این همه، غالب تظاهرات در هم‌بستگی با فلسطین، و علیه سیاست جنایت‌کارانه (اگر نگوییم نسل‌کشی) دولت اسرائیل، نمی‌تواند یهودی‌ستیزانه توصیف شود.

— سرانجام، چه پیامی برای جوانان، به ویژه یهودیان و چپ‌گراها، که خود را از نظر فرهنگی با جامعه‌ی اسرائیل هم‌هویت می‌پندارند، و برای جوانان عرب یا غیرعرب، چپ‌گراها که با مردم فلسطین هم‌بستگی دارند، می‌دهید؟

میشل لووی: چپ‌گرا بودن به معنای انترناسیونالیست بودن و تفکر بر اساس اصول جهانی است: حق مردم برای خودگردانی، علیه استعمار و اشغال نظامی سایر ملل. صلح عادلانه با رعایت این اصول به نفع اسرائیلی‌ها و فلسطینی‌هاست. در نهایت، همان‌طور که تروتسکی گفت، تنها با سوسیالیسم، جهانی بدون ستم اجتماعی، نژادی یا ملی خواهیم داشت. اما این ما را از مبارزه برای راه‌حل‌های ملموس باز نمی‌دارد، این راه‌حل‌ها گامی در مسیر آینده‌ی سوسیالیستی هستند.

مایلم این گفت‌وگو را با نقل‌قولی از خوزه کارلوس ماریاته‌گی، انقلابی بزرگ آمریکای لاتین، به پایان برسانم. ماریاته‌گی، که هم‌دردی زیادی با مردم یهود داشت، با صهیونیسم دشمنی نداشت، اما به مسلک انترناسیونالیستی یهودیان اعتقاد داشت. او در مقاله‌ای با عنوان «اسرائیل و غرب» در ۱۹۲۷ نوشت:

«طرد شدن آن‌قدر طولانی بوده است و قوم یهود را آن‌قدر با ارزش کرده که دیگر نمی‌توانند به سرزمین اجدادی خود قانع باشند و، به پیروی از مارکس، آخرین پیامبر بزرگ‌شان، وطن‌شان همانا جهان است.»

* مقاله حاضر ترجمه‌ای است از

Viewpoints: Judaism, history, identities, Zionism, Israel, Palestine and autobiographical fragments

که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[1]. Rashid Khalidi, [The Neck and The Sword](#), Interviewed by Tariq Ali.

[۲]. Shoah (شوآ) واژه‌ای عبری به معنای «فاجعه» یا «مصیبت» است و به‌طور خاص به هولوکاست اشاره دارد، یعنی نسل‌کشی یهودیان اروپا توسط رژیم نازی در جنگ جهانی دوم. این اصطلاح در اسرائیل و در بسیاری از متون عبری و فرانسوی برای اشاره به هولوکاست به کار می‌رود و در مقابل واژه‌ی انگلیسی Holocaust قرار می‌گیرد.

[3]. Leon Trotsky, [On the Jewish Problem](#).

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4Ca>



انترناسیونالیسم در زمانه پس از سیاست‌های توده‌ای

۱۹ فوریه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: بنجامین فوگل

ترجمه‌ی: آرش سیفی

پیش‌گفتار مترجم: در جهان امروز با بحران‌های عمیق سیاسی، اقتصادی و زیست‌محیطی مواجه هستیم؛ قدرت گرفتن راست افراطی، یورش الیگارش‌ها و ابرثروت‌مندان به پهنه‌های سیاسی و اجتماعی و کنترل آن‌ها بر شرکت‌های فن‌آوری و شبکه‌های اجتماعی، استمرار جنگ‌های خانمان‌سوز و رقابت‌های سیاسی و اقتصادی میان کشورها و ظهور فاز تازه‌ای از سرمایه‌داری جهانی که پس از شکست مفتضحانه‌ی نئولیبرالیسم پدیده‌هایی چون ترامپیسم در آمریکا و نتوفاشیسم در اروپا را رقم زده، همه نشان‌دهنده‌ی محدودیت‌ها و خطرات نگاه ملی در حل این گرفتاری‌های جهانی هستند. انترناسیونالیسم در چنین شرایطی فرصتی برای بازاندیشی در مفهوم هم‌بستگی و عدالت اجتماعی فراهم می‌کند.

«انترناسیونالیسم در زمانه‌ی پس از سیاست‌های توده‌ای» نوشته‌ی بنجامین فوگل، با رویکردی تاریخی، شکل‌گیری ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم را تحلیل می‌کند و نشان می‌دهد که این دو مفهوم چگونه هم‌چنان بر پویایی‌های سیاسی و اجتماعی جهان معاصر تأثیرگذارند. فوگل با تأکید بر نقش ناسیونالیسم در تعمیق چالش‌های جهانی، هم‌بستگی بین‌المللی را تنها راه‌حل پایدار برای مقابله با بحران‌های زیست‌محیطی، اقتصادی و سیاسی معرفی می‌کند.

نقد ناسیونالیسم را می‌توان در نظریات متفکران و کنش‌گران بسیاری یافت، از جمله اریک هابسبام، بندیکت اندرسون و رزا لوکزامبورگ. هابسبام ناسیونالیسم را ابزاری برای کنترل طبقه‌ی کارگر معرفی و اندرسون مفهوم ملت را به‌عنوان «جماعت خیالی» تبیین می‌کند. رزا لوکزامبورگ نیز در نقدهای خود پیرامون مسئله‌ی ملی بر هم‌بستگی بین‌المللی طبقه‌ی کارگر پافشاری دارد و ناسیونالیسم را ابزاری در دست سرمایه‌داری برای انحراف جنبش‌های رهایی‌بخش می‌داند. این دیدگاه‌ها، در کنار نظریه‌های دلوز و گاتاری در کتاب **هزار فلات**، به ما کمک می‌کنند تا از چارچوب‌های سلسله‌مراتبی فراتر برویم و با الگوهای ریزومی، ساختارهای انعطاف‌پذیر و فراملی را تصور کنیم. دلوز و گاتاری تأکید می‌کنند که هم‌بستگی‌های رهایی‌بخش، برخلاف ساختارهای متمرکز، از طریق پیوندهای متکثر و افقی شکل می‌گیرند. این ساختارها می‌توانند پایه‌ای برای مبارزات فراملی فراهم کنند که از مرزهای ملی عبور کرده و به شکل‌گیری انترناسیونالیسمی پایدار و چندگانه کمک کنند.

شرایط امروز جهان نشان می‌دهد که انترناسیونالیسم نه تنها یک گزینه بلکه ضرورتی است برای ایستادگی در برابر نیروهای مخرب و واپس‌گرای کنونی. در ایران، جنبش «زن، زندگی، آزادی» نیز به‌عنوان یکی از نقاط عطف تاریخ معاصر این کشور، نشان‌دهنده‌ی ظرفیت هم‌بستگی‌های متکثر و فراهویتی در مبارزه علیه ساختارهای سرکوب‌گر است. همان‌گونه که دلوز و گاتاری تأکید کرده‌اند، چنین جنبش‌هایی می‌توانند با ایجاد ناخودآگاه اجتماعی و پیوندهای هم‌دلانه، مرزهای ناسیونالیستی را متزلزل کنند.

در فرجام، نوشته‌ی فوگل فراتر از یک تحلیل نظری صرف، بر ضرورت تبدیل انترناسیونالیسم از یک شعار به کنشی عملی تأکید دارد. این دیدگاه از نظر مترجم یادآور این حقیقت است که چشم‌اندازهای انترناسیونالیستی، تنها در صورت پیوند با جنبش‌های مردمی و سازمان‌یافته می‌توانند به بدیلی پایدار برای سرمایه‌داری و ناسیونالیسم تبدیل شوند. انترناسیونالیسم، به‌عنوان یک جنبش مقاومتی، می‌تواند در برابر

نیروهای واپس‌گرای جهان امروز ایستادگی کند و با ایجاد هم‌بستگی‌های فراملی و گشودگی به سوی عدالت اجتماعی، بدیلی واقعی برای مقابله با تهدیدهای پیش روی‌مان ارائه دهد.

انترناسیونالیسم در زمانه‌ی پس از سیاست‌های توده‌ای

انترناسیونالیسم هم‌چنان به‌عنوان یک شعار الهام‌بخش باقی مانده است، اما فراتر رفتن از شعارزدگی به چه معناست؟

زندگی اریک هابسبام، که در مصر از خانواده‌ای یهودی اهل شرق لندن متولد و دوران کودکی‌اش میان برلین و وین سپری شد، با انترناسیونالیسم تعریف شد. او در ۱۹۳۱، در چهارده‌سالگی، به جنبش کمونیستی پیوست و از نزدیک شاهد ظهور نازیسم در آلمان بود؛ همین موضوع خانواده‌اش را مجبور کرد که در نهایت در انگلستان ساکن شوند؛ جایی که او بیش‌تر عمر خود را سپری کرد. با توجه به این‌که دوران بلوغ او تحت سیطره‌ی توفان‌های ناسیونالیسم بین دو جنگ جهانی سپری شد، تعجبی نداشت که او به یکی از برجسته‌ترین نظریه‌پردازان این دوره تبدیل شود.

از نظر هابسبام ناسیونالیسم، که با ظهور سیاست‌های توده‌ای و دموکراتیزه شدن در اروپا شکل گرفت، تا حدی پاسخی به ظهور طبقه‌ی کارگر بود. در میان آشفتگی‌ها و بی‌ثباتی‌هایی که پیش‌رفت سرمایه‌داری ایجاد کرد، ناسیونالیسم به‌عنوان یک پروژه‌ی سیاسی از سوی طبقات متوسط گسترش یافت. از دید هابسبام این سیاست بر تمایل مردم به هم‌ذات‌پنداری احساسی با «ملت» خود و بسیج سیاسی بر پایه‌ی همین احساس استوار بود.

ناسیونالیسم احساسی ارگانیک و از پیش موجود، که از دل توده‌ها برمی‌خاست، نبود؛ بلکه از طریق مدرن‌سازی و فناوری‌های آن، نظیر راه‌آهن و چاپ، تولید شد. گسترش آموزش عمومی و افزایش سواد به تقویت و رواج سنت‌های ساختگی ناسیونالیسم کمک کرد. هابسبام با لحنی تند اشاره می‌کند که مورخان برای ناسیونالیسم همان نقشی را دارند که کشت‌کنندگان خشخاش برای معتادان به هروئین: «ما مواد اولیه مورد نیاز این بازار را فراهم می‌کنیم.»

افول قدرت دین سازمان یافته به این معنا بود که طبقه‌ی حاکم دیگر نمی‌توانست بر تسلیم مطیعانه‌ی طبقات پایین به روحانیون تکیه کند. ناسیونالیسم، با این حال، به‌عنوان نوعی دین سیاسی قادر بود همان شور و اشتیاقی را برانگیزد که کلیساها پیش‌تر ایجاد می‌کردند.

سوسیالیست‌هایی هم‌چون هابسبام به امید فراتر رفتن از دولت-ملت بودند، اما این روزها، با دشواری در تصور جای‌گزینی برای سرمایه‌داری، تصور جهانی فراتر از ناسیونالیسم نیز به همان اندازه چالش‌برانگیز به نظر می‌رسد. حتی با وجود آن‌که نیروهایی که در ابتدا منجر به ظهور ناسیونالیسم شدند — صنعتی‌شدن، دموکراتیزه شدن، سیاست‌های توده‌ای و ظهور پرولتاریا — فروکش کرده‌اند، کشش ناسیونالیسم هم‌چنان به قوت خود باقی است.

در دهه‌ی گذشته، استانداردهای زندگی در کشورهای سرمایه‌داری پیشرفته کاهش یافته است، در حالی که کشورهای که دیرتر صنعتی شدند و امیدوار بودند به این کشورها برسند، مانند آفریقای جنوبی و برزیل، از قدرت‌های تولیدی بزرگ به صادرکنندگان مواد خام سقوط کرده‌اند. ناسیونالیسم در این کشورها به شکل‌های نگران‌کننده‌ی جدیدی ظاهر شده که با رسانه‌های اجتماعی و رهبری‌های کاریزماتیک، به‌جای احزاب توده‌ای، هدایت می‌شود.

در زمانه‌ای که بحران‌های اقتصادی و زیست‌محیطی شدت گرفته و هیچ چشم‌انداز روشنی برای برون‌رفت از این وضعیت وجود ندارد، به نظر می‌رسد منطقی‌ترین راه، پایه‌ریزی سیاست‌ها بر اساس یک هویت — قومی، نژادی یا ملی — باشد و تلاش برای حفظ دسترسی گروه خود به منابعی که هر روز کمتر می‌شوند. این موضوع شبیه به این است که شما با کوچک‌تر شدن سهم کیک، جایگاه خود را با حذف دیگران حفظ کنید.

انترناسیونالیسم

ایده‌ی انترناسیونالیسم هم‌زمان با ناسیونالیسم و در سال‌های آغازین جنبش کارگری شکل گرفت. رهبران سوسیالیست بر این باور بودند که طبقه‌ی کارگر جهان دارای منافع مشترک است که می‌تواند آنان را فراتر از مرزهای ملی، زبانی و نژادی متحد کند. همین چشم‌انداز بود که زیربنای شکل‌گیری بین‌الملل اول و سپس بین‌الملل دوم قرار گرفت.

رؤیای هم‌بستگی بین‌المللی پرولتاریا پس از سال ۱۹۱۴ در گلولای نبردهای «سُم» [۱] و «وردن» [۲] رنگ باخت. با این حال، رویدادهای روسیه امید تازه‌ای برای کسانی به همراه داشت که به دنبال جهانی فراتر از دولت-ملت‌ها بودند.

بلشویک‌ها و یارانشان در عمل انترناسیونالیست بودند؛ آن‌ها به زبان‌های مختلف تسلط داشتند و می‌توانستند در مباحثی بسیار فراتر از مرزهای ملی خود مداخله کنند. بسیاری از کمونیست‌های این نسل زندگی حرفه‌ای یک انترناسیونالیست را برگزیدند، جنبش انقلابی را تنها خانه‌ی خود ساختند و آسایش و امنیت شخصی خود را در راه رهایی انسان فدا کردند. اگرچه این رؤیاها سرانجامی تلخ یافتند، راه و روش آن‌ها اما هم‌چنان الهام‌بخش باقی مانده است.

انقلاب روسیه به شکل‌گیری بین‌الملل کمونیستی یا «کمیترن» انجامید که انقلابیونی از سراسر جهان را گرد هم آورد. اما رهبری کمیترن اغلب منافع ملی اتحاد جماهیر شوروی را بر مبارزات پرولتاریای بین‌المللی ترجیح می‌داد. با این حال، قدرت و گستره‌ی این جنبش جهانی، چشم‌انداز انترناسیونالیستی را تقویت کرد، که شاید در نقش کمونیست‌ها در مقاومت علیه فاشیسم و بعدها در مبارزات برای جنبش‌های رهایی ملی به‌وضوح نمایان بود.

در واقع، هنگامی که سوسیالیست‌ها و کمونیست‌ها از مبارزات قهرمانانه علیه استعمار، از ویتنام تا گینه‌بیسائو، حمایت کردند، انترناسیونالیسم معنای تازه‌ای پیدا کرد. اگرچه امیدهای مربوط به استعمارزدایی اغلب در ناکامی‌های ناامیدکننده‌ی ناسیونالیسم پس از استعمار گرفتار شد، نباید قدرت این چشم‌انداز و فداکاری‌های انجام‌شده در این مبارزات را نادیده گرفت.

بیرون از سنت کمونیستی و سوسیالیستی، این دوران شاهد تلاش‌های گوناگون برای انترناسیونالیسم در جهان سوم نیز بود، مانند جنبش غیرمتعهدها. نسل‌های بعدی سوسیالیست‌ها از پروژه‌هایی مانند انقلاب ساندینیست‌ها در نیکاراگوئه حمایت کردند و نقشی حیاتی در جنبش جهانی ایفا نمودند که به سقوط آپارتاید در آفریقای جنوبی کمک رساند.

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی، حتی تصور جای‌گزینی برای سرمایه‌داری دشوار شد، چه رسد به یک جنبش واقعی که بتواند آن را براندازد. اما این به معنای ناپدید شدن انترناسیونالیسم نبود. رویدادهایی مانند شورش زاپاتیست‌ها در چیاپاس و «نبرد سیاتل» [۴]، شکلی نوین از انترناسیونالیسم را پدید آورد که مبارزات

متنوع جوامع مختلف در سراسر جهان را بازتاب می‌داد و بعدها در قالب «مجمع اجتماعی جهانی» [۵] جلوه‌ای عینی‌تر پیدا کرد.

با این حال، این «جنبش جنبش‌ها» فاقد چشم‌انداز استراتژیک جامع بود و تنها به این امید اتکا داشت که مبارزات خودبنیاد مختلف به شکلی ارگانیک چیزی نو پدید آورند. در اوایل دهه‌ی ۲۰۰۰، میلیون‌ها نفر در برخی از بزرگ‌ترین تظاهرات تاریخ علیه تهاجم آمریکا به عراق بسیج شدند. با این وجود، به دلیل عدم دسترسی به قدرت دولتی و اغلب گسست از جنبش کارگری، این ابراز هم‌بستگی‌ها بیش‌تر نمادین بودند تا عملی.

در همان دوره، در حالی که لیبرال‌ها جهانی‌شدن و تجارت آزاد اتحادیه‌ی اروپا را به‌عنوان الگویی از پساناسیونالیسم جهان‌وطنی ستایش می‌کردند، روشن بود که این نوع هم‌گرایی فراملی تنها نابرابری‌ها میان دولت‌ها و منطقه‌ها را تشدید می‌کند، به‌جای آن که آینده‌ای بهتر برای همه بسازد.

اکنون، بسیاری از لیبرال‌هایی که خود را منتقدان حرفه‌ای ناسیونالیسم می‌دانند، از گونه‌ای انترناسیونالیسم حمایت می‌کنند که بر اساس طرد هزاران پناهجویی بنا شده که برای یافتن زندگی بهتر در آب‌های دریای مدیترانه غرق می‌شوند. هیچ استقبالی از پناهندگانی که به‌دلیل نابودی جوامعشان فرار می‌کنند، صورت نمی‌گیرد؛ چه این نابودی نتیجه‌ی «مداخلات بشردوستانه» تحت رهبری آمریکا باشد، چه اجبار به گردن نهادن به یک دکتترین اقتصادی مخرب و منفعت‌طلبانه، یا پیامدهای بحران زیست‌محیطی رو به وخامت.

انترناسیونالیسم در جهان امروز

انترناسیونالیسم هم‌چنان به‌عنوان یک آرمان باقی مانده است، اما برای آن که به چیزی ملموس تبدیل شود، چه باید کرد؟ امروز ممکن است خود را انترناسیونالیست بدانیم، اما واقعیت سیاسی ما هم‌چنان تحت تأثیر بقایای دولت-ملت تعریف می‌شود. دشوار است که تصور کنیم در آغاز یک عصر انقلابی قرار داریم که در آن حذف دولت-ملت به یک احتمال واقعی تبدیل شده است. در حالی که شرکت‌های بزرگ مالی و تولیدی مرزهای ملی را پشت سر می‌گذارند، فعالیت سیاسی ما اغلب به تلاش برای کسب اصلاحات در سطح ملی محدود می‌شود، نه در سطح بین‌المللی.

هم‌بستگی بین‌المللی که از طریق اعتراضات، آموزش عمومی و رسانه‌های اجتماعی ابراز می‌شود، شایسته‌ی ستایش است، اما به ندرت کمکی واقعی به کسانی می‌کند که به آن نیاز دارند. این نوع سیاست در نهایت به متقاعد کردن صاحبان قدرت برای اقدام متکی است، معمولاً از طریق یک درخواست اخلاقی: «همین حالا کاری کنید؛ انسان‌ها دارند می‌میرند!» هم‌بستگی مؤثر باید بر قدرت و منابع واقعی استوار باشد. از این رو، ممکن است لازم باشد ابتدا چنین قدرتی را در کشورهای خود ایجاد کنیم تا بتوانیم به‌طور معناداری به رفقا و متحدان خود در جاهای دیگر کمک برسانیم.

با توجه به قدرت پایدار ناسیونالیسم، نمی‌توان آن را صرفاً به‌عنوان یک مزاحمت ناخوشایند نادیده گرفت. در عین حال، ما هم‌چنین باید در برابر وسوسه‌ی پذیرش ناسیونالیسم به‌خاطر منافع سیاسی کوتاه‌مدت مقاومت کنیم. اگر بخواهیم آن را به چالش بکشیم، باید کشش آن را درک کنیم، و برهه‌های تاریخی ارزش‌مندی از کنش‌های انترناسیونالیستی وجود دارند که می‌توانیم از آن‌ها الهام بگیریم.

برای سوسیالیست‌ها، آرمان‌های انترناسیونالیستی از مجموعه‌ای اصول اساسی نشأت می‌گیرند. نخست، یک انسان‌گرایی بنیادین که باید زیربنای تمام کارهای ما باشد، این باور که همه‌ی انسان‌ها فارغ از خاستگاه ملی‌شان از ارزش یکسانی برخوردارند. این یک اصل منحصر به سوسیالیسم نیست، اما قطعاً از اجزای ضروری آن به‌شمار می‌رود.

دوم، سرمایه‌داری نظامی جهانی است که همه را تحت سلطه‌ی الزامات خود قرار می‌دهد و راه فراری ملی از آن وجود ندارد. وجود فقر و توسعه‌نیافتگی در یک منطقه به سرمایه این امکان را می‌دهد که از تهدید رقابت برای پایین آوردن دستمزدها و شرایط کاری بهره‌برداری کند؛ این فشار از مناطق صنعتی‌زدایی‌شده‌ی «کمربند زنگ‌زده» [۶] در شمال تا مناطق تولیدی جدید در جنوب جهانی گسترش می‌یابد. هیچ‌کس از این فشار در امان نیست تا زمانی که همه از آن رهایی پیدا کنند.

سومین عاملی که روزبه‌روز اهمیت بیش‌تری پیدا می‌کند، بحران اقلیمی است. مواجهه با تأثیرات تغییرات آب‌وهوایی از دیدگاهی انترناسیونالیستی، از نظر اخلاقی و عملی ضروری است. دولت‌های سرمایه‌داری ثروت‌مند که بدترین آلوده‌کننده‌های محیط زیست بوده‌اند، نباید اجازه داشته باشند بار این بحران را بر دوش باقی جهان بگذارند؛ آن‌ها هم‌چنین حق ندارند کاهش رشد و پایان توسعه را تشویق کنند وقتی که جنوب جهانی هم‌چنان در فقر غوطه‌ور است.

در هر صورت، این یک توهم است که گمان کنیم بخشی از جهان می‌تواند از پیامدهای فاجعه‌های زیست‌محیطی در امان بماند. هیچ‌کس ایمن نخواهد بود تا زمانی که همه ایمن شوند.

برای تبدیل انترناسیونالیسم از یک آرمان به واقعیت، باید یک جای‌گزین عملی برای سرمایه‌داری ارائه دهیم و سپس جنبش‌هایی ایجاد کنیم که بتوانند این چشم‌انداز را به واقعیت تبدیل کنند.

با نزدیک شدن جهان به خطرات یک عصر تازه‌ی افراط‌گرایی که به شکل‌های ناسیونالیسم قرن بیستمی گره خورده است، نگاهی دوباره به بینش اریک هابسبام ضروری به نظر می‌رسد، وقتی که می‌گوید: «آرمان‌گرایی چه‌بسا یک ضرورت اجتماعی است که تلاش‌های خارق‌العاده‌ی انسانی را برمی‌انگیزد؛ تلاش‌هایی که بدون آن‌ها هیچ انقلاب بزرگی به وقوع نمی‌پیوندد.»

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از Internationalism After Mass Politics از Benjamin Fogel که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[۱]. نبرد سم سم نبردی مهم در جنگ جهانی اول بود که نیروهای امپراتوری بریتانیا و جمهوری سوم فرانسه بر علیه امپراتوری آلمان انجام دادند. این نبرد از روز ۱ ژوئیه تا ۱۸ نوامبر سال ۱۹۱۶ در هر دو سوی رودخانه سم در فرانسه رخ داد که در پایان فرانسه و بریتانیا تنها ۱۰ مایل توانستند پیشروی کنند و پس از ۵ ماه این نبرد خونین بی‌نتیجه پایان یافت.

[۲]. نبرد وردن طولانی‌ترین نبرد جنگ جهانی اول است که ۱۸ دسامبر ۱۹۱۶ با شکست آلمانی‌ها پایان یافت. محصول این نبرد ۳۰۲ روزه که ۲۱ فوریه ۱۹۱۶ در شمال شرقی فرانسه و در نزدیکی شهری به همان نام یعنی وردن آغاز شده بود، نزدیک به ۳۴۰ هزار کشته و بیش از نیم میلیون زخمی بود.

[۳]. شورش زاپاتیستا در چیپاس به یکی از معروف‌ترین جنبش‌های سیاسی و اجتماعی در مکزیک اشاره دارد که در تاریخ ۱ ژانویه ۱۹۹۴ آغاز شد. این شورش توسط گروهی مسلح و انقلابی به نام جنبش آزادیبخش ملی زاپاتیستا (EZLN) رهبری شد که خود را به نمایندگی از بومیان مکزیک و علیه نابرابری‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی مطرح کردند.

[۴]. اعتراضات سیاتل به سازمان تجارت جهانی در سال ۱۹۹۹، که گاهی به نبرد سیاتل اشاره شده است، مجموعه‌ای از اعتراضات ضدجهانی‌سازی بودند که در اطراف کنفرانس وزیران سازمان تجارت جهانی (WTO) در سال ۱۹۹۹ رخ دادند. در این کنفرانس، اعضای سازمان تجارت جهانی در تاریخ ۳۰ نوامبر ۱۹۹۹ در مرکز کنوانسیون و تجارت ایالت واشینگتن در شهر سیاتل، واشینگتن گرد هم آمدند. این کنفرانس قرار بود نقطه آغاز دور جدیدی از مذاکرات تجاری هزاره جدید باشد.

[۵]. مجمع اجتماعی جهانی (World Social Forum یا WSF) یک فضای بین‌المللی برای مذاکره، تبادل نظر و سازماندهی جنبش‌های اجتماعی، سیاسی و غیردولتی است که در پاسخ به جهانی‌سازی نوازادگرایانه و فرم اقتصادی جهانی (World Economic Forum یا WEF) شکل گرفته است. این فرم برای اولین بار در سال ۲۰۰۱ در شهر پورتو آگری در برزیل برگزار شد و به عنوان یک پلتفرم برای طرفداران عدالت اجتماعی، محیط زیست، حقوق بشر و مقابله با نابرابری‌های جهانی عمل می‌کند.

[۶]. کمربند زنگ‌زده (Rust Belt) به ناحیه‌ای از ایالات متحده آمریکا اشاره دارد که در گذشته مرکز صنعتی کشور بود، اما از اواسط قرن بیستم به دلیل تغییرات اقتصادی، صنعتی‌سازی و جهانی‌سازی، شاهد رکود اقتصادی، بیکاری و فروپاشی زیرساخت‌ها بوده است. این منطقه شامل ایالت‌های شمال شرقی و شمال مرکزی ایالات متحده است که سابقه قوی در تولید فولاد، خودروسازی و صنایع سنگین داشتند.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4Dk>



نیروی سوگواری: دادخواهی و اشباح اش

۲۵ مارس ۲۰۲۵

نوشته‌ی: علی ذکایی

به یاد مادرم که چشم‌های کودکی‌ام را با مقاومت آشنا کرد

زرتشت گفت: «چه بگویم؟ من یک شیخ‌ام؟»

«باری، او باید باید سایه‌ی من بوده باشد. لابد چیزی درباره‌ی آوار و سایه‌اش شنیده‌اید؟»

«باری پیش ازین باید عنان‌اش را داشته باشم، وگرنه رسوایم خواهد کرد.»

و زرتشت باز سری جنباند و به حیرت فرورفت، دوباره گفت:

«چرا شیخ فریاد زد: وقت است! وقت!»

«چرا آخر- وقت چیست؟»

نیچه، چنین گفت زرتشت

بارِ گران تاریخ بر دوش‌هایمان سنگینی می‌کند، بارِ خاطره، تصاویر کشته‌شدگان و از میان‌رفتگان؛ حالِ سوگواری و دادخواهی می‌توانند در تداوم نیروهایی که در جریان مقاومت و مبارزه هستند، قرار گیرند. ما در هنگام فاجعه می‌توانیم آفریننده‌ی چنین عواطفی باشیم که با دادخواهی این بارِ گران را از دوش‌هایمان برداریم و به دست‌هایمان بسپاریم، از این رو شاید بتوان خاطره، اندوه و خشم را به تخیل برای وضعیتی دیگر استحاله کنیم؛ دقیقاً نقطه‌ای که شاید بتوانیم «حال‌مایه‌ی» [۱] خشم را به آفرینش جهانی دگر بدل کنیم.

در متن «ژینا: موقعیت‌سازی، امتناع، سرایت‌بخشی»، سعی کردم با مفهوم‌پردازی این سه امر به قیام ژینا نگاه کنم. در آن‌جا اشاره‌ای کوتاه به شبِ گذشته و سوگواری کردم که چگونه سوگواری به خشم و قهر برای تغییر بدل می‌شود: «تقویم تحریر‌یافته‌ی مقاومتِ بدن‌های از میان‌رفته و سوراخ‌سوراخ شده، درون‌ماندگار با حسیتِ مشترکی است که مقاومت‌ها را تجمیع می‌کند: شب‌هایی که در کوردستان همگان در فضایی مشترک، با بدرقه‌ی شهیدانشان به قصد تسخیر مراکز حرکت می‌کردند؛ نام‌هایی چون نوید افکاری، نیکا، سارینا، کومار، مجیدرضا رهنورد، محسن شکاری و... نام‌هایی از تحریر تاریخ مقاومتی می‌شوند که آن‌ها زنده نگه داشته‌اند و در آن آتش دمیده‌اند. بدن‌های از میان‌رفته انبوهی از بدن‌ها را به میادین فرا می‌خوانند. آن هم نه همراه با قسمی از کینه و انتقال‌های فردی بلکه به جریان انداختن قهری مشترک برای پایان بخشیدن به کشتار بدن‌ها.»

حال، مدتی از قیام ژینا می‌گذرد، شاید برای بخشی از جامعه قیام پایان پذیرفته باشد، اما در کنار جامعه‌ای که فعالانه پی‌گیر سیاست است، داغ‌داران و دادخواهان با زنده نگه داشتن خاطرات دردناک و داغِ دادخواهی، قیامی بالقوه را در عواطف خود زنده نگه داشته‌اند، در این‌جا چنین نام‌هایی فراموش نشده‌اند، بلکه تا لحظه‌ای که خاطره‌ای باقی مانده و دادخواهی به دنبال کنش قهرآمیز است نام‌ها به قوت خود باقی مانده‌اند و در حال شهادت دادن برای تاریخ؛ دادخواه به دنبال آن است که شبِ آن را پدیدار سازد.

در این متن سعی می‌کنیم، به دنبال متن «ژینا: موقعیت‌سازی، امتناع، سرایت‌بخشی»، نیروی محرک سوگواری و دادخواهی در گفتمان سیاسی رادیکال ایران را برجسته سازیم و از طرفی دیگر، نیروی مردگان را به شکلی که شاید در ظاهر پارادوکسیکال باشد، جزئی از عناصر زیستی-سیاسی بدانیم. به همین دلیل، سوژه‌ی موردنظر تنها فرد کشته‌شده نیست؛ بلکه افرادی هستند که در جامعه ویران شده‌اند، خودکشی کرده‌اند، در فجایع کاری کشته شده‌اند و... آنان جزئی از همان نیروهایی قلمداد می‌شوند که حامل خاطرات و حال‌مایه‌ای سوگ‌آلود هستند که شاید میراث آن‌ها بدل به نیرویی برای تغییر شود.

سطحی‌ترین نگاه به زندگی تنها توجه کردن به «حال مایه‌ی» بدن‌هایی‌ست که هنوز در حال نفس کشیدن هستند؛ این نگاه به زندگی تنها سنجیدن «حال مایه‌ها» براساس حیات نباتی است. در واقع، تاثیرات را تنها در گستره‌ای محدود به نفس کشیدن مدنظر می‌آوریم، از این رو امکان‌های بسیاری را از کف می‌دهیم که خاطره، گذشته، سوگواری و دادخواهی به ما می‌دهند. در صورتی که یک خاطره، حتی بیش از یک واقعه، می‌تواند منجر به دگرگونی اوضاع شود. به همین دلیل مسئله‌ی سیاست، نه تنها به زندگی افراد دارای حیات نباتی مربوط می‌شود، بلکه از اساس با مردگان نیز سروکار دارد.

یادآوری یک خاطره، جمع شدن افراد در سالگرد مردگان یا بزرگداشت یک واقعه، می‌تواند کنش مشترکی علیه نظم فعلی را رقم زند. به همین علت، سرشکستگان، هنوز در حال انتقال «حال مایه»‌ای‌اند که ما زندگان بتوانیم شکل دیگری از وضعیت را متصور شویم. بنابراین، به همان صورت که خاطره‌ی مردگان هر لحظه می‌تواند «حال» یک فرد زنده را دگرگون کند، به همان صورت نیز می‌تواند به همراه یک خاطره‌ی جمعی در سیاست نیز شریک شود. دقیق‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین شکل موثر بازآفرینی این خاطره گشت‌وگذار اشباح و استحاله‌ی سوگواری به قهرآمیزی مشترک، در جنبش و گفتمان دادخواهی روی می‌دهد. از مادران آرژانتین، خاوران و تا مادران آبان و قیام ژینا این بازآفرینی و جنبش به قوت خود باقی مانده است؛ هربار به صورتی دگر این دادخواهان در کنار یک‌دیگر امرمشترکی را که خاطره‌ی فرد کشته شده همراه دارد، با خواست و مبارزه‌ی آن، بازآفرینی می‌کنند. اشباح سرگشته هربار زنده می‌شوند و در گشت‌وگذار هستند، به همین دلیل نیز حکومت‌ها، بارها هراس خود را از این اشباح در شکل‌های متفاوتی از سرکوب نشان داده‌اند. سرکوبی که نه تنها می‌خواهد زیست-سیاست خود را به مردگان تعمیم دهد و امان را از آنان بریاید، بلکه بار گران تاریخ و داغ دادخواهی را از دست مبارزان دادخواه برداشته و بر دوش آن‌ها بگذارد تا سنگینی‌شان تداومی باشد که نشان از فاجعه‌ای بی‌پایان دارد: فاجعه‌ای که پیشاپیش رخ داده و همواره قریب‌وقوع است. همان‌گونه که فاجعه‌ی سال ۶۷ رقم زنده‌ی هزاران دادخواه و نقش‌نگاره‌ای از زخم خونینی در تاریخ است؛ به همان‌گونه، هنوز در حال روی دادن است و هر نوع خشونت دولتی‌ای خواستار آن است تا هر لحظه آن فاجعه را در فاجعه/سرکوبی دیگر بازنمایی کند.

نمونه‌ی کشتار و گورهای مخفی خاوران، که هزاران مبارز را دسته‌جمعی زیرخاک کرد، و حال پس از آن، حتی لحظه‌ای نمی‌گذارند که حتی مردگان و کشته‌شدگان خاوران در امان باشند. به همین دلیل، حکومت از سوگواری مادران دادخواه در خاوران می‌هراسد، و به دنبال آن است که آن مکان/موقعیت به واسطه‌ی انواع شیاریبندی‌ها، سرکوب و به فراموشی سپرده شود. و البته که خاوران تمثیلی از یک تکنیک است که بارها و بارها بر کشته‌شدگان و خانواده‌های آن‌ها اعمال می‌شود. به همین دلیل زیست-قدرت حاکمان به مردگان نیز تعمیم یافته است. بنابراین، دولت همان‌گونه که برای ترتیب و حکم‌راندن بر انسان‌ها، نیاز به

انواع تکنیک و اعمال قدرت دارد، به همان‌گونه استراتژی/تکنیکی برای حکومت کردن بر مردگان نیز دارد؛ از سرکوب دادخواهان، دفن کردن مخفیانه‌ی اعدام‌شدگان، تلاش برای گم‌نام ماندن فرودستانی که زندگی‌شان هر دم در مگاک مرگ است و... والتر بنیامین یادآور شده بود که: «اگر فاشیسم پیروز شود، مردگان هم در امان نخواهند بود.»

در رمان «بازنویسی روایت شفق»، نویسنده قصه را با روایتی افراطی از واقعیتی بی‌پرده و عریان بازگو می‌کند؛ در بخشی از روایت، شفق از گریه‌ها و سوگواری‌شان برای اعدام‌شدگان می‌گوید: «من توی زندانی که گریه کردن برای اعدامی‌ها ممنوع بود رفتم زیر پتو و ساعت‌ها برای اردشیر گریستم. اردشیر کارگر، فقط ۲۴ سالش بود اما من امروز ۳۸ ساله‌ام؛ او مرگ را به خفت کشیدن ترجیح داد و من ماندم با وزنه‌ی سنگین حقارتی که بر شانه‌ی خود حمل می‌کنم. کی بود که می‌گفت شیرجه‌های نرفته گاهی کوفتگی‌های وحشتناکی از خود برجا می‌گذارند؟ اردشیر شیرجه زد و من ماندم و به شیرجه زدن او نگاه کردم.» [۲]

در وضعیتی که شکل‌های حکومت‌مندی دولت بر پایه‌ی تکنیک‌های «مرگ-سیاست» بنا شده است، هم می‌خواهد فراموشی را بر سوگواران حاکم کند و هم می‌خواهد قیام و شیخ کشته‌شدگان را به پستوی فراموشی بسپارد؛ هم‌چون روایتی که سردوزامی در کتابش آورده است: گریه نیز ممنوع می‌شود. به یک معنا سوگواری ممنوع می‌شود.

پس چنان‌چه، در اول متن گفته شد؛ زیست-سیاست و نسبت‌های «حال‌مایه‌ای»، تنها محدود به حیات نباتی نیست، بلکه به دنبال کشته‌شدگان و همین‌طور سوگواران آن‌ها نیز می‌آید. جریان سوگواری و بی‌امان ماندن مردگان همیشه برپاست؛ و با تداوم روندها تنها به تعداد بدن‌های کشته‌شده و مثله‌شده زیر شکنجه، سوژه‌هایی که از فرط ستم طبقاتی، جنسیتی و اقلیتی خودکشی می‌کنند و... افزوده می‌شود. این وضعیت که در حکومت مرگ-سیاست بنا شده است، به قول نیچه «آن‌جاست که خودکشی اندک اندک همگان "زندگی" نام گرفته است»؛ از این جهت مرگ تدریجی انسان، بستری شدن در تیمارستان، روان‌نژندی، پارانویاهای افسارگسیخته، آمار خودکشی‌هایی که از دست ما خارج شده است، همه درون همین منطق شکل گرفته است که دولت اندک‌اندک بر جامعه حاکم می‌کند. دادخواهی باید کارش را بر پایان دولت و منطق بت‌واره آن بگذارد.

به «حاله‌مایه‌ی» مردگان بر شکل یافتن «حال» و «کنش» مشترک زندگان اشاره شد؛ در واقع، مسئله شکلی از رستگاری گذشته در اکنون است که سوگوار و کشته‌شده هم‌زمان درون آینده حضور می‌یابند. به یک معنا شکلی از رویداد است که یک بدن مشترک تشکیل می‌دهد. در آیین‌های سوگواری به یک معنا این بدن شکل می‌یابد؛ و در خاطره‌ی سوگواری‌ای که نسبتی با کشته‌شدگان برقرار می‌کند نیز بدنی جدید شکل می‌یابد؛ به همین دلیل نسبت سوگوار، کشته‌شدگان و دولت، نسبتی است که گذشته، اکنون و آینده در آن منقبض و در عین حال گشوده می‌شود.

دوم

به خوبی می‌دانیم که دستگاه‌های قضایی، دستگاه حقوق بشر و... هیچ نسبتی با نیروی سوگواری ندارند که می‌خواهند جنبش دادخواهی علیه نظم حاکم را قوام ببخشند. بارها دیده‌ایم که چگونه صنعت حقوق بشر دادخواهی را هنجارمند می‌کند و خشم سوگوار را به بازی‌های قضایی که در نهایت دولت‌ها برنده آن هستند می‌کشانند. نگاه حقوق بشری به دادخواهی و سوگواری، حاصل دستگاه بازنمایی است که درون شکل‌های متنوعی از حکومت‌مندی تعیین یافته است؛ از این جهت تعریف سوگواری به قسمی میلی است که بر فقدان تکیه ندارد، بلکه بر شکلی از نیرو و امر شبح‌وار استوار است. به همین علت نسبت نیروی دادخواه و سوگوار با دستگاه قضایی که سوگ و دادخواهی را به انقیاد می‌کشانند و خود بازتعریف‌کننده‌ی آن است تفاوت دارد؛ و در نهایت چنین امری که درون دستگاه بازنمایی تعیین یافته، هیچ شکلی از تغییر و قهر در آن تخیل نمی‌شود. به همین علت صنعت حقوق بشر با سوگواری و دادخواهی فاصله‌ای بسیار دارد و در تخصصی جدی با یک‌دیگر قرار می‌گیرند.

عمدتاً صنعت حقوق بشر درون مختصات قدرت بر ساخته در وضعیت جهانی عمل می‌کند؛ برای مثال به کشتار چپ‌ها، کمونیست‌ها و مخالفان سیاسی در دهه‌ی ۱۳۶۰ (ایران) واکنش خاصی نشان نمی‌دهد، به این علت که فضای ضدچپ و ضدانقلابی نتولیبرالی، تنها شکل خاصی از حقوق بشر را بازنمایی کرده است و در این چهارچوب بسیاری از گروه‌ها، جمعیت‌ها و طبقات خارج از این بازنمایی قرار می‌گیرند و دیگر قرار نیست برای این‌ها داد حقوق بشر سر داده شود.

مثال دیگر آشویتس است که در وضعیت جنگ سرد، مدام انکار می‌شود یا حاشیه‌ای تلقی می‌شود، تا جایی که در مه ۱۹۶۸ جوانان آلمانی با مبارزه علیه چنین دستگاه بازنمایی، سعی در برجسته کردن این کشتار و مطرح کردن آن در سطح جهانی دارند. حال به این مسئله توجه کنید که چگونه دستگاه حاکم حقوق بشر، در قرن بیست و یکم و در میان نزاع فلسطینیان و اسرائیلی‌ها، در حالی که اسرائیلی‌ها در حال نسل‌کشی فلسطینی‌ها هستند، یهودیان را به ابژه‌ی منفعل قربانی بدل می‌کند و با مشارکت قدرت‌های جهانی هر شکلی از کشتار فلسطینی‌ها را مشروعیت می‌بخشد.

حال امر شبح‌وار می‌تواند در شکلی از ماخولیا هم‌چون مقاومت و آفرینش ظاهر شود. حقوق بشر، پس از قربانی کردن سوژه، آن را به یک قربانی تام بدون کنش تقلیل می‌دهد، پس از آن یک نام خاص را می‌سازد که غیرقابل سرایت باشد، یعنی یک نام، یک اسم خاص کاملاً تعیین یافته. یک نام که دیگر قرار نیست نام نباشد و قرار نیست تبدیل به جنبش شود و حقوق بشر نمی‌خواهد دادخواهی به سرایت و بازتولید جنبش‌های دادخواهی در سطحی متکثر و جهانی منجر شود و امکان ترجمه پیدا کند. سوگواری مشترک بر امر گشوده تکیه دارد که گذشته را ترجمه می‌کند و سرایت می‌بخشد، اما حقوق بشر با به انقیاد درآوردن کاری می‌کند که امر گشوده را به سوژه‌ای منقاد بدل می‌سازد. پس از آن، به نوعی تنها یادآوری می‌کند،

و یادآوری‌اش نیز بر نام خاص استوار می‌شود. نامی که تا ابد قرار است در محکمه‌ی اخلاقیات حبس بماند و نام‌های دیگر و هزاران گور گمشده و بدن‌های سوراخ‌سوراخ شده را به حواشی تاریخ براند.

اگر دادخواهی باز یافتن تاریخ، یادآوری گذشته برای تصرف آینده است، حقوق بشر تنها با یک نام خاص کل تاریخ را تحت سیطره‌ی آن در می‌آورد. چهره‌ی وقیح‌اش در فرایندی است که طی می‌کند: تاریخ فاتحان دلالت بر دولت و به حاشیه‌راندن دادخواهی رادیکال برای استوار ساختن نام خاص می‌کند.

در صورتی که سوگواری یا حتی ماخولیا می‌تواند به روی توان جمعی و مقاومت گشوده شود، دادخواهی سرایت‌بخش همواره به دنبال روایتی کثیر و مشترک از کشتار و ستم است، روایتگر نیز غایب است؛ مشخص نیست که راوی کیست، راوی ترکیب‌کننده‌ی سرایت‌بخش است که همه‌گان می‌توانند در آن مشارکت کنند.

از این رو، حقوق بشر یا تعین به یک نام خاص بازنمایی فاجعه است؛ دستگاه بازنمایی می‌خواهد از حلول فاجعه در بدن جمعی گشوده جلوگیری کند، نمی‌خواهد فاجعه در بدن جمعی سخن بگوید و سکوت سوگوارانه در درون فاجعه را بشکند. دستگاه بازنمایی، یا تقلیل کشته‌شدگان و ستم‌دیدگان به قربانی، احیاء یک گذشته در اکنون است که گذشته را در تاریخ تقویمی آن حبس می‌کند.

آن‌گونه که دریدا می‌گفت: «آن‌چه رویایش را در سر می‌پرورانم، نه فقط روایتی از گذشته، که برایم دسترس‌ناپذیر است، بلکه روایتی است معطوف به آینده، روایتی که آینده را رقم می‌زند.» [۳]

دادخواهی رادیکال که توان بیان تکه‌پاره‌های فاجعه را داراست، شکل‌های کثیری از روایت را به دنبال دارد؛ روایت با نام‌نگاری ضدیت می‌ورزد، نام‌نگاری که یک اسم خاص را تعین می‌بخشد. روایت مبتنی بر غیاب راوی، همواره سیاست - زیست مردگان را توان می‌بخشد و سکوت فاجعه را به شکلی از روایت فاجعه بیان‌پذیر می‌کند. در این جا قرار نیست، یک دستگاه بازنمایی نام سوژه را به قربانی تقلیل دهد، بلکه آن کس که کشته شده یا مرده خود توان روایت را افزایش می‌دهد، او خود صدای باقیمانده‌ای است که آینده را در اکنون رستگار می‌کند، با این که حیات نباتی‌اش در گذشته پایان یافته است.

شاید به نظر چنین هستی‌ای که بر غیاب استوار است، نشان از تجزیه در تداوم هستی‌شناختی سیاسی داشته باشد. اما اگر مسئله را در صدایی جست‌وجو کنیم که در اکنون تداوم دارد و توان تولید «حال مایه» را داراست، دیگر هستی‌شناسی ما بر غیاب تکیه ندارد، یا حتی دیگر تجزیه‌ی هستی‌شناختی در کار نیست، از این رو دادخواهی جمعی یا نسبت برقرارشده‌ی فرد از دست‌رفته یا کشته‌شده، در حال ترکیب شدن با یک بدن جمعی جدید است؛ به همین علت سرایت عواطف جریان می‌یابد. و برعکس تعین تام در دستگاه

حقوق بشر، در این جا سوگواری امری را گشوده نگه داشته که می‌تواند با دادخواهی، سازمان‌دهی و سرایت ترکیب شود.

اگر نتوانیم در وقوع فاجعه، یا پس از روی دادن آن، گذشته‌ای را که همواره هم‌چون شبخ یا هم‌چون زخم حاضر است، در اکنون ترجمه کنیم و یا بالقوگی آن را در حال از دست دهیم، سودای احیای گذشته برای التیام دادخواهی بر ما غلبه خواهد کرد و تکه‌پاره‌های پسفاجعه را در انواع و شکل‌های این‌همانی‌ها بازنمایی خواهد کرد تا فاجعه فراموش شود؛ یا این که دستگاه‌های بازنمایی فاجعه را درون یک روایت کلی بازنمایی می‌کنند و آن را چون تقویمی خاک گرفته به گوشه‌ی تاریخ می‌گذارند و گاهی مثلاً بازتولید فیگور مقتدر را برای انتقام یا استوارساختن یک هویت تام علم می‌کنند تا فاجعه و تکه‌پارگی‌هایی که به هیچ‌وجه یک‌دست نمی‌شوند پنهان کنند. از این رو می‌توان گفت قدرت برساخته به دنبال به فراموشی سپردن فاجعه و روایت‌های پس از آن است، و به یک معنا می‌خواهد از تکه‌پاره‌های تاریخ فاجعه‌زدایی کند و تاریخ را به روایتی تک‌خطی در بیاورد، در صورتی که فاجعه روایت‌ناپذیر است. به همین علت دادخواهان و سوگواران تنها با در دست گرفتن تکه‌پاره‌ها و روایت‌های کثیر است که نه تنها فاجعه را فراموش نمی‌کنند و بلکه شاید به قول بلانشو، می‌گذارند فاجعه درون آن‌ها سخن بگوید. [۴]

به همین دلیل است که دادخواهی، سوگواری و فاجعه در منظومه‌ای از تکه‌پارگی‌ها قرار می‌گیرد. از این جهت تلاش برای «بیان» این حافظه و روایت این تکه‌پارگی‌ها می‌تواند هم ضدبازنمایی (مثال حقوق بشر) باشد و هم شاید شکل‌های سازمان‌دهی دادخواهانه را ایجاد کند. اما مسئله این جاست که برای این امر، باید از درون ویرانه‌ها خاطره را بازجست، زمان ناساز را برای روایت تکه‌پاره‌ها ادراک کرد؛ امری به غایت دشوار که شکل‌های متنوع سرکوب و قدرت‌کرداری را علیه‌اش ساخته‌اند و ویرانی حافظه را بازتولید می‌کنند، به بیان دیگر از سرایت امکان دادخواهی جمعی و سوگواری رادیکال جلوگیری می‌کنند.

شاید به همین دلیل بود که آلن رنه، پس از فیلم «هیروشیما عشق من»، فیلم «سال گذشته در مارین باد» را ساخت؛ به نظر می‌آید باید این فیلم را در کنار «هیروشیما عشق من» و مستند «شب و مه» قرار دهیم، و تلاش آلن رنه را به نوعی دست و پا زدن برای بیان ویرانی حافظه و بازجستن آن فهم کنیم، انگار که آلن رنه تلاش خود را برای بیان فاجعه‌های روی داده یعنی حمله اتمی به هیروشیما و آشوبیتش شکست‌خورده می‌داند و در «سال گذشته در مارین باد» این تلاش را از سر می‌گیرد، تا با مرکزیت قرار دادن «ویرانی حافظه»، نه تنها بتواند فاجعه را به شکل دیگری بیان کند، بلکه امکان بیان خود فاجعه را بدهد و تا خود فاجعه، راوی روی دادن فاجعه و همواره قریب‌الوقوع بودن خود باشد. از این جهت باید گفت آلن رنه به این امر آگاه است که نمی‌توان تمامیت آن تنظیم‌های نژادی و نسل‌کشی و فاجعه اتمی را فراچنگ آورد و آن را حفظ کرد، از این رو با خود امر حفظ‌کردن و حافظه در نسبت با فاجعه درگیر می‌شود. بنابراین ما نمی‌توانیم گذشته و خاطره را به صورت این‌همان به یاد بیاوریم و حافظ آن باشیم، به همین

دلیل با تکه‌پاره‌ها سروکار داریم، یا آن‌چه دریدا آن را خاکستر می‌نامد. این درست است، اما نمی‌توانیم از حضور «حال‌مایه»ی آن درون اکنون صرف‌نظر کنیم. این تکه‌پاره‌ها و خاطره و «حال‌مایه»ی گذشته و زمان از دست رفته در اکنون حضور دارند، از روی دادن آن مستلزم گشودگی آن به آینده است. این امری که به عنوان مثال در دادخواهی و یا یک قیام روی می‌دهد. به عنوان نمونه: «روز و شب‌هایی که به قیام ژینا نیرو بخشیدند، خاطرات را با سیاست معنا می‌کردند و خروش و جنبش را منسجم می‌کردند، به تقویم و یادآوری‌هایی گره خورده بود که حسیت جمعی همه‌ی ما را به کار می‌گرفت. همه‌ی کسانی که به خیابان‌ها می‌رفتند و فضایی مشترک با مبارزه‌شان را رقم می‌زدند با میل به زندگی، خود را برای مرگ آماده می‌کردند و به اطرافیان هشدار سوگواری می‌دادند. اما این نوع از سوگواری و خاطراتی که نیروبخش جنبش‌های ما می‌شوند فضاهاى نظامی- پلیسی را تهدید می‌کنند. نظامی که سازوکارش را بر تولید هراس، فرار، ترس و افسردگی گذاشته است، به عقب می‌رانند و تقویم سوگواری‌ها را به قدرت مشترک ارجاع می‌دهند...»

از این رو، بخش رادیکال و نیروبخش قیام ژینا، از درون در شکلی از دادخواهی ایجاد شد که شکل‌های حقوقی/نظام‌مند آن را بازنمایی نمی‌کرد؛ به یک معنا یک چندگانگی پر پیچ‌وخم از شدن‌هایی روی داد که نمی‌توان آن‌ها را به صورت همگن یک‌جا گرد آورد؛ بلکه باید آن‌ها را به صورت نمودار و نقشه‌ای کثیر مدنظر آورد که مبارزات در چند جبهه را تقویت می‌کرد؛ برای مثال جمعه‌های زاهدان که پس از کشتار جمعه‌ی خونین به صورت متوالی در یک سال مردم بلوچستان را به قیام فرامی‌خواند. بیراه نخواهد بود اگر بگوییم که قیام در کردستان در تعیینی تاریخی با جنگ‌های دولت مرکزی در کردستان و شبه‌نسل‌کشی کردها در ۱۳۵۸ قرار دارد.

سوگواری تاریخی و دادخواهی رادیکال به قسمی محسوس ساختن تاریخ مغلوبان است که شاید بتوانیم با آن شهادی بر کشتارهای دسته‌جمعی، اعدام‌ها، خودکشی‌های متوالی، خودسوزی کارگران و فرودستان، ناموس‌کشی‌ها و... باشیم. و به خوبی می‌دانیم که خشونت دولت - سرمایه تنها متکی بر پلیس و ارتش نیست و در تمام سطوح زندگی گسترش پیدا کرده است و به خوبی به یاد می‌آوریم که اگر ما خاطره‌ی مقاومت، کشتار و ستم را از یاد ببریم، دستگاه‌های حقوقی، دولت‌های آینده و تمام سازوکار حقوق بشر به فراموشی این خاطرات و از میان بردن سوگ دادخواهان مدد می‌رساند؛ پس به همین دلیل زنده نگه داشتن خاطره امری است که بر دوش مبارزان است که عواطف مشترک را با یک‌دیگر زنده نگه می‌دارند.

یادداشت‌ها

[۱]. affect این واژه در فارسی به «حال‌مایه» ترجمه شده است؛ «حال‌مایه» یکی از اساسی‌ترین مفاهیم فلسفه‌ی اسپینوزاست که در کتاب ژرف و درخشان **اخلاق** بسط و گسترش یافته است. «حال‌مایه» شرط اصلی عمل کردن و شدن در هستی است. به یک معنا حال‌مایه دگرگونی مداوم از یک حال به یک حال دیگر است که توان و نیرو داشتن موجودات را قوام می‌بخشد؛ در واقع حال‌مایه نیرو و شرطی مابین «حال» است. ما برای تشکیل یک حال یا به دست آوردن توان برای شدن به حال‌مایه نیاز داریم. به همین دلیل می‌توان گفت حال‌مایه هم‌چون سکوی پرتاب است. دلوز در درس‌گفتارهای خود درباره‌ی اسپینوزا حال‌مایه را گذار از یک وضعیت به وضعیت دیگر می‌نامد، از این جهت انقباض، کاهش و افزایش توان، تاثیرگذاری و تاثیرپذیری، کنش‌گری و کنش‌پذیری، از حال‌مایه‌ها تشکیل شده‌اند. به همین دلیل در متن بالا گفته‌ام که مردگان تولیدکننده‌ی قسمی حال‌مایه هستند که ما را از یک وضعیت به وضعیت دیگر می‌برند و حال را دگرگون می‌کنند. می‌توانند توان ما را کاهش یا افزایش دهند.

برای فهم بهتر این مفهوم می‌توانید به کتاب **جهان اسپینوزا** درس‌گفتارهای دلوز درباره‌ی اسپینوزا رجوع کنید: **جهان اسپینوزا**، ژیل دلوز، ترجمه‌ی حامد موحدی، نشر نی.

[۲]. این نقل قول از کتاب **بازنویسی روایت شفقی** نوشته اکبر سردوزامی آورده شده است.

[۳]. **فلسفه‌ی دریدا**، مارک دولی، پیام کاوانا، ترجمه‌ی نادر خسروی، نشر نی.

[۴]. این مواجهه با روایت و روایت‌گری را از نوشته‌ها و شعرهای ادموند ژابس گرفته‌ام که غیاب روای و تکه‌پارگی روایت را در مرکز کار خود قرار می‌دهد. برای مثال به شعرهای زیر: «روشنایی غیبت آن‌ها است که تو می‌خوانی» یا این شعر «من سرافی غایب، زاده شده‌ام که کتاب‌ها بنویسم» یا این شعر «من غایبم زیرا که راوی‌ام، تنها روایت است که واقعی‌ست» برای خواندن شعرهای ادموند ژابس و فارسی آن‌ها به ترجمه‌ی عالی محمود مسعودی در وبلاگش رجوع کنید.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4DP>



نقد در قرن بیست و یکم هم‌چنان اقتصاد سیاسی، و مجدداً دین

۲۶ فوریه ۲۰۲۵

نوشته‌ی: اتین بالیبار

ترجمه‌ی: احمدرضا میرناصری

بار دیگر گردِ هم آمده‌ایم تا به پرسش «نقد» بپردازیم [۱]؛ و این کار را فقط از پی کانت، مارکس، نیچه و اخلافشان انجام نمی‌دهیم بلکه نوآوری‌های مکتب فرانکفورت (که با تاخیر در فرانسه مورد توجه جدی قرار گرفت) را نیز در دسترس داریم، و نیز نقد بنیان‌های روان‌شناسی (با وام‌گرفتن از عنوان کتاب ژرژ پولیتسر)، نقدی که هر چند با برخی جرح و تعدیل‌ها و تغییر جهت‌هایی همراه بوده، در سراسر سنت معرفت‌شناختی فرانسه چه در «مرحله‌ی ساختارگرایانه» و چه پس از آن امتداد یافته. [۲] گفتن ندارد که ماجرا را از چشم‌اندازی بی‌زمان یا انتزاعی واری نمی‌کنیم، بلکه خودمان درون بزنگاهی (conjuncture) هستیم که سعی در فهمیدنش داریم. گرایش‌ها و محل‌های منازعه این بزنگاه چیست؟

چه بدیل‌هایی ارائه می‌کند؟ بر آنیم تا در متن همین موقعیتی که در آن قرار داریم، مشخصه‌های همین بزنگاه — **علائم همین دوران** — را واریسی کنیم تا معنا و عرصه‌های نقد را از نو تقریر و فرمول‌بندی و احیاناً از نو پی‌ریزی کنیم. ما، «مدرن‌هایی» که سر‌موضوع مدرن‌مان ایستاده‌ایم، باور داریم که نقد هم‌چنان شاخص‌ترین ژست و حرکت فلسفه است و بیش از قبل در پی درک این موضوع هستیم که وضعیت کنونی چگونه باید خودِ نقد را دگرگون کند، نقد به معنای واکاوی «آن‌چه هستیم»، چنان‌که فوکو می‌گفت. چنین تلقی‌ای از نقد به‌واقع به این معناست که با واکاوی ببینیم در مسیر صیوروت و تبدیل شدن به چه چیز قرار داریم، واکاوی‌ای که از پیش نمی‌توان نتیجه‌ی نهایی‌اش را تعیین کرد. از ره‌گذر یک حرکت اساساً دوری باید نقد را از نو قالب‌ریزی کنیم تا بتوانیم تشخیصی از اکنون ارائه دهیم. اما تعیین افق و جهت این قالب‌ریزی مجدد فقط با دنبال کردن مسیرهایی میسر و ممکن است که برگرفته از تشخیص از پیش موجود و پیش‌فرض گرفته اکنون است — اگر نگوئیم برگرفته از پیش‌داوری در تصدیق این تشخیص.

بحران و نقد

در تکمیل این نکات کلی عنوان مشهور کتاب راینهولد کوزلک در ۱۹۵۹ را با عنوان **بحران و نقد** وام می‌گیرم (که به نحو نامناسبی در ترجمه فرانسوی به **حکومت نقد** (*Le Règne de la critique*) برگردانده شده است). از مضامین مطرح در کتاب که بگذریم (که خواندنش برای هر بحثی در خصوص خاستگاه‌های برنامه‌ی روشن‌گری واجب است)، عنوان کتاب کوزلک بر پایه‌ی این ایده است که نقد ذاتاً با بحران، یا، از ره‌گذر نشانه‌های معینی، با تجلی‌های یک زمانه به‌مثابه‌ی زمانه‌ی بحران مرتبط است. بحران باعث می‌شود تضادها مشهود شوند و بدین‌سان ساختار درونی جهان (به‌ویژه جهان سیاسی، جهان اجتماعی) را، که باید موضوع نقد قرار گیرد، در معرض دید می‌آورد. یا برعکس: بحران نقد را **فرامی‌خواند** تا ابزار و عناصر فهم‌پذیری را ایجاد کند و بدین‌سان واکاوی و تصمیم‌گیری میسر شود. و اتفاقاً در همین لحظه و در همین مکان انبوه نشانه‌های بحران و تفسیرهای مربوط به سرشت آن احاطه‌مان کرده‌اند، تفسیرهایی که از شیوه‌های نام‌گذاری آن آغاز می‌شوند. شاید به همین دلیل باید مراقب و محتاط باشیم، زیرا جفت هم‌بسته‌ی بحران — نقد بیش از حد روان کار می‌کند. اما چگونه می‌توان از آن گریخت؟

مایلم دو نکته را درباره‌ی این مطلب مطرح کنم. اول اینکه، جفت بحران — نقد از آغاز قرن نوزدهم تا به امروز برنامه‌ی علوم اجتماعی را تعیین کرده است. به‌طور کلی‌تر، برنامه‌ی «فلسفه‌های اجتماعی» (که مارکسیسم نیز در زمره‌ی آنهاست) را تعیین کرده است، فلسفه‌هایی که دنبال تعریف هدف‌ها و کارکردهای عملی این علوم بوده‌اند، زیرا نقد، از یک‌سو، در نمود پدیده‌هایی از قبیل تعارض و کشمکش، تضاد، بیگانگی، ناهنجاری و آسیب و مرض ریشه دارد (همه‌ی این‌ها وجه وارون یا سرکوب‌شده‌ی نظم

روابط اجتماعی را تشکیل می‌دهند و از این‌رو، حاوی حقیقت پنهان آن نظم هستند؛ و از سوی دیگر در نمود پدیده‌های اختلال و وقفه (موقت یا دائمی) در نظم‌بخشی یا بازتولید آن روابط ریشه دارد، پدیده‌هایی که ترکیب پیشامد و ضرورت را — در یک کلام، تاریخت — که «جوامع» و «صورت‌بندی‌های اجتماعی» بر آن استوارند، انتقال می‌دهند. مزیتی که ایده‌ی انقلاب دارد، از همین جا می‌آید، ولو به شکل انقلاب ناتمام یا انقلاب سرکوب‌شده. [۳] این دیالکتیک را می‌توان با استفاده از اصطلاح تضاد (آنتی‌تز) صورت‌بندی‌ها و وهله‌های ارگانیک با صورت‌بندی‌ها و وهله‌های انتقادبرانگیز (یعنی وهله‌های بحرانی) بیان کرد. تصور غالب — که پیروان سن سیمون در ابتدای قرن نوزدهم آن را بسط دادند و گرامشی در اواسط قرن بیستم آن را بازکشف کرد — این صورت‌بندی‌ها و وهله‌های مذکور متناوباً جای‌گزین یک‌دیگر می‌شوند، هر چند می‌توان آن‌ها را «مقاطعی» (instances) که نیمه‌هم‌پوشان، هم‌چون فلس‌ها، روی هم چیده شده‌اند (imbricated) که گاه مقطع بحران تفوق و چیرگی نسبی دارد و گاه مقطع و وهله‌ی ارگانیک. [۴] فکری که پشت این تصور است این است که نقد، به عنوان شیوه‌ی اندیشه‌ای که از پدیده‌های بحرانی و نقدبرانگیز برانگیخته می‌شود، اگر می‌خواهد پدیده‌ها را روشن سازد یا دگرگون‌شان کند، باید نهایتاً به خود این پدیده‌ها بازگشت کند.

نکته‌ی دیگری را هم باید خاطر نشان کنم. این احساس که ما، این جا و اکنون، در اروپا یا سایر نقاط جهان، تا زانو در «فاز بحرانی و قابل نقد»، یعنی در فازی که پاتولوژی‌های (= عوارض و آسیب‌های) زندگی اجتماعی، پاتولوژی‌های نحوه‌ی توسعه اقتصادی و پاتولوژی‌های هویت‌های جمعی همگی بیرون می‌زنند و رو می‌آیند، فرو رفته‌ایم، احساسی فراگیر در همه جا است و موضوع مطالعه و بررسی پر تب و تاب جامعه‌شناسان، روان‌شناسان، مفسران سیاسی است. اما در تعیین چندعاملی احکامی از این دست، رگه‌ی مضامین مربوط به محشر کبرا (eschatological) بیش از پیش دارای عاملیتی برجسته و تعیین‌کننده می‌شود. این را به‌ویژه حین اصرار بر انگاره‌ی «جهان» می‌بینیم که در توضیح منشا و مقر بحران به جهانی‌سازی ارجاع داده می‌شود، ولی بررسی جهان اجتماعی در تمامیت تعیین‌ها و ابعاد گسترده‌اش با عبور دادنش از فیلتر بسترهایی صورت می‌گیرد که تداعی‌های برآمده از آن را غربال‌گری می‌کنند و تحت عناوینی از جمله «نظام جهانی» (به تعبیر امانوئل والرشتاین) و «تمدن» (به تعبیر ژان لوک نانسی) ثبت می‌کنند. [۵] آن‌چه در بحران است خود «جهان در ابعاد جهانی» (یا در ابعاد سیاره‌ای) است. گره زدن بحران و جهان به یک‌دیگر مسئله‌ای را پدید می‌آورد که جریان فرمول‌بندی وظایف و هدف‌های ما در کار نقادی را سراپا تحت تاثیر قرار می‌دهد و آن را به ترازوی جدید می‌کشانند. دیگر به‌هیچ‌وجه معلوم و مسلم نیست که [چارچوب تئوریک مبتنی بر] آنتی‌تز — از قبیل آنتی‌تز (تضاد) امر ارگانیک با امر بحرانی و نقدبرانگیز، امر نرمال (عادی و بهنجار) با امر پاتولوژیک (ناهنجار و دچار عارضه)، امر به قاعده با وضعیت

استثنایی، قوام گرفتن و تاسیس با انحلال — بتواند به عنوان ابزاری [تئوریک] برای تفحص و تحقیق در زمینه‌ی «بحران جهانی» یا — با تعریض به تعبیر مارکس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی* — «تمامیت تکامل یافته» هم‌چنان کاربرد داشته باشد. اصلاً چه بسا باید [انگاره‌ی] آنتی‌تز دو مرحله و دو فاز با یک‌دیگر را مورد تامل و بازاندیشی نقادانه یا، اگر خوش‌تر دارید بگوییم، مورد واسازی قرار داد، انگاره‌ای که چون نیک بنگریم باعث و بانی ایده و انگاره‌ی **جامعه یا رابطه‌ی اجتماعی** است. آنچه زیر پای نقادی را خالی و آنرا بی‌قلمرو می‌کند خود همین انگاره‌ی آنتی‌تز است، که نقادی را محروم می‌کند از این امکان که خود را در موضع نگرستن از چشم‌انداز نرمال و عادی و بهنجار برنهد (تا استثناها و پاتولوژی‌ها را شناسایی کند)، یا با نگرستن از چشم‌انداز ناظر به وجه‌های پاتولوژیک بتواند ارزش هنجارها و نیز درجه‌ی سازمان‌یافتگی ارگانیک فرم‌های اجتماعی را مورد بحث قرار دهد. لذا برخورداری نقد از وجاهت و مقبولیت و جهت‌یابی افق‌مند ناشی از فلان آنتی‌تز بنیادین نخواهد بود، بلکه ناشی از صرف به اجرا در آمدن نقادی خواهد بود و بس، و ناشی از این که چگونه از خود انتقاد می‌کند. همین جاست که چالش پیش پای نقد قرار می‌گیرد.

با همه‌ی این حرف‌ها اما قصد دارم امروز هم‌چنان به آن شاکله‌ی فکری قدیمی بپردازم و طوری فرمول‌بندیش کنم که شاید دغدغه‌های خیلی از ما شرکت‌کنندگان در این سمینار را منعکس کند. به نظر من این همه فراخوان به از سرگیری و حتا جابه‌جایی محل نقادی از این واقعیت بر می‌خیزد که بحران اصلاً خود **امکان سیاست** را در جای جای جهان تحت تاثیر قرار می‌دهد؛ سیاست به عنوان فعالیت دست‌جمعی و لذا به عنوان فرم ممتاز مفصل‌بندی میان نهادها و نحوه‌های تبدیل شدن به سوژه. به یمن همین شیوه‌های سوژه شدن است که اجتماعات انسانی قادر می‌شوند خود را به صورت عاملان تاریخ‌شان بازنمایند. برای نامیدن این فرم خودآگاهی چند عنوان ساخته و پرداخته شده و عمومیتی جهان‌شمول پیدا کرده، دست‌کم از سوی غربی‌ها: مهم‌ترین این نام‌ها **شهروندی** است، خواه تحت امتیاز دولت-ملت، و خواه به شکل‌های گوناگون اعتراض‌پیوسته به دولت-ملت. شهروندی، در شرایطی که عرصه بر آن تنگ شده و به ناتوانی افتاده، ارزش و اعتبارش را از دست داده و از معنا تهی شده است، چنان که مقولاتی از قبیل کشمکش، نمایندگی، فعالیت پیکارگرانه و هم‌چنین مشارکت در امور همگانی و عمومی که پیوند تنگاتنگ با آن دارند نیز به همین سرنوشت دچار شده‌اند. این مشکل به‌ویژه در این واقعیت که نهادهای دموکراتیک دچار زوال و تهی از محتوا شده‌اند بروز حاد پیدا می‌کند، آن هم درست در آن بخش از جهان که در مقام نهادهایی واجد ارزش مسلط قد برافراشته بودند، و در عین حال در دیگر بخش‌های جهان غیاب‌شان هم‌چنان توی چشم می‌زند و در بهترین حالت وصله‌ای وارداتی و تصنعی فرنگی به نظر می‌رسند و در

بدترین حالت به‌عنوان صورت مبدل و نقاب‌پوش سلطه و از خود بیگانگی در واگذاری [استقلال و اختیار] خود به غیر. [۶]

البته خوش‌بختانه گزاره‌ی مزبور استثنائاتی هم دارد. اما دوام نهادهای دموکراتیک و سازگاری دوطرفه میان آنها و جامعه هنوز باید اثبات شود. یک فرضیه — در راستای نوعی منطق مارکسیستی و اما برخلاف برخی پیش‌فرض‌های آن در باب فلسفه تاریخ — این است که ما **تازه در حال حاضر** به مرحله‌ی **جامعه‌ی سرمایه‌داری** وارد شده‌ایم، و مثل همیشه فقط وقتی متوجه ماجرا می‌شویم که دیر شده است، چه بسا خیلی دیر. یا شاید به گوش‌تان خوش‌تر بیاید که بگویم که تازه الان بالاخره وارد مرحله‌ی سرمایه‌داری «نابی» شده‌ایم که دیگر مجبور نیست با نیروهای اجتماعی ناهم‌گون و نامتجانس دائماً سر و کله بزند تا بلکه در خود ادغام و جذبشان کند، یا با سرکوب‌شان آنها را عقب براند، یا به یک جور مصالحه با آنها مبادرت کند. سرمایه‌داری «ناب»، فارغ‌البال و آزاد از این دغدغه‌ها، تنها با پیامدها و اثرات منطق انباشت‌گرانه‌اش و با امور و چیزهای ضروری برای بازتولیدش سر و کار دارد. [۷]

شاید بتوان گفت که — صرف نظر از آنچه مارکس فکر می‌کرد — فرم‌های مدرن سیاست خصلت‌نماها و مشخصه‌های مرحله‌ی **گذار به سرمایه‌داری** اند و نه وضع مستقر سرمایه‌داری؛ به‌خصوص فرم‌های «سیاست بزرگ» که محل منازعه‌شان را در تضاد (آنتی‌تز) و ترکیب‌های گوناگون در رابطه با ملت (و از این‌رو دولت و ملحقاتش از جمله قانون و سوژه‌های حقوقی و **لائسیسم** و آموزش و جنگ) قرار داده‌اند؛ و همین‌طور در رابطه با طبقه و اختلاف‌های طبقاتی (و ملحقاتش از جمله نابرابری‌های اجتماعی و سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و نیز اصلاحات و انقلاب). با این فرض که آغازگاه‌های گذار به سرمایه‌داری را مرکانتیلیسم، مانوفاکتور، «کشف» جهان برای استعمارشان، پرولتر شدن دهقانان و ظهور حکومت‌های مشروطه، که [حق اعمال] خشونت مشروع و قوه‌ی قضائیه را در انحصار خود دارند، بدانیم، این گذار مسلماً بسیار طول کشیده و تازه حالا می‌فهمیم که چهار قرن آزرگار زمان لازم داشته تا سیر حرکتش را طی کند. راینهارد کوزلک وقایع دوره‌ی مذکور را به‌عنوان خاستگاه تاریخی مفصل‌بندی بحران و نقد به یک‌دیگر قرار می‌دهد. اما «مقصد و سرانجام» این فرآیند دقیقاً کجاست؟ تعیین‌هایش چیست و مشخصاً با این فرآیند **چه چیزی پا به عرصه‌ی وجود می‌گذارد و مسلط می‌شود** (سلطه به معنای مارکسی کلمه، در عباراتی چون «طبقه‌ی مسلط» (herrschende Klasse) و «ایدئولوژی مسلط» (herrschende Ideologie))؟ این پرسش‌ها همان قدر که جنبه و اهمیت شناختی دارند جنبه‌ی سیاسی نیز دارند و در زمره‌ی فوری‌ترین مشغله‌هایی هستند که پیش‌روی ما در کوشش‌مان برای احیا و نوسازی یا شالوده‌ریزی مجدد نقد قرار دارند. [۸]

اقتصاد و الاهیات: تلاقیگاه زور (خشونت)

بحث را یک گام جلوتر ببریم. حرف من این است که خصلت‌نما و مشخصه‌ی بحران در ابعاد جهانی‌اش — بحرانی که توأمآ منطقه‌ای و جهانی است و در گفتار و ذهن ما عاری از رنگ و بوی فرجام‌شناسانه (معطوف به آخرالزمان) (eschatological) نیست — این است که دو «پدیده» که در نگاه اول ناهم‌گون و از دو قماش متفاوت به نظر می‌رسند، در هم تداخل و نشت کرده‌اند و با این‌همه می‌توان آن دو را در یک شاکله‌ی شبه‌تحلیلی یا با ظاهر کاذب تحلیلی به یک‌دیگر مربوط ساخت. پدیده‌ی نخست عبارت است از **ظهور اقتصاد قهر و زور تعمیم‌یافته** که مرزها را در می‌نوردد و جنگ‌های محلی را با شکل‌های دیگر خشونت به‌فناهنده ترکیب می‌کند، یعنی با خشونت حذف‌کننده که مستلزم مرگ به معنای دقیق کلمه نیست، هر چند که موارد متعدد مرگ نیز در آن و به وجه‌های مختلف اتفاق می‌افتد. [۹] از جمله مصادیق این خشونت حذفی طرد و بیرون‌راندن است، یا با وام‌گرفتن از تعبیری که ساسکیا ساسن اخیراً به کار برد و گستره و نفوذ چشمگیری دارد، می‌توان از وادار کردن افراد و گروه‌ها به ترک محل زندگی و رانده شدن از مکان‌شان، در هر کجای جهان، سخن گفت. [۱۰] شکی نیست که خشونت از دیرباز وجود داشته و هزار شکل و هزار علت دارد و یکی از خصایل و سرشت‌نماهای آدمیزاد، از حیث انسان‌شناختی، است. اما خشونتی که از قرار معلوم قادر است همه‌ی مرزها را در بنوردد و در واقع از خود مرزها به‌عنوان وسیله و دستاویز اعمال فراگیری بهره‌برد، پدیده‌ای جدید است و از آن‌رو تازگی دارد که هر شخصی بالقوه ممکن است زمانی در معرض آن قرار گیرد. [۱۱] پدیده‌ی دوم عبارت است از تداخل و روی‌هم‌افتادگی، یا به عبارت بهتر **تقاطع و تلاقی‌گاه (chassé-croisé) اقتصاد سیاسی و الاهیات سیاسی یا امر الاهیاتی سیاسی**. تازه داریم می‌رسیم به سوالی که باید پرسید. برای این که بخواهم نقطه نظر رایج کنونی را برسانم قضیه را این‌طور فرمول‌بندی می‌کنم که **دیگر مثل قبل به اندازه کافی با اقتصاد سیاسی (یا سیاست در اقتصاد) مواجه نیستیم، ولی در عوض بیش از اندازه با الاهیات سیاسی (یا بیش از اندازه الاهیات در سیاست) مواجهیم**. به گمانم رواج این نقطه نظر تنها در فرانسه نیست، هر چند بی‌شک بخش عمده‌ای از بداهت کنونیش را وام‌دار طرز تفکر فرانسوی است که قائل به خودآیینی سیاست است.

در آن‌چه معمولاً «بازگشت امر دینی» می‌نامیم، برخی شیوه‌های تأکید یا تحمیل **لائسیسته** را نیز می‌گنجانم، زیرا این شیوه‌ها خود شکل‌های عمیقاً دینی واکنش به چیزی‌اند که به‌منزله‌ی «الاهیاتی‌شدن دوباره» کشمکش‌های اجتماعی یا وجه‌های ظهور آن‌ها در خودآگاهی انگاشته می‌شود. (اصلاً مگر می‌شود کشمکش‌های اجتماعی را از خودآگاهی مربوط به آنها تفکیک کرد، آن هم وقتی که خودآگاهی

دقیقاً نخستین عاملی است که باعث می‌شود جامعه آغشته به رنگ و بوی کشمکش شود؟) نیاز نیست سرتاسر پهنه‌ی شکل‌های بنیادگرایی را در این مقال پی‌جویی و واریسی کنیم و یک به یک بر بشماریم: بنیادگرایی اسلامی، هندویی، یهودی و مسیحی (به‌ویژه مسیحی، در شمار قابل‌توجهی از کشورهای غرب و جنوب). در نقطه‌ی مقابل این‌ها و دارای وزن و نفوذی هم‌اندازه با این‌ها، باید به مشی‌های غیرخسونت‌آمیز یا ضدخسونت‌ی نیز پرداخت که منبع الهام‌شان، زبان‌شان و الگوهای رفتاری‌شان را، که پیش می‌کشند و با دیگران در میان می‌گذارند، از سنت‌های دینی، از خلال بازتفسیر محدود یا گسترده، می‌گیرند. دریدا پرسشی مطرح می‌کند که در درجه‌ی اول به خاورمیانه نظر دارد:

«جنگ‌ها و "مداخلات نظامی‌ای" که جبهه‌ی مسیحی-یهودی غربی، به نام بهترین اهداف و مزین به قشنگترین دلایل، به راه انداخت ... آیا از جهتی جنگ‌های مذهبی نیز نبودند؟ برای تعریف و تعیین یک جنگ مذهبی به‌عنوان جنگی واجد ماهیت دقیقاً مذهبی باید بتوانیم با قطعیت امر مذهبی را تحدید [و حدود و ارکانش را مشخص] کنیم. باید بتوانیم با اطمینان محمول‌ها و صفات امر مذهبی را تشخیص دهیم.» [۱۲]

به نوبه‌ی خودم بگویم که معیار و سنگ محک پدیده‌شناسانه‌ای که در تحلیل‌های حاضر برقرار است، این است که امر مذهبی در آن‌جا سر برمی‌آورد که اقتصاد دیگر مثل سابق به صورت یک نهاد **سیاسی**، یعنی با حفظ تسمیه‌ی قدیمیش تحت عنوان **اقتصاد سیاسی**، به عرصه‌ی اندیشه و عمل در نمی‌آید، و [نگرش به امور از] منظر اقتصاد سیاسی به تدریج مهجور شد، چرا که به نظر می‌رسید قدرت دولت‌ها روز به روز بیشتر راه خود را از خودآیین و مستقل‌شدن بازارها و بخصوص بازارهای مالی جدا کرد. به عبارت دیگر، تلاقی‌گاه یا تقاطع اقتصاد و سیاست نقداً و همواره پیشاپیش در هر یک از این دو پدیده حضور دارد و هیچ یک از این دو مستقل و ناوابسته به آن یکی نیست.

دو پرسش، نه مجزا از هم بلکه تنگاتنگ به هم پیوسته، که ذهن معاصران ما را به خود مشغول کرده اند، از این قرارند: چگونه از نو به امر الاهیاتی-سیاسی بیندیشیم؟ و میزان فاصله‌ی ممکن بین اقتصاد و شیوه‌های تنظیم سیاسی را چگونه برآورد کنیم؟ اصطلاح «حکم‌رانی»، که در دهه‌ی ۱۹۹۰ توسط بانک جهانی مضمون‌پردازی شد و حالا دیگر ورد زبان‌ها شده، دوپهلویی و ابهام‌فرآیند دوم [یعنی برآورد کردن فاصله‌ی اقتصاد از شیوه‌های سیاسی تنظیمش] را برجسته می‌کند، چرا که می‌تواند دلالت داشته باشد بر [روند] **عقب‌نشینی سیاست**، که کارکرد و نقشش این است که انطباق‌یابی جامعه با خودتنظیمی بازار را مدیریت و پشتیبانی کند، یا برعکس می‌تواند دلالت داشته باشد بر ظهور یا اصلاً مطالبه‌ی **گردار و عمل سیاسی تازه‌ای**، تدارک دیده شده برای بازی‌گران و کنش‌گران جدیدی که مقبولیت فراملی‌شان

دیگر مثل سابق وابسته به مهر تایید دولتی نیست. [۱۳] پرسش اول، مربوط به معنای تافته‌ی درهم‌پیچیده‌ی الاهیات- سیاست، هم‌چنان در مداری می‌گردد که دو نفر، دو مبدع فرمول‌های مسئله، جداگانه و با سه قرن فاصله، در دو سر مدرنیته، برایش مقرر کردند: اسپینوزا و کارل اشمیت. [۱۴] این تافته‌ی درهم‌پیچیده در یک سو دال بر این تلقی می‌شود که رژیم الاهیاتی یا خداسالار (تئوکراتیک) رژیم سیاسی ویژه‌ای است (یا دقیق‌تر عبارت است از **گرایش** به این که از قدرت حریمی قدسی ساخته شود و به همین‌سان هرگونه ضدقدرت که در رژیم‌های سیاسی در کار است نیز مقدس جلوه داده شود)؛ و در سوی دیگر، دال بر اینکه مدل‌های سکولار اقتدار و مرجعیت سیاسی (به خصوص مدل‌های مبتنی بر **قانون** که همانا حکم تبعیت استثنا از قاعده و هنجار را دارد) معنا و قدرت نمادین‌شان مشتق از مدل‌های دینی است. اگر چرخه‌ی این مدار [الاهیاتی- سیاسی] دوباره به راه افتاده است، آیا علتش این نیست که ارجاع امر سیاسی (و کنش سیاسی) به دولت — چه به عنوان چارچوبی ضروری و چه به‌مثابه‌ی نظام قدرتی که امر سیاسی درصدد سرریز کردن از آن یا خلاص کردن خود از آن بود (و بدین‌قرار خطر همیشگی و ابدی وابستگی به آن را به جان می‌خرد) — اکنون دیگر چندان واقعیت استواری نیست و پابرجایی سابق را ندارد و دولت به‌عنوان مرجع استناد امر سیاسی به هر روی کم‌تر از قبل مستقل و خودآیین است؟

در مواجهه با پرسش دریدا درباره‌ی «محمول‌ها و صفات امر مذهبی» صرفاً می‌توانیم دو پرسش دیگر را درباره‌ی محمول‌ها و صفات امر سیاسی و امر اقتصادی اضافه کنیم. اقتصاد زور و خشونت عمومیت یافته دو پدیده را عیان می‌کند: اولاً **عقب‌نشینی سیاست به اقتصاد و دوماً آونگ زدن الاهیات سیاسی** میان سیاسی‌شدن الاهیات و الاهیاتی‌شدن سیاست. عقب‌نشینی سیاست معادل است با از میان رفتن سیاست به کام اقتصاد و جذب امر سیاسی توسط منطق اقتصادی «ناب» که می‌توان آن را یک‌جور **سیاست جدید** دانست که سیاسی بودن خود را انکار می‌کند. به هر روی، اقتصاد زور تعمیم یافته و فراگیر را می‌توان بحرانی دوگانه توصیف کرد: بحران دامن‌گیر **تعلق و عضویت** تاریخی افراد (که به معنای سلسله‌مراتبی کردن این عضویت‌ها به نفع یک نظم سیاسی حاکم است)، و بحران در روال‌ها و شیوه‌های مستقر و تدریجاً نهادینه شده‌ی به جریان افتادن **کشمکش** اجتماعی، یا به بیان احتمالاً مانوس‌تر، بحران در «مبارزات» میان احزاب. [۱۵]

مبارزه‌ی طبقاتی در بستر این وضع آمیخته با کشمکش و تعارض، طی دو قرن [اخیر]، هم در اروپا و هم در جاهای دیگر، نماینده‌ی فرم محدود یا فرمی برای رادیکال‌سازی کشمکش بوده است که خود را بر کرانه‌های سیاست (بقول رانسیر) یا به عبارت دقیق‌تر بر مرز متغیر و جابه‌جاشونده‌ای نشانده است که روال‌ها و شیوه‌های **تمدنانه‌ی** «نبرد اجتماعی» (یا به عبارتی وارون‌گویانه «جنگ داخلی») را مجزا و

مفصل‌بندی می‌کند. مبارزه‌ی طبقاتی در عین حال باب امکان‌هایی را افتتاح می‌کند برای عضویت و تعلق فراگذرنده از جماعت‌ها و به‌خصوص ملت‌ها به گونه‌ای که وقتی نسبت به جماعت‌های سیاسی نهادینه شده و مستقر در خطه و قلمرو مقایسه شود می‌توان آن‌ها را «کوچ‌گردانه» (nomadic) نامید.

موضعی که برآنم به آن برسم حالا دیگر روشن شده است. از یک‌سو باید این فرضیه را جدی بگیریم که «بازگشت امر مذهبی» پیامد افول روندهای ایجاد سوژه‌گی جمعی است که در مراحل و شکل‌های اولیه‌ی کشمکش سیاسی یا مدنی به بار آمدند. «بازگشت امر مذهبی» به شکل تایید و تثبیت فزاینده‌ی هویت‌های جمعی از جنس هویت‌های دینی، با انواع و اقسام هدف‌های متقابلاً متضاد، ظاهر می‌شود، هویت‌هایی دینی که طی رقابت با و تسخیر هویت‌های تعریف‌شده و به رسمیت‌شناخته از سوی دولت، آن‌ها را می‌فرسایند و تخریب می‌کنند. (رانسیر این نکته را در یکی از مصاحبه‌های اخیرش خاطرنشان کرده است). [۱۶] از سوی دیگر، این فرضیه چیزی بیش از یک نقطه‌ی شروع، یک فرمول تدارکاتی و اولیه، نیست؛ زیرا هنوز در جایگاهی نیستیم که ادعا کنیم امر دینی در عود کردن و بازگشت کنونی‌اش واقعاً **همانی** است که از بین ما «رخت بر بسته بود»، طوری که گویی امر سرکوب‌شده اکنون بازگشته است. این‌طور بگویم که ما اطلاع عمیقی نداریم از این‌که **امر دینی چیست و آیا اصلاً چنین امری وجود دارد**، و در چارچوب چه چشم‌اندازی می‌توان دید تطبیقی و یکپارچه‌ای به آن داشت؟ به همین سان، نمی‌دانیم مدیریت و سیاست‌گذاری اقتصادی — که دولت‌ها را تابع اوامر و اقتضائات بازار می‌سازد و آدم و سوسه می‌شود این روند را در چارچوب مقوله‌ی ورود به «سرمایه‌داری ناب» توضیح دهد — چگونه با آن‌چه هویت مذهبی ایجاد می‌کند، مفصل‌بندی می‌شود تا میدان جدیدی خلق کند که جوامع در آن با زور و قهر بی‌بدیل مواجه می‌شوند. [۱۷]

گریزی به مارکس

در این‌جا گریزی بزنم به مارکس، یا دست‌کم به برخی دقایق و جنبه‌های تفکر او، زیرا امروزه زیاد می‌شنویم که مارکس چه سان دست داشت در این‌که اهمیت مسئله‌ی الاهیاتی-سیاسی و کلاً مسئله‌ی تاثیر و نقش مذهب در تاریخ را در پرده‌ی ابهام فرو ببرد، زیرا توجهش را منحصرأً به بررسی علت‌های اجتماعی و تضادهای اقتصادی سرمایه‌داری معطوف کرده بود، با این استدلال که «در وهله‌ی نهایی» این دو موضوع عوامل تعیین‌کننده‌ی فرایندهای تاریخی اند که تجلی‌شان را در اکنون خود می‌یابیم. [۱۸] این حرف هم درست است هم غلط. ولی آن‌چه در این‌جا مهم‌تر است و کمک می‌کند معنای تز او را معین کنیم سمت و سو و جهت تز مارکس است و نه چندان کلیت آن.

می‌شود مجدداً به سراغ فرمول‌بندی مشهور مارکس در آغاز مقدمه بر متنش با عنوان «ادای سهمی به نقد فلسفه حق هگل» رفت که در نشریه‌ی *سالنامه‌ی آلمانی - فرانسوی* در ۱۸۴۴ منتشر شد:

«نقد دین اساساً کامل و تمام شده است؛ و نقد دین پیش‌شرط لازم برای همه‌ی نقدها است... مبنای نقد غیردینی این است: **انسان دین را می‌سازد**، دین انسان را نمی‌سازد ... اما **انسان** موجودی انتزاعی نیست که بند و بساطش را به بیرون از جهان برده و گوشه‌ای با خودش اتراق کرده باشد. انسان همانا **جهان انسان** است — [یعنی] دولت و جامعه و ... پس، نقد دین **مرحله‌ی جنینی نقد این جهنم‌دره‌ی رنج‌آوری** است که مذهب **هاله‌ی مقدس** آن است... همین که شکل مقدس از خودبیگانگی انسان افشا شد، وظیفه‌ی فلسفه افشای از خودبیگانگی در شکل‌های غیرمقدس آن است. بدین ترتیب، نقد مقدسات آسمانی به نقد امور زمینی، **نقد دین به نقد قوانین حقوقی**، و **نقد الاهیات به نقد سیاست** تبدیل می‌شود.» [۱۹] بعید می‌دانم مارکس این صورت از تقریر و فرمول‌بندی موضوع را بعداً هیچ‌وقت بازبینی کرده باشد، و اگرچه خاطر نشان ساختن فرق نقد قوانین حقوقی و نقد اقتصاد سیاسی — خواه آن را «گسست» تعبیر شود [به تعبیر آلتوسر] و خواه هر چیز دیگر — دستاورد مهمی است، این تصور که کار نقد دین **کامل و تمام** شده است پیش‌فرض سرتاسر کارستان نقادیش باقی می‌ماند. و آن‌گاه که نقد «جهنم‌دره‌ی رنج‌آور» نوک پیکانش را به سمت «امورات زمینی» می‌گیرد یا دست کم مقیدتر می‌شود به بررسی شرایط تولید و نیز بازتولید شرایط مادی وجود و زندگی در جوامع بشری، دیگر تصور مذکور در قامت صرف پیش‌فرض [در نظر مارکس] نمی‌گنجد و به چیزی بیش از آن و ورای آن تبدیل می‌شود.

وقتی این متن را بازخوانی می‌کنیم، بی‌درنگ به نظرمان می‌رسد که چه پیوند ناگسستنی‌ای دارد با پافشاری مارکس بر طرح مسئله از دیدگاه انسان‌شناختی. انسان‌شناسی ماتریالیستی در مقابل انسان‌شناسی «روح‌باور و ذهن‌گرا». [بنا به متن] اولاً، هستی اجتماعی انسان «ساخته شده» توسط دین نیست بلکه خود انسان در هستی اجتماعی دین را می‌سازد. به کلام دیگر، از طریق خود انسان‌شناسی است که روال‌های برساخته شدن و قوام یافتن مخیله‌ی دین‌مدار و کارکردهای آن در تاریخ مشخص و معین می‌شوند، خواه کارکرد و نقشش تحکیم شیوه‌ها و نحوه‌های سلطه باشد خواه «اعتراض» علیه آن‌ها. ثانیاً، این انسان‌شناسی رابطه و پیوند است و نه انسان‌شناسی ذات یا «نوع». [۲۰] به نظرم در این متن (و بقیه‌ی متن‌های این مرحله از تفکر مارکس، به خصوص «تزهایی درباره‌ی فوئرباخ» که آن را کامل می‌کنند) می‌توانیم ببینیم که بنیان **انسان‌شناسی فلسفی** مارکسی پی‌ریزی می‌شود. [۲۱] این تز که «انسان دین را می‌سازد»، بنا به تعریف تزی است انسان‌محور و در بستر کارستان انتقادی کسی هم‌چون مارکس،

چه بسا به اعلی درجه انسان محور است. ولی زیر سوال بردن تز انسان محوذ مذکور با اتخاذ رهیافتی ماتریالیستی به این پرسش که «جهان انسانی» دقیقاً چیست، باز هم باعث نمی‌شود اصل مسئله‌ی انسان شناختی منتفی شود؛ کاملاً برعکس، رهیافت ماتریالیستی طریقه‌ای است برای فرمول‌بندی مجدد این مسئله و جهت‌دهی‌اش در افقی متفاوت.

این نکته واضح می‌شود اگر دقت‌مان را متمرکز کنیم بر اینکه ببینیم که دو حرکت که مارکس در راستای فروکاستن و تحویل در پیش می‌گیرد تا تفسیری از «جهان انسانی» ارائه کند، چطور به هم متصلند. در گام اول، هستی یا ذات انسان به «مجموعه‌ای از روابط و نسبت‌های اجتماعی» فروکاسته و تحویل می‌شود. مایلم این را مشی فروکاستن و تحویل **موسع** (expansive reduction) بنامم، و این اصطلاح چنانکه پیداست متناقض می‌نماید، زیرا عمومیت‌یافتگی روابط فی‌مابین سوژه‌ها (generalized intersubjectivity) یا ترافردیت (ساحت فراتر از افراد) (transindividuality) را روشن می‌کند، روند عمومیت‌یافته‌ای که ساخته‌شدن جماعت‌های مذهبی و هم‌چنین ساخته‌شدن «جوامع مدنی» و جماعت‌های مبتنی بر خیال و تصور جزء آن هستند. در گام دوم، مجموعه‌ی روابط و نسبت‌های اجتماعی فروکاسته و تحویل می‌شوند به فرم کار یا جایگاه محصول کار که در تحلیل نهایی از خود فعالیت تولیدی یا بازتولیدی، اعم از فعالیت «فکری» و فعالیت «یدی»، سرچشمه می‌گیرد (ر. ک به **ایدئولوژی آلمانی**). نباید غافل بود از این که آنچه انسان‌ها «می‌سازند»، چیزی است که می‌توان «دگرگونش کرد» و جور دیگری «بازسازیش کرد». خلاصه نباید غافل شد از این که واقعیت ساخته‌شده به دست انسان‌ها واقعیتی قابل دگرگونی است. [۲۲] به همین دلیل مارکس بعدها می‌نویسد آدمیان «فقط موقعی برای خود وظیفه‌ای را مقرر می‌کنند که امکان انجامش مهیا شده باشد.» [۲۳] در این جا یک بار دیگر شاهد شقاق هستیم، ولی نه شقاق بین انسان‌شناسی (انسان محور) و هستی‌شناسی (ماتریالیستی)، بلکه شقاق و شکافی درون خود انسان‌شناسی، هر چند انسان‌شناسی نیز خودش مستلزم و متضمن یک جور هستی‌شناسی است.

از این ملاحظات، که به نحوی در حکم نقد بر مارکس یا به عبارتی به کارگیری مضاعف ابزار انتقادی بر خود مارکس است، چه نتایجی باید گرفت؟ باید در اینجا آهسته و با درنگ و مجهز به قوه‌ی تمییز و تشخیص گام برداریم. از سویی می‌شود گفت که مارکس با این تز و گزاره که حرکت تاریخ عصر مدرن حرکت تدریجی **سکولارشدن** و پرداختن به مسائل زمینی و دنیوی است اشتراک نظر دارد، هرچند این گزاره را به صورت بدیع و ابتکاری خودش فرمول‌بندی می‌کند. نزد مارکس اصل و مبنای دگرگونی جامعه، مرئی شدن یا سر برآوردن مجدد علیت مادی است که کلیه‌ی شیوه‌ها و روال‌های «ساختن» یا «تولید» روابط اجتماعی و هم‌چنین **شکل پدیداری** (Erscheinungsform) ظاهر شدنشان بر سوژه‌ها یا حاملان این روابط از همین «سرچشمه» نشئت گرفته‌اند. این گزاره ملازم و هم‌رکاب است با فرگشت‌باوری

بنیادینی که نه حاصل ابتکار شخص مارکس بلکه در قرن نوزدهم رایج بود، هر چند نسخه‌ای که مارکس از آن ارائه کرد دست‌پخت اصیل خود او و تناقض‌آمیزتر بود و به همین اندازه کم‌تر از دیگر نسخه‌های فرگشت‌باوری ثابت سر جای خود بند می‌شد. از سوی دیگر، تز مارکس آنجایی **رادیکال** می‌شود که می‌گوید منشا بیگانگی دینی را باید تنها در عملکرد انسان‌شناختی کار، و نیز در مناسبات تولید جست که به این عملکرد رخساره‌ی تاریخی می‌دهند؛ و همین تز است که مسیر تفکر را به روی واکاوی اقتصاد به‌عنوان «ضددین»، یا به عبارتی به روی واکاوی **بازنمودهای اقتصادی** از «جهان» آن گونه که توسط اقتصاد در عصر سرمایه‌داری ساخته شد، می‌گشاید. البته مارکس در کتاب **کاپیتال** نشان می‌دهد که بدون «بازنمودها» یا «نمودهایی» که «قوانین اقتصاد» خود را اجرایی می‌کنند اقتصاد **در کار نخواهد بود**. وقتی از اقتصاد به منزله‌ی «ضددین» سخن می‌گوییم، عمداً از پیشوند «ضد» به هر دو معنای منطقی آن استفاده می‌کنم: اولاً ضددین یعنی چیزی که خود را در مقابل دین قرار می‌دهد تا آن را ویران و از آن «قدسیت‌زدایی» کند (ر.ک به **مانیفست کمونیست**)، و دوماً بدین معنا که هم‌چون آینه مقابل دین قرار می‌گیرد و عملکرد دین به‌عنوان تصویری تخیلی را بازآفرینی و تقلید می‌کند، بخصوص باور معتقدانه و انقیاد مطیعانه را که تاثیرات و پیامدهای دین اند. لذا بازاندیشی و بازخوانی آثار مارکس منافاتی با کار آن دسته از اندیشمندان نقاد ندارد که درصددند پای مسئله‌ی الاهیاتی - سیاسی را به‌عنوان مسئله‌ای اساساً سیاسی از نو به میان آورند، یعنی به عنوان پرسشی که متعاقب پرسش در باب اقتصاد سیاسی پیش کشیده می‌شود و در دل آن و همواره درهم‌تافته با آن است. اصلاً بازاندیشی و بازخوانی آثار مارکس یکی از شروط امکان طرح مجدد مسئله‌ی الاهیاتی - سیاسی است.

آن چه از مارکس در این باره باید توشه برگرفت، این است که در جوامع سکولار شده نیز، به سبب قبضه‌ی تمامیت‌گرایانه و فزاینده‌ی جامعه توسط اقتصاد، چیزی الاهیاتی، مثلاً در قالب پول، و حتا می‌توان گفت چیزی دینی هم‌چنان پابرجا می‌ماند، آن هم در قالب‌ها و شکل‌های مناسک و آیین‌های مرسوم در زندگی روزمره که بیرون از فضای سنتی دین به معنای تاریخی کلمه، یعنی بیرون از دین به‌عنوان حیطة‌ی نهادینه و مستقر برخوردار از صیانت بوسیله ضمانت قانونی و سیاسی، به وقوع می‌پیوندند. منظوم آیین‌های مرسوم روزمره‌ای است که فetišیسم ارزش مبادله و ادراک وهم‌آلود پیکره‌ی کالا با پنداشت آن به‌عنوان پیکریافتگی یا «جسمانیت‌یافتگی» و تجسد ارزش گرداننده‌ی آن‌هاست. اگر اقتصاد را به‌عنوان ضددین به معنای مذکور در نظر نگیریم، کل مسئله‌ی **دگرذیسی‌های** امر دینی در عصر سرمایه‌داری (و از جمله مسئله‌ی «بازگشت‌ها و عودکردن‌های امر دینی» در بحران‌های سرمایه‌داری)، چه بسا یک‌سره از دیدرس تحلیل انتقادی دور بماند. به هر حال نباید از پی‌گیری این پرسش که مفروض مارکس دائر بر «کامل‌شدن نقد دین» چه پیامدهای گمراه‌کننده‌ای در سرتاسر نوشته‌ی او در بر دارد خسته شویم، به‌ویژه آن جا که تز

انسان‌شناختی‌اش را پیش می‌کشد و ذات هستی بشر را فرومی‌کاهد و تحویل می‌دهد به مقوله‌ی **تولیدکننده** (که حاوی دلالت ضمنی به **آفریننده** است)، تزی در قالب **انکار مداوم** و توأمآ تصدیق (denegation) این که که عبارات لامذهبی و ضددینی او همواره می‌توانند بدل از عبارات دینی در نظر گرفته شوند.

رژیم منتظم‌ساختن بدن‌ها

نیازی نیست بیش از حد بر این موضوع تاکید کنیم که چگونه در انتهای همان متن ۱۸۴۴ («ادای سهمی به نقد **فلسفه حق** هگل: مقدمه» چهره‌ی مسیحایی پرولتاریا به منزله‌ی منجی انسان‌ها ظاهر می‌شود. [در این متن] مالکیت تولیدکننده بر آنچه می‌آفریند از بیخ و بن از او سلب شده است؛ چهره‌ای که در عبارت «سلب مالکیت از سلب مالکیت کنندگان» [نوشته‌ی مارکس] و سپس در نحوه‌ای که این مسیانیسم با نسخه‌های «سوسیالیسم واقعاً موجود»، یعنی همانا نسخه‌های سکولارِ باور مذهبی به سوسیالیسم تاریخی، معمول شد، برجسته‌تر هم می‌شود و دیگر آنقدر شناخته‌شده هست که لازم نباشد وقت صرف بحث در موردش کنیم. [۲۴] در عوض بهتر است **نقطه‌ی حساسی** را شناسایی کنیم که نقد اقتصاد سیاسی — در راستای بسط و تعمیق و در عین حال تصحیح کار مارکس در این زمینه — می‌تواند با نقد دین چفت و بست و مفصل‌بندی شود؛ به معنایی دوگانه: اولاً به‌منظور فهم دلالت و معنای نقد اقتصاد سیاسی و ثانیاً به‌منظور ایستادگی و مقاومت در برابر ادعاهای دین به اینکه انحصارِ برخورداری از کلیت جهان‌شمول را در دست دارد. مایلم درباره‌ی نقطه‌ی مفصل‌بندی مذکور عبارت «نقطه‌ی بدعت» را — با گوشه‌چشمی به ریشه‌شناسی این عبارت به معنای گزینش یا دوشاخگی تئوریک — به کار ببرم. البته در این مقال، منظور از شناسایی نقطه‌ی بدعت شرح و توصیف حرکت واگرایانه از زمینه‌ی معرفتی متداول — چنانکه فوکو در **باستان‌شناسی دانش** انجام داد — نیست، بلکه رسیدن به نقطه‌ی هم‌گرایی بالقوه و نهفته [ی خطوط نقد اقتصاد سیاسی و نقد مذهب] است که به هر روی در واقعیت با یک‌دیگر باز به وحدت نخواهند رسید. [۲۵] به نظرم نقطه‌ی بدعت را می‌توان در مسیری شناسایی کرد که نقد اقتصاد سیاسی و نقد نظریه‌ی سیاسی (یا نظریه در باب دین) باید با کارکرد و جایگاه و موقعیت بدن‌ها سروکار پیدا کنند و متعاقباً به شرح و توصیف آن جنبه از تفاوت‌های انسان‌شناختی بپردازند که از نحوه‌ی کاربرد بدن‌ها توسط انسان‌ها جدایی‌ناپذیرند. به گفته‌ی آگامبن، **کاربرد بدن‌ها** (L'uso dei corpi). نحوه‌های کاربرد بدن‌ها جنبه‌ای جدایی‌ناپذیر از نحوه‌هایی‌اند که «جوامع انسانی» به خود وجهه‌ی انسانی می‌بخشند (و از سوی دیگر وجهه‌ی انسانی خود را می‌زدایند)، با تجویز اینکه افراد تشکیل‌دهنده‌شان تفاوت‌های مربوط به

بدن — به خصوص تفاوت میان وجوه فکری و یدی کار، و تفاوت جنسی — را به چه نحو به کار ببرند. و این البته که راه را برای شکل‌های مختلف مقاومت و رهایی‌جویی «و پیکرمند» می‌گشاید. [۲۶]

مایلم بحث را با پیش کشیدن دو فرضیه جلو ببرم، دو فرضیه که سر جدایی از گفتارهای اخیراً رواج‌یافته در باب «زیست‌سیاست» دارند و با این حال در نقاط عدیده‌ای با این گفتارها تلاقی می‌کنند.

اولین فرضیه مربوط است به این ایده که نقطه‌ای که کردارهای فرهنگی جمعی و عمارت ساخته شده از نمادهای مذهبی در آن مفصل‌بندی می‌شوند، عبارت است از تجویزهایی در خصوص بدن و به‌ویژه در خصوص جلوه‌گرشدن تفاوت بدن‌ها از حیث جنسیت‌یافتگی‌شان (تفاوت دو جنس مذکر و مونث یا چیزی افزون بر آن). [۲۷] می‌دانیم که کردارهای فرهنگی چقدر گوناگون و متناقض با یک‌دیگر می‌توانند باشند، نه فقط به این علت که طی زمان‌های طولانی و در بسترها و تمدن‌های مختلف رشد و نمو یافته‌اند، بلکه هم‌چنین به این علت که فرم‌های مختلف ابداع و احترام و رعایت سنت را ترکیب می‌کنند، آن‌هم توأم با گرایش‌های ضد و نقیضی که درباره‌ی چگونگی تطبیق یافتن با مدرنیزاسیون و کالایی شدن، یا مقاومت در برابر این دو، دارند. در گفتمان‌های دینی (به‌ویژه ادیان وحیانی و توحیدی) مناسک و اعتقادات به یک‌دیگر آویخته و در هم تنیده‌اند. و به همین سان، امید به نجات، امید به خلاصی از شر شیطان، امید به ایمن ماندن، و استناد به اسم الهی (خدا) و شریعت، که رشته‌ی پیوند میان جماعت مومنان و معتقدان (خواه پیوند مبتنی بر امور ایده‌آل و خواه پیوند نهادی) را می‌یابد، نیز به یک‌دیگر در آویخته و در هم تنیده‌اند. نکته‌ی اخیر را دریدا طی بیان ایده‌ش از «دو سرچشمه‌ی دین» خاطر نشان کرده است. این اسم [خدا] ممکن است چندپهلوی و دارای معانی گوناگون باشد و اگرچه ممکن است مورد استفاده‌ی ابزاری نیروها و قدرت‌ها و ایدئولوژی‌ها قرار گیرد، به هر روی باید پیش از هر چیز در شکلی از قدسیت یا ممنوعیت و تحذیر **نقر و حک شود**. این است آن چیزی که باعث و بانی تفاوت امر مذهبی، به معنای اکید و سفت و سخت کلمه، با دین به‌عنوان چیزی فرهنگی و بس، می‌شود، یعنی [دین قرار گرفته] ذیل فرهنگ که تعیین‌کننده‌ی آن چیزی است در دین که **مازاد و فزون** بر امر فرهنگی است، و با این‌همه نهایتاً باز می‌آید تا نشان و نقشش را بر امر فرهنگی بزند و آن را راهبری کند. پس، **اختلاف گفتارهای دینی و نقطه‌ی گیر و گور افتادن در انتقال حرف‌هایشان به یک‌دیگر (= نقطه‌ی ترجمه‌ناپذیری متقابل)** را نه در تفاوت جزئیات اعتقادی‌شان، یا روایت‌های متفاوت‌شان در باب خاستگاه بلکه در اختلاف رژیم‌ها و انتظام‌هایشان در باب بدن‌ها باید یافت، رژیم‌ها و انتظام‌هایی ناهم‌خوان که در باب کاربرد بدن‌ها تجویزها و منع‌هایی می‌کنند یا میزان دست‌رس‌پذیربودن و قابل‌رویت‌بودن بدن‌ها را مستقر می‌کنند. ناگفته نماند که حتا

جزمیات اعتقادی و روایتهای متفاوت مذاهب در باب خاستگاه نیز به استقرار نهادینه‌ی تفاوت‌های مردم‌شناختی وابستگی تنگاتنگی دارند. [۲۸] پس، گفتارهای دینی، این کلیت‌های انضمامی، یا این کلیت‌های جهان‌شمول، به‌ویژه گفتارهای ادیان «وحنانی، تا آن‌جا که حقایق عام و اعتقادات مربوط به نجات و فلاح و نیز تجویزهایی در باب اخلاقیات مدنظرشان — که بنا به پیش‌بینی‌شان بر کل عالم شمول خواهد یافت — را اعلام و ابلاغ می‌کنند با یک‌دیگر به تضاد و کشمکش دچار نمی‌شوند. تا این‌جای ماجرا حرکت به سمت وحدت و «گفت‌وگو میان ادیان»، دست‌کم بالقوه امکان‌پذیر است. تضاد و تناقض و دعوی مذاهب بر سر این موضوع در می‌گیرد که بدن جنسیت‌یافته تا چه حد باید به‌عنوان مقر و محل ظهور نشانه‌های مطهر بودن و پاکی، برگزیدگی، اطاعت، ایثار و از خودگذشتگی در راه مقدسات، ریاضت و وفاق در نظر گرفته شود.

بی‌تردید به همین دلیل است که هرگونه مطالعه درباره‌ی خصلت دینی بشر باید بصورت تطبیقی و با مقایسه‌ی ادیان مختلف انجام گیرد. با این حال، چنین مقایسه‌ای فاقد نقطه‌نظری است که از بیرون به موضوع بنگرد، زیرا هیچ منظر بشری‌ای به قدر کافی از بدن فاصله نمی‌گیرد تا از بیرون ببیند که تفاوت‌های مندرج در بدن انسان چه نوع تفاوتی دارند. [۲۹] حدت و خروش کشمکش‌هایی که این‌جا و آن‌جا حول مسئله‌ی برقع و حجاب اسلامی بالا گرفته از همین موضوع ناشی می‌شود، با توجه به اینکه برقع و حجاب رژیم و انتظام معطوف به مستور شدن فاحش را بر تفاوت جنسیت [یعنی بر زنان] تحمیل می‌کند. اصلاً و ابداً انکار نمی‌کنم که حجاب و برقع اسلامی دست‌اندرکار بازتولید نسبت سلسله‌مراتبی بین دو جنس است، که به هر حال جا دارد به شیوه‌های گوناگون مورد مذاکره و چانه‌زنی و تعدیل قرار گیرد (یا چنانکه جودیت باتلر می‌گوید، مورد «دلالت مجدد» واقع شود). اما در واکنش‌های هراس‌زده و فوبیایی‌ای که حجاب در فضای لائیسیت‌های هم‌چون فرانسه برمی‌انگیزد — و به‌خصوص در شرایطی که این واکنش‌ها به صورت قاعده‌ی مقرر برای عملکرد سازمان‌های عمومی نهادینه و تجویز شده اند — ظهور کشمکش دینی را خیلی واضح مشاهده می‌کنیم؛ کشمکش دعوی‌های کلی و جهان‌شمول دینی با یک‌دیگر بر سر رژیم و انتظام تکین و ویژه‌ای که از سوی هر کدام‌شان برای بدن‌ها مقرر می‌شود و جایگاهی محوری در هر یک از ادیان دارد. به هر روی، این پرسش که آیا این‌جور کشمکش‌ها، مثلاً کشمکش میان دو دین توحیدی نهادینه در غرب [یهودیت و مسیحیت] (شخصاً شک دارم که چنین باشد) سابقه‌ای کهن دارد یا جدید است، یا دست‌کم نسبتاً جدید، پرونده‌اش گشوده می‌ماند و پای تعبیر و تفسیر و نیز تکرار کهن‌الگوهای الاهیاتی را به یک‌سان به میان می‌کشد. در این‌جا واکنش در قبال حدت و خشونت تعارضات و کشمکش‌های دیگر اجتماعی است که این بار به شیوه‌ی کشمکش دینی بروز کرده

است، به‌ویژه از آن‌رو که در این‌جا تعارضات اجتماعی در قالب کلاسیک دولت، و در نظام اجتماعی هژمونیک یا ارگانیک حاصل از آن، تنظیم و قاعده‌مند نشده‌اند، یا کنترل‌شان را امیدها و جنبش‌های انقلابی به دست نگرفته‌اند. پرسش مذکور را گشوده و بدون جواب قطعی می‌گذارم.

فرضیه دوم را به قصد هم‌گرایی با فرضیه اول، بدون متصل کردنش به آن، مطرح می‌کنم، یا به عبارتی نزدیک به دلوز، به قصد این‌که با فرضیه اولم ماشین تئوریک مفصلی [اصطلاح دلوز: سنتز مفصل] شکل دهد، به طوریکه خوانش برخی ابعاد خشونت و زور عمومیت‌یافته‌ای که مشخصه‌ی بحران کنونی است را برایمان مقدور کند. وقت آن است که به سپهر نقد اقتصاد سیاسی برگردم. انتقاد مارکس از نظریه‌پردازان اقتصاد کلاسیک پیامدهای متناقضی داشت. از طرفی تعارض تقلیل‌ناپذیری که در قلب تعریف سرمایه نهفته بود را برملا کرد، از این حیث که سرمایه «کار مرده‌ی» انباشت‌شده را هم‌چون قانون و معیار (و زورچپان) بر «کار زنده» تحمیل می‌کند. از طرف دیگر اما انتقادهای مارکس اجازه داد تا برخی بن‌انگاره‌ها و مفروضات ایدئولوژیک نظریه‌های کلاسیک اقتصادی در پرده‌ی ابهام و از چشم دور بمانند، به خصوص بن‌انگاره‌های مربوط به تعریف «جوهر ارزش» بصورت کار (کار در وجه انتزاعی یا عامش) و بن‌انگاره‌ها و مفروضاتی که گرایش داشتند به اینکه بحران‌های سرمایه‌داری (به خصوص بحران‌های مالی) را تابع غایت و هماهنگی ازپیش‌مقرر از سوی جامعه و مبتنی بر توزیع نیروی کار (و در تحلیل نهایی، توزیع بدن‌های مولد) در دسترس جامعه به شمار آورند، هماهنگی نهایی بر اثر نیازهایی که جامعه باید برای تداوم خود برآورده کند، یا همان هماهنگی نهایی ناشی از «دست پنهان». کل مطلب را می‌توان در این ایده خلاصه کرد که اقتصاد سیاسی کار، که هم‌چنین اقتصاد سیاسی کارگران (و جنبش سیاسی سازمان‌یافته‌ی آن‌هاست) به‌عنوان مولفه‌ی درونی و وارون‌سوی اقتصاد سیاسی سرمایه و تجلی مبنای پنهان‌مانده‌ی آن، علیه و در مقابل آن می‌ایستد. [۳۰]

هیچ یک از جوانب این مطلب ساده نیست. بهترین مفسران مارکس، هر چند به طرق مختلف، نشان‌مان داده‌اند که او مفهومی را از اقتصادهای کلاسیک از آن خود نمی‌کرده مگر با دگرگون ساختن آن مفهوم. این گفته به‌ویژه در مورد مفهوم «کار» یا «کار اجتماعی» صادق است که مارکس وحدت جدایی‌ناپذیرش را با کار اضافی، که مولد ارزش اضافی است، برقرار می‌کند: آن‌چه مهم است و سنگ بنای نقادی است، نه چندان توانایی احضار انتزاعی کار به‌منزله «مقیاس» برای توضیح هم‌سنجی‌پذیری کالاها در بازار، بلکه این واقعیت است که کار باید ساده‌سازی، زمان‌بندی، طولانی و تشدید شود تا امکان افزودن آن به خودش از طریق ایجاد تمایز در انباشت فراهم گردد. مارکس فرض مسلّم می‌گیرد که مفصل‌بندی ارزش اضافی با کار اضافی (و متعاقباً آنتاگونیسم و تعارضشان) را باید توأم‌اً هم در سطح جامعه

به‌عنوان یک کل (یعنی در سطح مجموعه‌ی نظام سرمایه که به طور ارگانیکی متشکل است از رابطه و نسبت خاصی میان کار مرده و کار زنده) به اندیشه در آورد و هم در سطح کوچک‌ترین واحد استثمار یعنی با لحاظ کردن یکایک شئون و ابعاد زندگی کارگر از این حیث که زندگی آن کسی است که در تولید مورد استثمار قرار می‌گیرد یا عبارتی زندگی از خودبیگانه‌شده‌ی تولیدکننده است. احتجاج و استدلال نقادانه‌ی او سراسر بر مسلّم گرفتن همین مفروض مبتنی است و تحلیل و واکاوی او از مقولات عینی بهم‌راه پدیدارشناسی‌اش از تجربه‌ی زیسته بر پایه‌ی همین مفروض با هم ترکیب و تکمیل می‌شوند. اما طی این جهد و اجرای وظیفه‌ی نقادی گسترده، که آنتاگونیسم و استثمار را به عنوان کانون تضادهای اقتصاد [سرمایه‌داری] برجسته و برملا می‌کند، برخی ایده‌های بنیادین اقتصادسیاسی را **غیرنقادانه** برمی‌گیرد و به اتکای این ایده‌ها به خود اجازه می‌دهد هم جامعه و هم اقتصاد را به‌مثابه‌ی دو «ماشین» و دو «روند» متوازن و خودتنظیم‌گر و خودآفرین بازنمایی کند، هر چند هم که چنین عملکردی به بهای پاره‌ای نابرابری‌ها و نبردهای طبقاتی و بحران‌هایی به جریان بیفتد که دست‌کم تا وقتی سرمایه‌داری به «سرحد تاریخی» خود نرسیده باشد ادامه دارند. اساسی‌ترین ایده از میان این ایده‌های اقتصادسیاسی همانا ایده‌ی **بازتولید** است، به عنوان دقیقه و پویه‌ای مجزا از تولید اما ضروری برای تداومش، که بدون آن نه جامعه وجود خواهد داشت و نه انباشت سرمایه. طبعاً بجاست به یاد داشته باشیم که انگاره‌ی بازتولید همینکه پیش کشیده می‌شد شکاف‌هایی درون مارکسیسم می‌انداخت؛ معروفترین آن‌ها شکافی است که یک سمتش تفسیر لینین از بازتولید بود و سمت مقابلش تفسیر روزا لوکزامبورگ؛ و این شکاف‌ها در زمانه‌ی ما هم حی و حاضراند. وانگهی، با توجه به معنای دوگانه‌ی بازتولید — معنای اقتصادی و معنای بیولوژیکی — خواه ناخواه بازی با کلمات در بحث‌های پیرامون این انگاره نیز دخیل است. [۳۱]

البته این نکته نباید نافی تحسین ما در قبال مارکس شود که در جلد دوم **کاپیتال** «شاکله‌های بازتولید» را طوری ترسیم و تعبیر می‌کند که به قرائت‌های متعددی راه می‌دهد؛ بلکه باید ما را سوق دهد به سمت برملا کردن پیش‌فرض‌های نهان حاکمی از تفکیک مهم «کار مولد» از «کار غیرمولد»، کار غیرمولدی که «خدمات» گوناگون لازم جهت مصرف کارگران را شامل می‌شود، به‌ویژه خدمات اجتماعی و آموزشی و خدمات انجام‌شده توسط زنان [کار زنان در خانه]. به این باور رسیده‌ام که در پشت مسئله‌ی سردرگم‌کننده و غامض بازتولید نه تنها پیش‌داوری‌های جنسیتی و ناتوانی از دیدن استثمار در جاها و لحظه‌هایی کمین کرده، که چنان که مجموعه‌ی متون فمینیستی نشان داده‌اند، استثمار حتا خشن‌تر و شدیدتر است، بلکه به علاوه شرایط سیاسی‌ای نیز دست‌اندرکار است که ربط دارد به فرضیه‌ای که درباره‌ی گذار به سرمایه‌داری «ناب» (یا به عبارتی کلیدخوردن رژیم «سرمایه‌ی مطلق») و دگرگونی‌هایی مطرح کردم که آن گذار بر شرایط مقاومت تحمیل می‌کند و نفس امکان مبارزه طبقاتی را تحت‌تاثیر قرار می‌دهد. زیرا این مقاومت

— از دوره‌ی انقلاب صنعتی، و عمدتاً از نخستین قانون‌گذاری‌های اجتماعی تا قانون‌گذاری‌های مربوط به دوره‌ی دولت رفاه و قوانین حامی «جامعه‌ی حقوق‌بگیر» به قول رابرت کاستل — از آن‌رو امکان‌پذیر بود که زندگی تولیدکنندگان به سبب یک گسست یا تفاوت انسان‌شناختی عمده میان پویه و سویه‌ی کار و پویه و سویه‌ی بازتولید [یعنی تجدیدقوا پس از کار]، به **دو پویه و دو سویه** تقسیم شده بود که شکل‌های اجتماعی شدن متفاوتی را ایجاد می‌کردند. [۳۲] اما حالا و در سرمایه‌داری ناب، این وضع، یا دست‌کم گرایش به این وضع، از بین رفته است، زیرا اکنون گرایش به این است که با دگرگونی مصرف، سلامت، فراغت و آموزش و تبدیل آن‌ها به حوزه‌های سرمایه‌گذاری (و به اصطلاح دقیق‌تر حوزه‌های «سرمایه‌ی انسانی»)، بازتولید کاملاً در تولید ادغام شود. [۳۳] چنین تحولی هم‌چنین به معنای این است که، دست‌کم از نظر گرایش عام سرمایه، تفاوت جنسیت‌ها دیگر «کارکردی» لازم برای سرمایه نیست (البته نه اینکه تفاوت دو جنس کلاً و حتا در سطح جایگاه اجتماعی هم از بین رفته باشد، زیرا کارکردها و شالوده‌های تاریخی دیگری دارد). حتا این هم جای سوال دارد که آیا «تفاوت فکری» میان کارگران آموزش‌دیده و آموزش‌ندیده هنوز همان نقش و محتوای سابق را دارد؟ زیرا گمان می‌کنم اصطلاح «فکرورزانه شدن کار» آغشته به رازآمیزی فراتر از حد معمولی است. [۳۴] تقسیم‌بندی عمده‌ای که باید در نظر داشت تقسیم‌بندی بین شاغلان بی‌ثبات کار و بی‌شغل‌مانده‌های دارای وضعیت بی‌ثبات (بی‌ثبات‌زی) است، تقسیم‌بندی‌ای که اساساً سیال و در حال جابه‌جایی است و در آن‌چه مارکس «ارتش یا فوج ذخیره برای صنایع» می‌نامید جلوه‌گر شده است. می‌دانیم که تعیین‌کنندگی عوامل دیگر مربوط به نابرابری در سطح جهانی، بالقوه موجب می‌شود که تفاوت و فرق این دو قشر رو به اضمحلال برود. [۳۵] سرمایه‌داری ناب رژی‌م جدید تولید، توزیع و کاربرد بدن‌هاست و قوای «یدی» و «فکری» را به یک‌سان تحت تاثیر خود قرار می‌دهد، آن‌هم در شرایطی که هر دوی این‌ها توسط تکنولوژی اطلاعات (آی تی) و سازماندهی پساتیلوری کار از بیخ و بن پراکنده و سپس از نو به ترکیب آورده شده‌اند.

ملاحظه می‌کنید که نکاتی که کوشیدم خاطر نشان کنم به ساختن و پرداختن نظریه، هم‌چون نظریه‌ی شی‌وارگی، انسان‌تک‌ساختی، قلمروگذاری - قلمروزدایی، یا حتا به مسئله‌پردازی نقادانه هم‌چون مسئله‌پردازی زیست‌سیاست توسط متفکران متأثر از فوکو منجر نشدند، و با این حال سعی داشتم برخی از پرسش‌های مندرج در این نظریه‌ها و مسئله‌پردازی‌ها را از آن خود کنم. سعی‌ام بر این بود که «محل و مکانی» را ترسیم و طرح کنم، محل و مکانی که به خودی خود انتزاعی است تا اثرات و پیامدهای هم‌پوشان تعیین‌های مذهبی و تعیین‌های اقتصادی بحران غیرمتعارف و به واقع استثنایی‌ای که درگیرش هستیم را روی آن تحلیل و واکاوی کنم، بحرانی با این مشخصه که دامنه‌اش جهانی است و اعمال

خسونت‌آمیز در آن به طرز مهملکی در حال تشدید هستند (که ناگفته پیداست این امر هزار و یک علت دارد). این محل و مکان عبارتست از «بدن» که به واسطه‌ی تنش میان دو بُعد، که هم متمایز و هم در عین حال لاینفک هستند، باز دستخوش شکاف می‌شود: بعد مربوط به «بدن نمادین (یا دلالت‌مند)» و بعد مربوط به «بدن تولیدکننده (یا فایده‌مند)». وحدت و یکپارچگی این دو بعد همانا معمای پیش روی گفتار انسان‌شناختی است. فصل جدیدی از نقد اقتصادسیاسی پسامارکسی و نقد دین که کار خود را «تمام شده» قلمداد نمی‌کند — در عطف نظر به این دو بعد بدن به سمت تلاقی و هم‌گرایی می‌روند، البته بی آنکه با یک‌دیگر خلط شوند. [۳۶]

* مقاله‌ی حاضر ترجمه‌ای است از *Critique in the 21st century: Political economy still, and religion again* از Étienne Balibar که در این [لینک](#) یافته می‌شود.

یادداشت‌ها

[۱]. این مقاله نسخه‌ی تکمیل شده‌ی نوشته‌ای است که به کنفرانس «فقر نقد» در اکول نورمال سوپریور در فوریه ۲۰۱۶ ارائه کردم. این کنفرانس به عنوان بخشی از پروژه‌ی پژوهشی «فعلیت نقد، نظریه‌ی اجتماعی و جامعه‌شناسی انتقادی در فرانسه و آلمان» به مدیریت ژرار روله از طرف دانشگاه سوربن و آکسل هونت از دانشگاه گوته فرانکفورت برگزار شد.

[2]. Georges Politzer, *Critique of the Foundations of Psychology: The Psychology of Psychoanalysis* (1928), trans. Maurice Apprey, Duquesne University Press, Pittsburgh PA, 1994.

[۳]. کوزلک در مجموعه‌ی مقالاتی که در ۱۹۷۹ با عنوان «آینده‌ی سپری‌شده: درباره‌ی معاشناسی زمان تاریخی» منتشر کرد، مقاله‌ی مهمی را به بررسی مفهوم مدرن انقلاب اختصاص می‌دهد و ایده‌ی انقلاب را مظهر «آینده‌ی سپری شده» می‌داند.

[۴]. پیروان سن سیمون بودند که این دو مقوله را متمایز از هم برشمردند. ن. ک:

Exposition de la doctrine saint-simonienne. Première année, by A. Bazard and O. Rodrigues, a critical edition of which, by Maurice Halbwachs and Marcel Rivière, appeared in Paris in 1924.

آنتونیو گرامشی مقوله‌ی بحران ارگانیک را مقوله‌ی مرکزی تحلیل خود از هژمونی در *دفت‌های زندان* خود ساخت. از آن پس دیگر این مقوله در کل سنت جامعه‌شناختی متداول شده است. ن. ک:

Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York, 1966

[5]. Immanuel Wallerstein, 'Structural Crisis, or Why Capitalists May No Longer Find Capitalism Rewarding?', in Immanuel Wallerstein et al., *Does Capitalism Have a Future*, Oxford University Press, Oxford and New York, 2013; Jean-Luc Nancy and Jean Manuel Garrido, 'Phraser la mutation: entretien avec Jean-Luc

Nancy', <https://blogs.mediapart.fr/juan-manuel-garrido-wainer/blog/131015/phraser-la-mutation-entretien-avec-jean-luc-nancy>.

[6]. See Wendy Brown, *Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution*, MIT Press, Cambridge MA, 2015.

[۷]. هم‌چنان اصطلاح «سرمایه‌داری ناب» را با توجه به بهم‌پیوستگی‌اش با جهانی‌شدن و روند مالی‌شدن سراسری اقتصاد بکار می‌برم، هرچند فکر می‌کنم به کار بردن عبارت «سرمایه‌داری مطلق» — آن‌گونه که ژاک رانسیر و فرانکو بیفو براردی به کار می‌برند — مرجح‌تر یا لااقل به‌دردبه‌خورتر است، زیرا دلالت واضح‌تری دارد بر خصلت خودارجاع سیستم [سرمایه‌داری] که بقول پیرو سرافا قاعده‌ی «تولید کالا به‌وسیله‌ی کالا» در آن استثنا نمی‌شناسد و می‌تواند با عبارت «سرمایه‌داری تاریخی» رقابت کند. «سرمایه‌داری مطلق» یعنی همان سیستمی که نه تنها دگرگونی بزرگ در حد فاصل انباشت اولیه و برچیده شدن بساط «دولت اجتماعی» و در حد فاصل دوره‌ی استعماری و دوره‌ی استعمارزدایی را به انجام رساند بلکه چارچوب شکل‌گیری مبارزه‌ی طبقاتی و کشمکش بین ملت‌ها را نیز خودش مهیا کرد.

[۸]. والرشتاین به‌طرز تحسین‌برانگیزی این مشغله را در عنوان کتابش «ناندیشیدن به علوم اجتماعی: محدوده‌های پارادیم‌های قرن نوزدهمی» ترسیم می‌کند.

[۹]. برای مثال، می‌توان دو «منطقه مرگ» ویران‌گر را با یک‌دیگر مقایسه کرد: سوریه و خاورمیانه به‌طور کلی پس از حملات ۱۱ سپتامبر و مداخلات آمریکا، و غرب آفریقا (گینه، لیبیا، سیرالئون) که به ویروس ابولا آلوده شد و عملاً از سوی سازمان جهانی بهداشت به حال خود رها گشت.

[10]. See Saskia Sassen, *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, Harvard University Press, Cambridge MA and London, 2014.

[11]. See Étienne Balibar, *We, the People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*, trans. James Swenson, Princeton University Press, Princeton NJ, 2003

[12]. Jacques Derrida, 'Faith and Knowledge: Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone' (1996), in *Acts of Religion*, ed. Gil Anidjar, Routledge, London, 2002, p. 63.

[13]. See the account on 'Governance' forthcoming in *Parolechiave* 56, 2016.

[۱۴]. درباره‌ی تاریخچه و فراز و فرودهای مفهوم «الاهیاتی - سیاسی» ن.ک :

Introduction to Jan Assmann's *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, Carl Hansel Verlag, Munich, 2000.

[۱۵]. درباره‌ی دچار بحران شدن فرم حزبی [سیاست] که آتش بحرانی که دامن‌گیر نظام پارلمانی شده از گور آن بلند می‌شود، ن.ک :

Marco Revelli, *Finale di partito Einaudi*, Turin, 2013.

[16]. Jacques Rancière, 'Comment sortir de la haine? Grand entretien avec Jacques Rancière', *Le Nouvel Observateur*, 7 February 2016.

[17]. On the question of inconvertible violence, see my *Violence and Civility: On the Limits of Political Philosophy*, trans. G.M. Goshgarian, Columbia University Press, New York and Chichester, 2015.

[18]. See, for example, Jean Birnbaum, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Éditions du Seuil, Paris, 2016.

[19]. Karl Marx, 'A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction', in *Marx: Early Political Writings*, ed. and trans. Joseph O'Malley, with Richard A. Davis, Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 57–8.

[۲۰]. از این منظر، سنت جامعه‌شناسی، چنانکه نزد امیل دورکیم به بیان کامل خود می‌رسد، و سنت مارکسیستی از بیخ و بن با یکدیگر ناسازگارند. نزد دورکیم دین سرچشمه‌ی آن چیزی است که آلتوسر «اثر جامعه» می‌نامد، یعنی کارکردی که به نوبه‌ی خود آنرا تعریف می‌کند. ن.ک.:

Bruno Karsenti, *La société en personnes. Etudes durkheimiennes*, Economica, Paris, 2006.

[۲۱]. در این زمینه، موضع من در تقابل با آمیزه‌ای قرار می‌گیرد که در مکتب خوانش و تفسیر مارکس، که خود از آن برخاسته‌ام و در برپایی آن زیر نظر آلتوسر نقش داشته‌ام، رواج داشت: درهم‌آمیختگی مواضع فلسفی «اومانیستی» با پرسش انسان‌شناختی به‌طور کلی. برای بررسی بیش‌تر بنگرید به

‘Anthropologie philosophique ou Ontologie de la relation? Que faire de la Sixième Thèse sur Feuerbach?’ [‘Philosophical Anthropology or Relational Ontology? What to Do with the Sixth Thesis on Feuerbach?'], in *La philosophie de Marx*, new and enlarged edn, La Découverte, Paris, 2014.

[۲۲]. این دلالت چیزی است که ارنست بلاخ در تفسیر سترگ خود بر «تزهایی درباره فویرباخ» (۱۹۵۳) بر آن تأکید ویژه‌ای می‌گذارد؛ تفسیری که بعدها در جلد نخست *اصل/امید* گنجانده شد:

Ernst Bloch. Volume 1 of *The Principle of Hope*, trans. Neville Plaice et al., MIT Press, Cambridge MA, 1986, ch. 19, ‘Changing the World or Marx’s Eleven Theses on Feuerbach’.

[۲۳]. این فرمول‌بندی در مقدمه‌ی «ادای سهمی به نقد اقتصاد سیاسی» آمده است؛ متنی که یک قرن و نیم پیش اصول *ماتریالیسم تاریخی* را تقریر کرد. من گهگاه و به مناسبت‌هایی گفته‌ام که آن‌چه در آثار مارکس برای ما منسوخ و از اعتبار ساقط شده دقیقاً مربوط به مفاد همین اصول است. البته پیش از من نیز اشاراتی به کُنه این مطلب، هرچند به شیوه‌های متفاوت، شده بود، از سوی بنیامین در «تزهایی درباره‌ی مفهوم تاریخ» و نیز آلتوسر در تاملاتش در باب «ماتریالیسم تصادفی» که بعد از مرگش منتشر شد. آن دسته از خوانندگان مارکس که ملتفت هستند که آثار او اساساً ناتمام و مدام دستخوش پی‌ریزی مجدد بودند، می‌دانند که او چندان در بند باور به نظریه‌ی تطور و فرگشت، به رغم این‌که از فرمول‌بندی مذکور استشمام می‌شود، نبود.

[ترجمه‌ی کامل گفته‌ی مارکس، بمنظور درک بهتر نکته‌ی مدنظر بالیبار: «همان‌طور که نمی‌توان یک نفر را بر حسب اینکه در مورد خود چه فکری می‌کند قضاوت کرد، مرحله‌ی معینی از دگرگونی را نیز نمی‌توان بر مبنای آگاهی آن مرحله قضاوت کرد بلکه برعکس، آگاهی را باید بر پایه‌ی تناقضات حیات مادی و بر پایه‌ی نیروهای اجتماعی تولید و روابط اجتماعی تولید توضیح و تبیین کرد. هیچ نظم و سامان اجتماعی‌ای از بین نرفته است مگر اینکه قبلش همه‌ی نیروهای

مولد درخور آن به تکامل رسیده باشند، و روابط جدید حکمفرما بر تولید هرگز پیش از آنکه شرایط مادی وجودشان در دل جامعه ی کهنه مهیا و فرارسیده باشد جانشین روابط کهنه تولید نخواهند شد. آدمیان فقط موقعی برای خود وظیفه‌ای را مقرر می‌کنند که امکان انجامش مهیا شده باشد، زیرا بررسی دقیق‌تر نشان می‌دهد که هر مسئله‌ای فقط موقعی سر برمی‌آورد که شرایط مادی حل آن مهیا یا لااقل در حال شکل‌گیری باشد.» — «ادای سهمی در نقد اقتصاد سیاسی»]

[۲۴]. گمان می‌کنم یکی از اولین، اگر نگویم اولین، کسانی هستم که متوجه شده‌ام فرمول‌بندی معروفی که در پایان‌بندی جلد یک *کاپیتال* می‌آید — و البته دقیق‌ترش، آن را ناتمام می‌گذارد — و عنوانش «سلب‌مالکیت از سلب‌مالکیت‌کنندگان است — علاوه بر آشکارا تداعی کردن انقلاب فرانسه، ارجاعی موعودباورانه نیز دارد که از فرمول و بیان کتاب مقدس برگرفته شده است: «آنان سرکوب‌کنندگانشان را سرکوب خواهند کرد» (کتاب اشعیا). درباره‌ی پویه و دقیقه‌ی موعودباوری در آثار ۱۸۴۴ مارکس، ن.ک به اثرم

Citizen Subject: Foundations for Philosophical Anthropology, trans. Steven Miller, Fordham University Press, New York, forthcoming 2016

[25]. See my study 'Foucault's Point of Heresy: 'Quasi-Transcendentals' and the Transdisciplinary Function of the Episteme', *Theory, Culture & Society*, vol. 32, nos 5–6, September–November 2015, a special double issue on *Transdisciplinary Problematics*, eds P. Osborne, S. Sandford and E. Alliez, pp. 45–77. I also apply this category at length in *Citizen Subject*.

[26]. Giorgio Agamben, *The Use of Bodies*, trans. Adam Kotsko, Stanford University Press, Stanford CA, 2014.

[۲۷]. این نکته بعد از شدت گرفتن جنجال‌ها پیرامون سازگاری یا ناسازگاری اسلام با «ارزش‌ها» یا «هنجارهای» رفتار در حوزه ی خصوصی و همگانی در جوامع غربی به ذهنم آمد. هنجارها و ارزش‌هایی که در جوامع غربی سکولار دارای پیشینه‌ی مسیحی کمابیش مقدس قلمداد می‌شوند. ن.ک :

Étienne Balibar, *Saeculum. Religion, culture, idéologie*, Galilée, Paris, 2012.

[۲۸]. این مطلب به خودی خود بدیهی نیست و نمی‌توان آنرا مسلّم گرفت. جودیت باتلر در مقدمه‌ی کتاب *جداشدن راه‌ها از یک‌دیگر: یهودیت و نقد صهیونیسم* مرا مواخذه می‌کند بابت اینکه ترجمه‌ناپذیری برخی گفتمان‌ها به یک‌دیگر را مفروض و مسلّم گرفته‌ام و مرزهای جداکننده‌ی گفتمان‌ها را همانا مرزهای جداکننده‌ی «دین‌ها و امور دینی» می‌انگارم، مرزبندی‌ای [بر مبنای هویت مذهبی] که خود بصورت مانعی در خواهد آمد بر سر راه کنش سیاسی همگانی و مشترک کسانی که دم از آن می‌زنند و یا برچسب آن به ایشان زده می‌شود. این مسئله را بعداً باید بررسی کرد. منظورم از «ترجمه‌ناپذیری»، طبق طنین دریدایی اصطلاح، عدم امکان برقراری ارتباط و هم‌رسانی نیست بلکه [سنگ‌خارای] امتناع تاریخی‌ای است که در مقابل جد و جهد بی‌کران برای دگرگونی یا جابه‌جایی و تغییر مرزها قرار دارد. به هر حال، آنچه مرا به اتخاذ موضعی که پیش می‌کشم برانگیخته است، ناهم‌گونی و عدم تجانس دین و فرهنگ، درعین‌درهم‌تئیدگی‌شان یا تاثیر علی متقابل و متداخل‌شان در تعیین چندجانبه است.

[۲۹]. درباره‌ی مسئله‌ی تفاوت‌های انسانشناختی و ضوابط دینی متفاوت جمعیت‌های مختلف انسانی به سراغ گفته‌ی کانت در کتابش «انسان‌شناسی از دیدگاه پراگماتیک» درباره‌ی «سرشت انواع» می‌روم، آن‌جا که می‌گوید که برای تعریف

وجه تمایز نوع، یعنی تفاوتی که نوع [انسان] را تعریف می‌کند، لازم است از «چشم‌اندازی غیرزمینی» به بشر نظر کنیم. این معمای لاینحل به انبوه بی‌شمار تفسیرهای متعارض دامن زده است. ن.ک:

Peter Szendy, *Kant in the Land of Extraterrestrials: Cosmopolitical Philosophical Fictions*, trans. Will Bishop, Fordham University Press, New York, 2013.

[برای نشان دادن مشخصه‌ی نوع موجودی خاص لازم است که با دیگر نوع‌های شناخته شده مقایسه شود و ذیل یک مفهوم مشترک درک شود. به علاوه، باید خاصه یا صفت مشخصه‌ای ذکر شود که انواع مورد مقایسه را از یکدیگر متمایز می‌کند و به منزله‌ی مبنایی برای تمییز آن‌ها به کار می‌رود. مفهوم برترین نوع که همان مفهوم انسان است چه بسا عبارت از مفهوم موجود عاقل زمینی باشد، ولی با این حال ما نمی‌توانیم مشخصه‌ی این نوع را نام ببریم زیرا هیچ شناختی از موجودات عاقل غیرزمینی نداریم که بتوانیم پس از نشان دادن صفت مشخصه‌ی آنها، یعنی عقل، موجود عاقل زمینی را ذیل مجموعه‌ی کلی موجودات عاقل مشخص کنیم... چگونگی می‌توان انتظار داشت که مشخصه‌ی گونه یا نوعی که می‌شناسیم مشخص شود، آن‌هم وقتی که باید با موجودی از گونه‌ی دیگر که برای ما ناشناخته است مقایسه شود، یعنی حد وسط و مشترک مقایسه مفقود است؟ چنین می‌نماید که مسئله‌ی نشان دادن مشخصه‌ی نوع انسان مطلقاً لاینحل است زیرا راه‌حلش در گرو مقایسه‌ی تجربی دو نوع از موجودات عاقل است. ولی تجربه غیر از یک نوع از این موجودات را به ما ارائه نمی‌دهد. — افزوده‌ی مترجم فارسی، از کتاب *انسان‌شناسی از دیدگاه پراگماتیک* نوشته‌ی کانت]

[۳۰]. ایده‌ی «نقد اقتصاد سیاسی» به منزله‌ی «نقد اقتصاد سیاسی کار» در نقطه‌ی مقابل «اقتصاد سیاسی سرمایه» را خود مارکس باب کرد، به‌ویژه وقتی که می‌خواست تبیین کند که چرا بعد از اضمحلال مکتب کلاسیک اقتصاد، که آثار ریکاردو در راسشان بود، دیگر هیچ نظریه‌ی اقتصادی بورژوازی‌ای نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر نظریات «عامیانه» یا «دفاعیات توجیه‌تراشانه». تضاد مطلق سنت ایتالیایی اوپرائیسمو، که از همان زمان انتشار کتاب «کارگران و سرمایه» نوشته‌ی تروتسکی تاکنون دائماً یک‌سان و معادل انگاشتن کار را با «جوهر» ارزش و سرمایه رادیکالیزه کرده است، با موضوع مورد حمایت مکتب آلمانی *نقد ارزش* از همینجا می‌آید (به‌ویژه بنگرید به Robert Kurz, *Geld ohne Wert. Grundrisse zu einer Transformation der Kritik der Politischen Ökonomie*, Horlemann Verlag, Berlin, 2012)، یا به طریق دیگر موشه پوستون در کتاب «زمان، کار، سلطه‌ی اجتماعی» استدلال می‌کند که فروکاستن و تقلیل و احاله‌ی مقوله‌ی سرمایه به مقوله‌ی کار، با توجه به این که کار مقوله‌ای نوعاً بورژوازی است، ساخت و پاختی است که مارکس به نفع وجه قابل فهم برای همگان خود با چشم‌داشت به جنبش‌های حول محور کار در روزگار خودش ترتیب داد، جنبش‌هایی که دغدغه‌شان مطالبات مربوط به دستمزد بود. ن.ک:

Jean-Marie Vincent, *Critique du travail*. Le Faire et l'agir, PUF, Paris, 1987

[31]. See Alys Eve Weinbaum, *Wayward Reproductions: Genealogies of Race and Nation in Transatlantic Modern Thought*, Duke University Press, Durham NC and London, 2004; Étienne Balibar, 'Exploitation', in *Political Concepts: A Critical Lexicon*, available at: www.politicalconcepts.org/balibar-exploitation.

[32]. Robert Castel, *From Manual Workers to Wage Labourers: Transformation of the Social Question* (1995), trans. and ed. Richard Boyd, Transaction Publishers, New Brunswick and London, 2003.

[۳۳]. درباره‌ی «تبعیت واقعی» حوزه‌ی سلامت ذیل عملیات و حساب و کتاب‌های سرمایه‌ی مالی نگاه کنید به :

Kaushik Sunder Rajan, *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*, Duke University Press, Durham NC and London, 2006.

درباره‌ی ساخته و پرداخته شدن مقوله‌ی «سرمایه‌ی انسانی» توسط گری بکر و تفسیر فوکو از آن، نگاه کنید به شرح انتقادی وندی براون در کتاب

Undoing the Demos

[۳۴]. در سال‌های اخیر آنتونی نگری، مایکل هارت، مولیه بوتن و دیگران انرژی‌شان را وقف بحث و استدلال درباره‌ی کم‌رنگ شدن نقش کار یدی بنفع پرننگ شدن نقش کار فکری، و سربرآوردن سرمایه‌داری شناختی کرده‌اند. من منکر جالب بودن تحلیل‌های ایشان نیستم، ولی می‌پرسم که آیا — مطابق با پروگرس‌یوایسم مارکس یا حتا فوتوریسم او — یک جنبه از تقسیم کار در اقتصاد کنونی را به اشتباه به جای درک [همه جانبه‌ی] آینده‌ی تحول اجتماعی در نظر نگرفته‌اند؟

[35]. I refer the reader once again to Saskia Sassen's *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*, as well as to the work of more 'orthodox' economists, like Pierre-Noël Giraud, *L'homme inutile*, Odile Jacob, Paris, 2015

[36]. See, for example, Danièle Linhart, *La Comédie humaine du travail. De la déshumanisation taylorienne à la surhumanisation managériale*, Èrès, Paris, 2015.

لینک مقاله در سایت «نقد»: <https://wp.me/p9vUft-4Es>



naghd.site@gmail.com



www.facebook.com/naghd.site



www.t.me/naghd_com



www.instagram.com/naghd_com