کتاب ماه

نقد اقتصاد سیاسی

شماره ۳۲ فروردین ۱۴۰۳

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

www.pecritique.com

همکاران این شماره (به ترتیب الفبا):
ژانت آفاری، امیرعباس آذرم‌وند، آنیشا اسدالهی، گروه مطالعاتی «بوم‌اجتماعیون»، الاهه بیننده، الهه پوست‌فروش، رضا جاسکی، آسو جواهری، حنا رحیمی، عطا رشیدیانی، علی رها، فاطمه صادقی، ساسان صدقی‌نیا، کاظم فرج‌الهی، رسول قنبری، شیرین کریمی، کامران متین، هایده مغیثی، شهرزاد مجاب، دریا موسوی، اردشیر مهرداد و کامران نیری.

روی جلد به‌مناسب هشت مارس، روز جهانی زن

فهرست مطالب

سرآغاز

تهی‌دستی و تهی‌دستان شهری / اردشیر مهرداد / ۵

کدام جنبش؟ کدام مجمع؟ / کاظم فرج‌الهی / ۲۷

بیایید تکثیر شویم / امیرحسین پی‌براه / ۴۳

ویژه‌ی روز جهانی زن

سیاست جنسیتی در ایران مدرن / ژانت آفاری / ۵۱

مریم فیروز و حدیث «حُبِّ وطن» / شیرین کریمی / ۷۵

اما دریغ و درد که «زن» بودم / آسو جواهری / ۸۹

دور از چشم تاریخ؟ کارگران زن در ایران مدرن / والنتین مقدم / ترجمه‌ی آنیشا اسداللهی / ۱۱۷

روایتِ یک شکست: پرسه‌ای در تاریخ «اتحاد ملی زنان» / ۱۵۷

انقلاب و بدن زن از لنز تاریخ / فاطمه صادقی / ۲۰۱

فمینیسم سوسیالیستی در برابر فمینیسم لیبرال / کلی بلین / ترجمه‌ی حنا رحیمی / ۲۱۳

رزا لوکزامبورگ، به‌عنوان فمینیست: گسست با «یوگیشه» / رایا دونایفسکایا / ترجمه‌ی علی رها / ۲۲۵

نقد و نظر

محاکمه‌ی مارکس و انگلس / رضا جاسکی / ۲۴۱

پان، چپ و احوالاتش / رضا جاسکی / ۲۸۷

کدام واقعیت؟ کدام تصویر؟ / امیرعباس آذرم‌وند / ۳۲۳

جهان

رویکرد گرامشیایی به ضعف انقلابی در خیزش‌های بهار عربی / جان چالکرافت / ترجمه‌ی حامد سعیدی / ۳۳۱

کارنامه‌ی دانش‌کشی (اسکولاستی‌ساید) اسراییل در غزه / پژوهشگران علیه جنگ در فلسطین / ۳۶۳
تحت اشغال «تنها کشور دموکراتیک خاورمیانه!» / سیرین خضیری / ترجمه‌ی دریا موسوی / ۳۷۱
امپریالیسم اقلیمی در قرن ۲۱ / جایاتی گوش و دیگران / ۳۸۹

اندیشه

نقش روابط بین‌الملل در شکل‌گیری اسلام سیاسی / کامران متین / ۴۱۷
اقتصاد سیاسی تکنوفئودالیسم / یانوس واروفاکیس / ترجمه‌ی رسول قنبری / ۴۶۱
عصر نو / کلود لوفور / ترجمه‌ی عطا رشیدیانی و الهه پوست‌فروش / ۴۹۳
اندیشه‌های سیاسی فیدل کاسترو / کامران نیری / ۵۱۹
از مارکس به فراسوی مارکس: نگاهی به آرای آنتونیو نگری / الیا زارو / ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا / ۵۴۱
مارکس و انقلاب کبیر فرانسه / علی رها / ۵۵۳

نقد اقتصاد سیاسی

انقلاب در نیمه‌راه:
تهی‌دستی و تهی‌دستان شهری

اردشیر مهرداد

در تاریخ معاصر ایران، قرن بیستم دوره‌ای است که پرچم مبارزه علیه فقر و نابرابری هرگز فرو نیفتاد. با این همه، بعد از گذشت بیش از دو دهه از قرن بیست‌ویکم، جامعه شاهد انفجار عظیم فقر است و بخش بزرگ‌تری از جمعیت غارت‌شده‌تر، محروم‌تر و تهی‌دست‌تر.

امروز به درون شرایطی پا گذاشته‌ایم که بیکاری ابعاد انفجاری یافته؛ امنیت شغلی به‌شدت کاهش یافته؛ و جامعه یکی از عمیق‌ترین نابرابری‌های طبقاتی تاریخی را تجربه می‌کند. موج روبه‌گسترش فقر مطلق فراگیر است: بازگشت قحطی، گرسنگی، بیماری‌های ناشی از سوءتغذیه و مرگ‌ومیر کودکان شتابان است؛ زاغه‌نشینی و حاشیه‌نشینی الگویی است برای سکونت بخش بزرگی از شهرنشینان، با سقوط شمار روزافزونی به درون زیست بی‌سرپناه؛ آب آلوده، هوای آلوده و محیط آلوده، سهم اکثریت از نیازهای اولیه‌ی حیات، خیریه‌ها و نوانخانه‌ها بدیلی برای تأمین اجتماعی؛ فروش کلیه و کبد جانشینی برای فروش بلیط بخت‌آزمایی و سیگار و فال حافظ؛ رویش قارچ وار زندان‌های تازه‌ساز جایگزینی برای سهم خدمات اجتماعی در بودجه‌ی عمومی؛ رونق کار کودکان، تن‌فروشی، کار برده‌وار زندانیان، غوطه‌خوردن در مرداب اعتیاد، پناه بردن به خودکشی به‌عنوان راهی برای رهایی از تحقیر و فلاکت. و فهرستی بسیار طولانی از جلوه‌های به‌روز شده محرومیت و فلاکت.

(۱)

تحولات سیاسی نیم‌قرن گذشته ایران و نیز تجربیات بسیاری جوامع دیگر می‌آموزد که تهی‌دستان خواه منفعل بمانند و خواه به حرکت درآیند در شکل بخشیدن به فضای سیاسی و سمت‌وسوی آن اهمیتی حیاتی دارند. این تجربیات جای تردیدی نمی‌گذارند که تهی‌دستان هرگاه نتوانند به یک سوژه برای رهایی خود و همه‌ی محرومان و ستمدیدگان تبدیل شوند، لزوماً به معنای آن نیست که به حاشیه روند و در سمت مقابل عمل نکنند و نتوانند در به بند کشیدن بیشتر خود و محرومان و ستمدیدگان دیگر نقشی داشته باشند. انباشت نارضایی در میان یک جمعیت بستری است برای به حرکت درآوردن آن جمعیت. اما تحولات ناشی از حرکت آنان می‌تواند به روی چشم‌اندازهایی دوسویه گشوده شود: سویه‌ای بر رهایی سیاسی و اجتماعی و سویه‌ای

بر اسارت و ستم بیشتر. بر این پایه است که نقش تهی‌دستان برای انقلاب ضد سرمایه‌داری و ضد استبدادی به همان اندازه می‌تواند حیاتی باشد که برای مقابله با رشد بدیل‌های فاشیستی، ارتجاعی و تمامیت‌گرا.

نزدیک به پنج دهه حضور تهی‌دستان شهری در فضای سیاسی جامعه‌ی خودی تأییدی است مستقیم و قطعی بر چنین ظرفیت سیاسی دوگانه‌ای. چرخش از «کوخ نشینانی» که روحانیت را بر شانه‌های خود به قدرت رساندند و در جنگ گوشت دمِ توپ آنان شدند تا «اغتشاش‌گرانی» که بر می‌آشوبند و علیه دفن شدن آرزوهای خود در دره‌های عمیق نابرابری طبقاتی طغیان می‌کنند تنها یک دهه طول کشیده است. انتقال از حمایت فعال رژیم برآمده از انقلاب به یک رویارویی آشتی‌ناپذیر با آن تنها به بازه‌ای زمانی نیاز داشت از انقلاب ۵۷ تا پایان جنگ و آغاز «بازسازی».

(۲)

در نوشته‌ی دیگری مقدم بر نوشته‌ی حاضر به تحلیل شرایطی پرداخته شد که در آن به‌سر می‌بریم. در این تحلیل، بر جایگاه و نقش تهی‌دستان شهری و اهمیت حضور سیاسی آنان در صحنه‌ی سیاسی تأکید و ضرورت بررسی و مطالعه‌ی ظرفیت‌ها و محدودیت‌های کنشگری آنان نتیجه گرفته شد. تلاش این بخش ارائه‌ی چارچوبی نظری است و تعریفی از مفاهیم تهی‌دستی و تهی‌دستان شهری:

درباره‌ی چه چیز صحبت می‌کنیم؟

(۳)

تعریف فقر دشوار است. ازآن‌رو که اغلب در خدمت الزامات هژمونیک است. با این همه، در محافل سیاسی و آکادمیک نوعی اتفاق‌نظر وجود دارد که تهی‌دست را کسی بدانند که از دسترسی به وسایل معیشت محروم است. در معناشناسی تهی‌دستی، اما، رویکردها بسیار متفاوت‌اند و به طیفی رنگارنگ شکل می‌بخشند از تعاریف که بازتاب می‌یابند در متدلوژی‌های متفاوت اندازه‌گیری، شیوه‌های گوناگون توضیحی و استراتژی‌های متنوع مقابله با فقر.

این تفاوت‌ها در تحلیل نهایی، اما، در دو سوی محوری واحد کریستالیزه می‌شوند: گرایش‌های طبقاتی. محوری که گرایش‌هایی متمایل به کار را از گرایش‌هایی متمایل به سرمایه متمایز می‌سازد و نگرش‌های متمایل به مارکسیسم را از نگرش‌های متمایل به لیبرالیسم.

(۴)

در نگرش کلاسیک و نولیبرال (بخوان سرمایه‌داری و دولت) فقر خلاصه می‌شود به ناتوانی در حفظ کارایی فیزیکی؛ سقوط به زیرِ خطی که بازتولید بیولوژیک انسان ناممکن می‌شود. برای این نگرش فقر در رابطه با بقای فردی تعریف می‌شود. معیار معیشت است و نیازهای انسان خلاصه می‌شود به احتیاجات فیزیکی: غذا، سرپناه، پوشاک؛ نیازهای اجتماعی مفقوداند. مردم نه اجزاء فعال ساختارهای اجتماعی پیچیده، بلکه ارگانیسم‌های منفردی فرض می‌شوند که نیازمند منابعی هستند برای جایگزینی انرژی‌های سوخت‌شده.

در این نگرش حتی وقتی پذیرفته می‌شود که آحاد مردم متکی‌اند به نیازهایی که عرضه و مصرف آنها جمعی است: آب آشامیدنی سالم. نظافت. حمل‌ونقل عمومی. بهداشت، آموزش و تسهیلات فرهنگی، همه‌ی نیازها ترجمه می‌شوند به معیارهای اقتصادی و نهایتاً در شاخص درآمد. مردم زمانی تهی‌دست نامیده می‌شوند که زیر خط فقری زندگی کنند که درآمد آن را تعریف می‌کند. اما، خط فقر نه‌تنها قادر است خشونت ساختاری سرمایه‌داری را پنهان کند؛ بلکه به‌سهولت از کنار تبعیض نژادی، تبعیض جنسیتی، قومی و ملی و غیره نیز بگذرد.[۱] خط فقر می‌گوید، تا جایی که تعدادی از مردم مبلغ قابل‌قبولی پول به‌دست می‌آورند ـ مهم نیست چه اندازه کارشان تحقیرکننده باشد، چه اندازه کارشان آنها را ضعیف کند، چه اندازه شرایط کار و زندگی‌شان به دلیل توزیع منابع بدتر شود، چه اندازه نظام اقتصادی آنها را از داشتن نمایندگی محروم کند ـ نظام کار می‌کند.

---

[۱] فقر هرجا وجود دارد، ساختاری اجتماعی دارد. ساختاری که درون آن برخی بیش از دیگران فقیر هستند: معلولین، سالمندان، کودکان، برخی اقلیت‌ها، زنان.

(۵)

نگرش نولیبرال می‌پذیرد که فقر نسبی است و آن را به‌عنوان مثال برای توجیه فاصله‌ی معیارهای خط فقر میان ایالات متحده و بنگلادش به‌کار می‌گیرد. اما نسبت به فقر نسبی به معنی محرومیت، آنجا که بیان نابرابری‌های سیاسی و طبقاتی است و از درون شکاف میان (فرادستان و فرودستان) و فقر و ثروت درون یک کشور بیرون می‌آیند نابینا است.[۲]

(۶)

با این فرض که محرومیت ابعاد مختلفی دارد که در روابط متقابل با یکدیگر شبکه‌ای واحد را بنا می‌کنند، و با این فرض که عنصر مهم این شبکه بعد سیاسی آن است، در نگرش لیبرال، فقر به‌ندرت در سیستم سیاسی جایی پیدا می‌کند و موضوع مطالعه قرار می‌گیرد.

واقعیت این است که فقر سیاسی کم‌تر از سایر اشکال فقر به‌فوریت قابل رؤیت است. در سطح ظاهر، فقرا به‌همان اندازه دارای حق و حقوق سیاسی‌اند که سایر افراد. حتی در شماری از «دموکراتیک»ترین جوامع، آنها شهروند کامل تعریف می‌شوند. حق برابر آنها در دسترسی به صندوق رأی بیان می‌شود و گاه به وسایل دیگر اعمال فشار سیاسی موجود در سیستم نیز بسط می‌یابد. در دنیای واقعی، اما، این شهروندیِ برابر به لحاظ سیاسی بی‌معنی می‌شود. چرا که فرودست نه‌تنها منابع اقتصادی را در اختیار ندارد، بلکه همچنین از دسترسی به منابع سیاسی نیز محروم است. و روشن است که فرودستی سیاسی به نوبه‌ی خود به ابقای فرودستی اقتصادی، و حتی تحکیم آن، کمک می‌کند.

---

[۲] کارل مارکس در مورد مردی نوشت که در یک کلبه‌ی کوچک زندگی می‌کرد و کاملاً خوشحال بود تا زمانی که یک همسایه آمد کنارش که یک کاخ ساخت. بعد از آن ساکن کلبه شروع کرد به احساس محرومیت کردن (مارکس، ۱۹۵۸). (محرومیت نسبی محرومیتی است که از مقایسه‌ی سطح زندگی ما با سطح زندگی یک گروه مرجع با درآمد بالاتر حاصل می‌شود.)

(۷)

در نگرش مارکسی، که نوشته‌ی حاضر از آن مدد می‌گیرد، فقر به دو گونه تعریف می‌شود: اخلاقی و اقتصادی.

از نگاهی اخلاقی، این نگرش فقر را به معنی جنایت تعریف می‌کند:

«هنگامی‌که جامعه صدها پرولتر را در چنان وضعی قرار می‌دهد که آن‌ها به‌طور حتم به دام مرگی زودرس و غیر طبیعی می‌افتند، مرگی به همان اندازه ناشی از اعمال خشونت که مرگ در اثر شلیک گلوله و یا به ضرب شمشیر، وقتی جامعه هزاران انسان را از شرایط لازم حیات محروم ساخته و آن‌ها را در شرایطی قرار می‌دهد که در آن قادر به زندگی کردن نیستند، وقتی که آن‌ها را به زور چوب قانون مجبور می‌سازد که در این شرایط بمانند تا مرگ که نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر این شرایط است فرا رسد، وقتی جامعه می‌داند و به‌خوبی هم می‌داند که این هزاران نفر اجباراً قربانی این شرایط خواهند شد، و با وجود این، شرایط مربوطه را برقرار نگاه می‌دارد، این عمل جامعه یک نوع قتل عمد است درست مثل قتل عمد توسط یک فرد، قتلی پنهانی و خائفانه، قتلی که هیچ کس نمی‌تواند در قبال آن از خویشتن دفاع کند. قتلی که ظاهراً قتل نیست، زیرا که کسی قاتل را نمی‌بیند، زیرا که مرگ این قربانی چونان مرگی طبیعی به نظر می‌آید چرا که در آن، تعرض به عمل آمده بیشتر ناشی از بی‌عملی است تا انجام وظیفه. ولی در هر حال در این‌جا ارتکاب به قتل عمد، محرز است».[۳]

و در تعریف اقتصادی فقر شکافی تعریف می‌شود پرنشده میان قدرت پرداخت دستمزد و سهم نیروی کار از ارزش؛ شکاف پرنشده میان قدرت پرداخت دستمزد و نیازهای بازتولید بیولوژیک و اجتماعی که در سطحی کمّی و کیفی اجتماعاً قابل‌قبول باشد. در نگاه نزدیک‌تر و تأمل بیشتر، اما، سویه‌های پنهان دیگری را می‌توان یافت با اهمیتی بسیار در هستی شناسی تهی‌دستی:

---

[۳] فریدریش انگلس. وضع طبقه‌ی کارگر در انگلستان.

(۸)

میزان دستمزد (یا کمیت ارزش نیروی کار) را نه صرفاً حداقل نیازهای بازتولید بیولوژیک، بلکه همچنین حداقل نیازهای بازتولید تاریخی تعیین می‌کند. چرا که، شرایط، الزامات و نیازهای بازتولید فیزیکی - اجتماعی ثابت نیستند. ملاک‌ها و معیارها و سطح آنها و شاخص‌های این نیازها تابع عوامل مختلفی هستند و در طول زمان در حال تغییر. این تغییر متناسب با خود، شیوه‌ی زندگی اجتماعی و فردی را به‌طور مستمر دگرگون می‌سازد و نیازهای گروه‌های مختلف مردم را پیوسته تعریف و بازتعریف می‌کند؛ این نیازها را تابعی می‌سازد از تغییر و تحولات فرهنگی و نظام ارزش‌های توأم با آن؛ و نیز تغییرات در هنجارها و استانداردهای رسمی و مقررات دولتی و شیوه‌ی زندگی.

به بیانی روشن تر و فراگیرتر، فقر مفهومی است که تنها در مراجعه به عقل همگانی (عرف) قابل‌درک می‌شود و قابل تعریف. به تعبیر هابسبام، فقر مطابق عرف جامعه‌ای تعریف می‌شود که در آن رخ داده است و همواره معانی متعدد، اما، نه کاملاً قابل تفکیک داشته است.

(۹)

فراتر از ناتوانی در بازتولید بیولوژیک، فقر برای نیروی کار، به‌عنوان انسان اجتماعی و تاریخی، عبارت است از ناتوانی در بازتولید فرهنگی؛ ناتوانی در بازتولید احساسی و عاطفی؛ ناتوانی در بازتولید نیازهایی که خانواده، جنسیت، سن، سکونت، کار، نژاد، قومیت، ملیت، زبان، دین یا بی‌دینی را تعریف می‌کنند. حتی فراتر از این، فقر به معنی ناتوانی است در بازتولید نیروی کار به عنوان شهروند آزاد و برابر.[۴]

---

[۴] رویکرد تاریخی نسبت به مفهوم فقر می‌گوید درست است که امروز در ایران تهی‌دستی و فقر ابعاد بسیار گسترده‌ای پیدا کرده است، اما این واقعیت به معنی آن نیست که سطح زندگی و رفاه عمومی نسبت به چهار دهه‌ی گذشته لزوماً پایین تر آمده است. بلکه بیان آنست که نیازهایی که امروز فقدان آن‌ها فقر نامیده می‌شود لزوماً همان‌هایی نیستند که چهار دهه پیش بوده‌اند.

(۱۰)

در تعریف ماهوی تهی‌دستی، چگونگی شکل‌گیری نیازها، دامنه و ماهیت آنها پرسشی است کلیدی. در این سطح، عواملی نظیر ایدئولوژی مصرف، صنعت مد، تبلیغات و ساختارهای فرهنگی هستند که در شکل دادن به الگوهای مصرف نقشی انکارناپذیر دارند و عدم دستیابی به سطحی از مصرف در انطباق با این الگوها تهی‌دستی تعریف می‌شود. در این چارچوب است که کنارگذاشته‌شدگی به‌عنوان عدم امکان فرد به مشارکت فعال در زندگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی[۵] و سیاسی و نهادی جامعه به صورت مفهومی در می‌آید که به‌حاشیه‌رانده‌شدگی، فقر و نامرئی بودن را یکجا در خود نهفته دارد. مفهومی که هم ناظر بر شرایطی عینی است و هم ذهنی: تابعی از فرایندهای تاریخی و اجتماعی که در حال تغییر دائم فضایی و زمانی است.

(۱۱)

نتیجه: فقر و تنگدستی محدود نمی‌شود به عدم دسترسی به نیازهای فیزیکی و اقتصادی. مبارزه با آن نیز نمی‌توان به خواست‌های معیشتی نظیر کار، نان و مسکن خلاصه شود و مطالبات اجتماعی و فرهنگی و سیاسی را نادیده بگیرد. از این چشم‌انداز، بازنگری در شعارهایی که نگرش‌های متداول چپ در کارزارها و پیکار علیه فقر در میان می‌گذارند از اهمیت حیاتی برخوردار است.

فقر و تنگدستی را برای پهنه‌های جغرافیایی متفاوت و دوره‌های تاریخی مختلف نمی‌توان یکسان فرض کرد و معیارهای اندازه گیری واحدی برای آن‌ها در نظر گرفت. همچنین فقر و تهی‌دستی به معنی عدم دسترسی به نیازهای بازتولید بیولوژیک و

---

[۵] کنار گذاشته‌شدگی فرهنگی را می‌توان این‌گونه تعریف کرد: دسترسی متفاوت بخش‌های عمومی به مزایای اجتماعی و رفاه مادی زمانی که دلایل ساختاری وجود ندارد. علت‌های قشربندی فرهنگی می‌تواند به دو مقوله تقسیم شود. ویژگی ذهنی، و دسترسی به کالاهایی سمبولیک. اولی (ویژگی ذهنی) شامل عواملی چون جنسیت، پیشینه‌ی قومی یا نژادی، سن، تعلق به یک گروه اقلیت. و دومی (اجناس سمبولیک) به معنی منابع و ساختارهایی که اطلاعات، دانش، ارزش‌ها را انتشار می‌دهند و ظرفیت افراد در فهمیدن آن.

اجتماعی را نمی‌توان برای انواع متفاوت نیروی کار یکسان تعریف کرد و با شاخص‌هایی همسان درک کرد و سنجید.

تهی‌دستان چه کسانی اند؟

(۱)

در تعریف تهی‌دستان نیز تنوع نگرش‌ها بسیار است. از نگرش‌های فرهنگی[۶] تا جامعه‌شناختی.[۷] با این وصف، همانطور که در تعریف تهی‌دستی آمد، خطی را می‌توان ترسیم کرد میان نگرش‌های موجود که آنها را در دو دسته‌ی متفاوت بزرگ با خاستگاه‌های طبقاتی متمایز حول «سرمایه» و «کار» جدا سازد و در نظریه‌های لیبرالی و مارکسی بازتاب بخشد.

(۲)

نظریه‌های لیبرالی تعریفی بسیار باریک و گزینشی از تهی‌دستان به دست می‌دهند که عموماً اشاره است به قشری از مردم که طبق استانداردهای رسمی در یک زمان معین فقیراند. این همان تعریف از فقرا یا «طبقه پایین» است که به شکل بوروکراتیک

---

[۶] نگرشی که تهی‌دستان را از دیدگاه فرهنگی نگاه می‌کند از فرهنگ فقر آغاز می‌کند. برای این نگرش روستا در برابر شهر قرار می‌گیرد. به‌عنوان دو کهکشان فرهنگی ازهم جدا. مهاجر روستایی درون این دوگانگی زمین‌گیر می‌شود و به چرخه‌ی فقر و تنگدستی و درماندگی فرو می‌غلتد.

[۷] نگرش جامعه‌شناختی ساختمان اجتماعی را به مرکز و پیرامون تقسیم می‌کند. و از درون این دوگانه تهی‌دستان را بیرون می‌کشد. در مرکز لایه‌ها و اقشار و طبقات ادغام‌شده قرار دارند و در پیرامون گروه‌ها و لایه‌های کنار گذاشته شده. تئوری «حاشیه‌نشینی»، در معنای جامعه‌شناختی آن، اینجا مفهوم می شود. از این دیدگاه «حاشیه‌نشینی» پدیده‌ی خاص یک دوران انتقال تصور می‌شود. دوران رشد و تحول و مدرنیزاسیون. که هرگاه سیاست‌های دولت درست تدوین شده باشد قادر است به آن پایان بخشد. تبدیل شدن آن به یک معضل اجتماعی ناشی از ضعف عملکردی است.

و رسمی نیز رایج است. در این تعریف روابط اجتماعی و سیاسی مفقودند و تهی‌دستان از موقعیت خود در شیوه‌ی تولید بیگانه.

(۳)

اما اگر با عزیمت از نگرش مارکسی بخواهیم به چنین تعریفی نزدیک شویم تهی‌دستان بخشی از نیروی کار فعالِ شاغل یا بیکار، و نیز ازکارافتاده و رسوبی، خوانده می‌شوند که در سبد مصرف آنها همه، یا بخشی، از نیازهای بازتولید بیولوژیک و اجتماعی‌شان در سطح کمّی و کیفیِ اجتماعاً قابل‌قبولی وجود ندارد. به بیانی دیگر، آنهایی که دستمزد فردی و اجتماعی‌شان برای تأمین نیازهای بازتولیدشان کفایت نمی‌کند تهی‌دست‌اند. و تهی‌دستان «شهری»اند، به این اعتبار که جغرافیای تولید و بازتولید آنها شهر است.

اضافه بر این، درک عمیق‌تر تعریف مارکسی از مفهوم تهی‌دستان مستلزم توجه به چند ملاحظه‌ی مهم است.

(۴)

با تاکید بر فقر به‌عنوان مقوله‌ای طبقاتی، کلیدی‌ترین مشخصه در هستی‌شناسی تهی‌دستان وابستگی طبقاتی است: تهی‌دستان یک بخش ارگانیک طبقه‌ی کارگراند و همان رابطه‌ای را با سیستم اقتصاد سرمایه‌داری دارا هستند که بخش‌های دیگر طبقه‌ی کارگر. طبقه‌ی کارگر طبق تعریف مارکس، طبقه‌ای است که از مالکیت و کنترل وسایل تولید محروم است و برای امرار معاش به فروش نیروی کار خود وابسته.

لایه‌هایی از این طبقه هست که در هر زمان خاص و با استانداردهای رایج ضعیف‌اند و تهی‌دست محسوب می‌شوند.[۸] آنچه این لایه‌ها را از سایر بخش‌های طبقه‌ی کارگر متمایز می‌سازد عدم دسترسی آنها است به مجموعه‌ی وسایل، شرایط و منابع ضروری برای بازتولید فیزیکی و اجتماعی خود به عنوان نیروی کار قابل‌مبادله در بازار کار

---

[۸] در جامعه‌ی سرمایه‌داری جغرافیای شهر مکانی است که فقر با نیروی کار و طبقه کارگر درهم می‌آمیزند. در شهر کارگر آن کسی است که اگر کار نکند باید گرسنه بماند.

رسمی. از آن‌جا که دسترسی به وسایل و شرایط بازتولید در نظام سرمایه‌داری اساساً از طریق مبادله تأمین می‌شود، بنابراین تهی‌دستان آن بخش از طبقه‌ی کارگراند که قادر نیستند این وسایل و شرایط را به‌صورت کالایی در قبال فروش نیروی کار خود از طریق بازار به‌دست آورند. یعنی در سبد مصرفی که دستمزد آنها آن را تعریف می‌کند شماری از وسایل و شرایط گنجانده نشده است.

بنابراین: تهی‌دستان شهری امروز محدود نیستند به بیکاران یا کارگرانی که در رده‌های پایین دستمزد یا درآمد قرار می‌گیرند؛ (کارگران بی‌سواد، فاقد مهارت، مهاجر، فاقد شرایط قانونی، و...) بلکه بخش بزرگی از کارگران ماهر، دارای تحصیلات عالی، با تجربه، و شاغل در بنگاه‌های صنعتی و خدماتی بزرگ... را هم دربر می‌گیرند.

دیواری کارگران صنعتی و تهی‌دستان شهری را از هم جدا نمی‌کند. در زنجیره‌ای که لایه بندی درونی طبقه‌ی کارگر را شکل می‌دهد، در حلقه‌های فوقانی همواره کارگران هستند که در معنی رسمی آن تهی‌دست نیستند اما در خطر دایمی هستند که به ورطه‌ی فقر سقوط کنند و به رده‌ی تهی‌دستان اضافه شوند. آنان در موارد معینی بسیاری از محرومیت‌ها را که شاخص‌های تهی‌دستی محسوب می‌شوند دارا هستند و به یک معنی در بسیاری زمینه‌ها با آنهایی که رسماً فقیر نامیده می‌شوند مشارکت دارند.

چنین درکی به‌ما اجازه می‌دهد مقوله‌بندی تهی‌دستان به‌عنوان «زیر طبقه» را گمراه‌کننده بدانیم. همچنین مدعی شویم، بسیاری از تعاریف رایج در ادبیات موجود درباره‌ی تهی‌دستی و تهی‌دستان نظیر، «تهی‌دستان جدید»، «حاشیه‌نشینان»، «کنار گذاشته شده‌ها»، یا «نیروی کار غیر رسمی» به لحاظ مفهومی محدود ساختن تعریف تهی‌دستی و تهی‌دستان است. با این باور که چنین صورتبندی‌هایی بیش از آنکه انعکاسی باشند از ریشه‌های تهی‌دستی و به درک جایگاه تهی‌دستان در ساختار اجتماعی یاری رسانند، بازتابی هستند از عوارض و جلوه‌های این پدیده در شرایط تاریخی خاص و در بهترین حالت قادر به پوشش دادن گروه‌هایی محدود.

(۵)

اگر پذیرفته باشیم که ناتوانی در بازتولید فیزیکی و اجتماعی بیان یک شرایط است؛ نه یک خصیصه، بنابراین این شرایط باید تحلیل شود. درون این شرایط است که فقر در یک سطح انضمامی خصلت بندی می‌شود و برخی از خطوطِ تعریفِ دوباره‌ی آن به دست می‌آید:

فقر نه‌تنها ناتوانی افراد و گروه‌های اجتماعی در تأمین معیشت است، بلکه همچنین ناظر بر شکافی است میان منابعی که از سوی جامعه به آن افراد یا گروه‌های اجتماعی واگذار شده و شیوه و الگوی زندگی‌ای که انتظار می‌رود از آن پیروی کنند. تهی‌دستان از درون این شکاف بیرون می‌آیند و در چهره‌ی بخشی از نیروی کار ظاهر می‌شوند که ناتوان است از تأمین نیازهایی ملازم با پیروی از رسوم، آداب، و فعالیت‌های متعارف و اجتماعاً پذیرفته شده (الگوهای پوشاکی و غذایی رایج).[۹]

(۶)

عوامل بسیاری می‌توانند موجبات انتقال در شرایط مادی و اجتماعی تهی‌دستان را فراهم آورند؛ انتقال در سیستم کار؛ انتقال در ساختارهای شهری؛ انتقال در نهادهایی که زندگی روزمره را نظم می‌بخشند؛ انتقال در نهادهایی که مصرف جمعی را نظم می‌دهند.

تهی‌دستان بخش از نیروی کاراند با توانایی ناکافی در انطباق با تحولات تکنولوژیک و تغییرات در سازمان کار. شرایطی که شتابان در حال تغییر است. تغییراتی که خیلی زود می‌تواند ارزش مصرف بخشی از نیروی کار را زیر سؤال ببرد و آنها را به اردوی تهی‌دستان اضافه کند. هر تحولی در تکنولوژی یا در سازمان کار، می‌تواند ارزش مصرف بخشی از نیروی کار را زیر سؤال ببرد. ناتوانی از انطباق دائم با شرایط جدید، کسب مهارت‌ها، آموزش‌ها و قابلیت‌های لازم می‌تواند به‌طور مستمر بخشی از نیروی کار را از گردونه‌ی کار خارج کند یا موقعیت شغلی آنها را تنزل دهد، و به دنبال آن، سطح معیشت آنان را.

---

[۹] یعنی حذف شدن و اخراج شدن به‌اجبار از عضویت فعال جامعه و دنبال کردن رفتاری متداول و عرفی.

(۷)

تهی‌دستان بخشی از نیروی کاراند با بیشترین آسیب‌پذیری در برابر همه‌ی عوامل خارجی از بیماری، تا هوای آلوده، فصول بد، سیل، زلزله، طوفان، جنگ، قحطی و تغییرات محیط‌زیستی، با استعداد بالا برای انگشت‌نما شدن، غیر قابل‌لمس شدن و بی‌صدا شدن؛ قدرت ناچیز برای چانه‌زنی. قدرت ناچیز برای کسب منزلت و احترام اجتماعی، قدرت ناچیز برای مقاومت در برابر سقوط سطح زندگی و پایمال شدن حقوق و مزایای اجتماعی، شکننده در برابر شرایط نامساعد مادی و فشارها و تنش‌های روانی.

(۸)

با این فرض که فقر مفهومی است نسبی و درمی‌آمیزد با محرومیت و نابرابری،[۱۰] تهی‌دستان بخشی از جمعیت‌اند با بالاترین سهم از محرومیت و نابرابری. (سرشار از احساس بی‌عدالتی. نارضایتی،...). در این بستر است که، فقر از مسأله‌ای با خاستگاه ساختاری منتقل می‌شود به موضوعی در حوزه‌ی نهادی و مرتبط می‌شود به فرهنگ و ایدئولوژی و نهایتاً روان‌شناسی. و به تبع آن، تهی‌دستان تبدیل می‌شوند به بخشی از اردوی کار با بیشترین امکان دچار شدن به آسیب‌های روانی، فقر ذهنی، گمراهی فرهنگی و اسارت ایدئولوژیک؛ یا برعکس به یک سوژه‌ی تحول‌خواه و انقلابی.

(۹)

پذیرش این واقعیت که فقر در یک بستر تغییر و تحول دائم ظاهر می‌شود، همراه با آن الگوی زندگی متعارف و نیازها و الزامات ناظر بر بازتولید فیزیکی و اجتماعی، به معنی آن‌ست که، مفاهیم ناتوانی و بازتولید و نیز شاخص‌های فقر و محرومیت ثابت نیستند و پیوسته دگرگون می‌شوند. به بیان دیگر، تهی‌دستان در یک هستی اجتماعی ایستا منجمد نمی‌شوند و تعریف آنها در ۱۵۰ سال پیش درجا نمی‌زند و خلاصه نمی‌شود به آنچه آن روزها اوباش و ولگردها و لمپن‌ها و زائده‌ها و زیرطبقه‌ها نامیده

---

[۱۰] به‌مدد عقل عرفی قابل درک می‌گردد.

می‌شد. بلکه به دنبال هر تغییر، تهی‌دستان دوباره کشف می‌شوند و به‌عنوان مقوله‌ی اجتماعی نوینی مجدداً تعریف.

(۱۰)

میان لایه‌های مختلف طبقه‌ی کارگر به لحاظ آسیب‌پذیری و خطرِ دچار شدن به فقر حصار محکمی وجود ندارد. فقر به‌سهولت از نردبان و سلسله‌مراتب کار بالا می‌رود. لایه‌بندی درونی طبقه‌ی کارگر ساختاری زنجیره‌ای دارد و در کم‌ترین حلقه‌ای از این زنجیر می‌توان کسانی را یافت که در بخشی از محرومیت‌های تهی‌دستان شریک نباشد. یا به‌طور ادواری دچار فقر نشود. (از معلمان و کارمندان ادارات تا پزشکان؛ پرستاران و... که جای خود دارند). لایه‌هایی که زمانی یقه‌سفید طبقه‌بندی می‌شدند، امروز بخش‌هایی هستند از طبقه‌ی کارگر که در فقر نسبی به‌سر میبرند. این واقعیت البته نافی آن نیست که بخش‌هایی از کار در برابر تهاجم فقر آسیب‌پذیرتراند.

کارگر بیکار، کارگر که خود به‌دلیل کمبود مهارت و یا به‌دلیل تبعیض جنسی و سنی، یا قومی و مذهبی در رده‌ی پایین جدول دستمزد و درآمد قرار دارند، کارگران ازکارافتاده، یا کارگرانی دچار نقص عضو هستند، کارگرانی که مسئولیت خانواده‌های بزرگی بر شانه‌ی آنها سنگینی می‌کند،... بی‌شک بیش از بسیاری دیگر در معرض سقوط به ورطه‌ی تهی‌دستی‌اند.

(۱۱)

مفهوم تهی‌دستی و تهی‌دستان، به‌تناسب تغییر در فاصله میان واقعیت اجتماعی و آگاهی اجتماعی، به گونه‌ای مستمر موضوع بازنگری است و دستخوش تغییر دایم. نمی‌توان فاصله‌ی میان واقعیت اجتماعی و آگاهی اجتماعی را انکار کرد و درهای تحولات نظری را بسته فرض کرد و از تهی‌دستان تعریفی به دست داد قابل اندازه‌گیری که در طول زمان اعتبارش را از دست ندهد.

(۱۲)

تهی‌دستان شهری پیشینه و خاستگاه یکسان و مشترکی ندارند. این گروه طیف وسیعی را شامل می‌شود از پرولتاریای صنعتی و شاغلان بخش‌های خدماتی، تا توده‌ای که از درون فرایند پرولتریزه‌شدن تولیدکنندگان مستقیم، یا مکانیزه‌شدن کشاورزی بیرون آمده و در هیأت مازاد جمعیت روستایی به حاشیه‌ی شهرها پرتاب شده‌اند.

از انقلاب‌های تکنولوژیک و ماشینی‌شدن تولید صنعتی و تجدید سازماندهی فرایند کار، تا ورشکستگی بنگاه‌های صنعتی کوچک و افزایش طبیعی جمعیت، و افزایش شمار فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌ها؛ و افزایش داوطلبانه‌ی ساعات کار برای تأمین نیازهای فزاینده‌ی فرهنگ مصرف؛ امواج مهاجرت؛ و کار کودکان و سالمندان و جهانی‌سازی نولیبرالی، همه و همه زادگاه‌های تهی‌دستی و تهی‌دستان شهری‌اند.

(۱۳)

تهی‌دستان شهری موجودیتی است با ساختار درونی پیچیده و رسته‌هایی با تنوع و گوناگونی بسیار در وضعیت شغلی، صنفی، حرفه‌ای، جنسی، نوع و محل سکونت، تجربه‌ی زندگی، پیشینه‌ی اجتماعی، وضعیت خانوادگی، میزان سواد، میزان درآمد و مهارت. با تنوع هویتی جنسیتی، قومیتی، ملیتی، مذهبی و زبانی بسیار و پراکندگی در جغرافیای اقتصادی - اجتماعی ناموزون.

درک تفاوت‌های درونی تهی‌دستان، طبقه‌بندی این تفاوت‌ها در سطح محله، شهر و مناطق جغرافیایی متفاوت در تشخیص نیازها و کمبودها و منابع سازمان‌یابی هر گروه و دسته‌ی مشخص اهمیتی حیاتی دارد. با این وصف این تشخیص یک‌بار برای همیشه نیست. ضرورتی دائمی است. چرا که، گروه‌بندی درونی تهی‌دستان بی‌ثبات است و عوامل بسیاری می‌توانند آن را برهم زنند. مداخله‌ی دولت (استقرار دولت رفاه)؛ رشد اقتصادی و توسعه‌ی سریع و تغییرات در بازار کار؛ درجه‌ی تشکل کارگران؛ رادیکالیزه شدن مبارزات کارگری؛ و تغییرات در محیط سیاسی عمومی، برخی از این عوامل‌اند.

(۱۴)

بدنه‌ی اصلی تهی‌دستان شهری را ارتش ذخیره‌ی نیروی کار شکل می‌دهد؛ طیفی گسترده که از بخش رسوبی و راکد آن (یعنی بخشی غیر قابل‌استفاده و منسوخ و از رده خارج‌شده که دیگر نمی‌توان از آن در یک ساختار طبقاتی استثمارگر به صورت مولد استفاده کرد)، تا بخش شناور آن و کارگرانی با اشتغال موقت (و به‌طور موقت بیکار)؛ زنان کارگر خانگی[۱۱] و تا کارگران فاقد مهارت، فاقد تحصیلات و سواد، دارای مشکلات روانی را شامل می‌شود.

به انبوه جمعیت تهی‌دست شهری اضافه می‌شوند کودکان کار، کارگران صنایع خانگی، کارگران بنگاه‌های کوچک، مهاجران تازه‌وارد به شهرها، نیروی کار شاغل در اقتصاد حاشیه‌ای و بازار کار دومی (جایی که کارگران باروری پایین دارند، دستمزدها زیر استاندارد است، و اشتغال بی‌ثبات)؛ و بالاخره نیروی کار خودفرمان (پیک‌موتوری‌ها، دستفروش‌ها، فروشندگان دوره‌گرد، کارگران ساده‌ی ساختمانی، خدمتکاران خانگی، پرستاران،...).

(۱۵)

واقعیت تلخ این‌که توزیع فقر و تنگدستی نه‌تنها در میان این گروه‌های جمعیت بلکه درون هر یک نیز یکسان نیست و سهم زنان، جمعیت‌های قومی و نژادی و فرهنگی اقلیت عموماً بیشتر است.

---

[۱۱] کار خانگی در تمام اشکال آن که برای بازتولید اجتماعی حیاتی هستند (مانند تولیدمثل بیولوژیکی، مراقبت از کودک، فرهنگ‌سازی،...). که سرسختانه بدون دستمزد باقی می‌ماند حتی زمانی که برای توسعه‌ی سرمایه‌داری حیاتی شناخته شود در آمارهای رسمی کمتر جایی دارند.

تهی‌دستان شهری: کدام شهر و کدام شهری؟

چرا تهی‌دستان «شهری»؟ چه چیز تهی‌دست شهری را از غیر شهری جدا می‌کند؟ پرسش‌هایی که پاسخ به آنها مستلزم ارائه‌ی درکی از شهر و تعریفی از مفهوم شهری‌شدن است.

(۱)

تأمل حول مفهوم شهرنشینی به تعاریف متنوع و متعددی راه می‌برد. با این وصف، در این‌جا نیز همه‌ی این تنوعات را می‌توان در دو دسته‌ی بزرگ از هم جدا ساخت.

اول، دسته‌ای از تعاریف که در تحلیل نهایی متأثرند از مکتب شیکاگو. شهرنشینی نتیجه‌ی تکامل طبیعی انسان فرض می‌شود، همراه با اثرات اجتماعی خاصی که به اعتبار آنها شهر نخست یک سیستم فرهنگی (بخوان غربی) تعریف می‌شود. مطابق این تعاریف تاریخ بشر از پیش تعریف شده است. پیشرفت، تمدن و رشد همه‌ی کشورها با درجه‌ی شهری‌شدن آنها سنجیده می‌شوند. ثانیاً، شهر پدیده‌ای فرض می‌شود محصول ویژگی‌های فیزیکیِ مجتمع‌هایِ سرزمینی. پدیده‌ای که با تکیه بر برخی کیفیت‌های ویژه‌ی فضایی و شاخص‌هایی نظیر تراکم، اندازه، ناهمگونی یا فشردگی‌ها شهر می‌شود و از روستا جدا.

(۲)

گرایش‌های موجود در این چارچوب صرفاً یک اشتباه یا خطای روش‌شناسی نیستند. بلکه اساس نظریه‌های جامعه شناسی شهری و همین‌طور سیاست‌گذاری شهری را شکل می‌دهند و پایه و اساس ایدئولوژی‌هایی را می‌سازند که رویدادها و پدیده‌های زندگی روزمره را تعریف و تبیین می‌کنند. این گرایش‌ها دستمایه‌ی مفیدی عرضه می‌کنند برای نخبگان سیاسی حاکم که مدعی شوند سازمان اجتماعی موجودیتی است کم‌تر متکی بر متغیرهای اجتماعی ـ طبقاتی، بلکه هر اقدام برای

اصلاح یا کنترل سازمان فضا باید با متغیرهای فنی ـ عینی سنجیده و آزموده شود و در برنامه‌ریزی شهری نه گفت‌وگو میان گروه‌های اجتماعی مختلف، بلکه رویکردهای تکنوکراتیک حرف اول را می‌زنند.[۱۲]

(۳)

دسته‌ی دوم: تعاریفی که متأثراند از نظریه‌ی مارکسی. آنهایی که شهر سرمایه‌داری را محیط بازتولید فضایی و اجتماعی وسایل تولید و بازتولید سرمایه‌داری تعریف می‌کنند.

می‌دانیم که در روابطی که مارکس میان انقلاب صنعتی، مکانیزاسیون و انباشت سرمایه برقرار کرد، تحلیل «انقلاب شهری» جای چندانی نیافت. اما نظریه‌پردازان پس از مارکس توانستند از طریق بسط مفهوم «شرایط عمومی تولید» که مارکس در برخی آثار خود عرضه کرده بود اهمیت و جایگاه شهر و فرایند شهری‌شدن را بازتعریف کنند.[۱۳] این دسته از نظریه‌پردازان با عزیمت از چنین مفهومی مدعی شدند که شهرنشینی نه تنها بیش از یک پدیده‌ی فرعی است، بلکه اهمیت نقشی که در توسعه‌ی عمومی سرمایه‌داری ایفا می‌کند به همان اندازه است که استفاده‌ی فزاینده‌ی نیروی کار در واحد تولیدی.[۱۴]

---

[۱۲] مثلاً برای کارگزاران شهری آسان‌تر این است که مسئولیت جرم و جنایت را به‌گردن «شهرهای عظیم هیولایی» بیندازند تا این‌که بخواهند پای متغیرهایی نظیر بیکاری را به میان بکشند. یا در توضیح بحران مسکن به‌طور مستقیم ارجاع می‌دهد به متغیرهایی نظیر شمار مهاجران و یا نرخ افزایش جمعیت.

[۱۳] نگاه کنید به ایدئولوژی آلمانی

[۱۴] وقتی مارکس مفهوم «شرایط عمومی تولید» را به‌کار کار برد به نظر نمی‌رسید که به آن معنی‌ای بخشیده باشد که بتواند متصل شود به پدیده‌ی شهری. برای مارکس این مفهوم به‌طور عمده اشاره دارد به وسایل ارتباطات و حمل‌ونقل. در حالی‌که امروزه، با پیدایش فاکتورهایی که به همان اندازه بااهمیت‌اند و به همان اندازه شرایط ضروری برای بازتولید فورماسیون سرمایه‌داری پیشرفته، بسط افق این مفهوم یک ضرورت است.

(۴)

از این چشم‌انداز، «شرایط عمومی تولید»، شرایط غیر مستقیم و غیر مولد تولید تعریف می‌شود؛ آنهایی که به دلیل ناتوانی بازار و برای تسهیل عملکرد، بیرون از این محیط، تولید و بازتولید می‌شوند: شرایط غیر سودآورِ سودآوری، شرایط غیر مولدِ مولدیت، و شرایط غیر مستقیمِ انباشت. چارچوبی مفهومی که درون آن، شهر محیطی تشریح می‌شود برای «بازتولید» و «تمرکز» فضایی و اجتماعی وسایل تولید و بازتولید سرمایه‌داری:[۱۵] یعنی، «بازتولید» و «تمرکز» بنگاه‌های تولیدی؛ وسایل گردش اجتماعی[۱۶] (بنگاه‌های تجاری و بانک‌ها)؛ وسایل گردش فنی و مادی (زیرساخت‌ها و وسایل ارتباطی و حمل‌ونقل)؛ نیروی کار و وسایل مصرف جمعی (مدارس، بیمارستان‌ها، مسکن، پارک‌ها، خدمات شهری،...). و نهایتاً، جغرافیای «بازتولید» و «تمرکز» تضادها و بحران‌ها و مناسبات طبقاتی، نبرد طبقاتی و حاکمیت طبقاتی.

(۵)

نظریه‌ی مارکسی نشان داد که جدایی شهر از روستا و پرولتاریای شهری از زحمتکش روستایی بسیار فراتر است از یک تمایز صرفاً فرهنگی. نشان داد که این تمایز پایه در جدایی تولیدکننده از وسیله‌ی تولید و جدایی تولید از مصرف دارد. نشان داد که برخلاف روستا در شهر بخش بزرگی از وسایل مصرف کالایی شده، مصرف فردی با

---

[۱۵] تمرکز وسایل تولید و مبادله (بانکداری و تجارت) به‌هیچ‌وجه ویژگی خاص شهر سرمایه‌داری نیست. بلکه حتی شهر قرون وسطی نیز فعالیت‌های تجاری و تولیدی را در کنار هم قرار می‌داد، هرچند در مقیاسی محدودتر. اما آن‌چه به باور ما به شهر سرمایه‌داری ویژگی می‌بخشد، از یک سو تمرکز در حال رشد «وسایل مصرف جمعی» است که به‌تدریج سبکی از زندگی را شکل می‌بخشد ـ نیازهای اجتماعی جدیدی را به‌وجود می آورد ـ و بنابراین، آن‌چه معروف می‌شود به «تمدن شهری » را. و از سوی دیگر شیوه‌ی خاصی از تمرکز کلیت وسایل بازتولید (سرمایه و نیروی کار) که به‌نوبه‌ی خود تبدیل می‌شود به فاکتور مهمی در توسعه‌ی اقتصادی.

[۱۶] مراد از وسایل گردش اجتماعی اساساً نهادهای تجارت و بانکداری است. مارکس خصوصاً تأکید دارد بر نقش وام در بازتولید شرایط عمومی تولید. او علاوه بر این، نشان می‌دهد چگونه سرمایه‌ی تجاری می‌تواند شرایط غیرمستقیمی باشد برای افزایش باروری.

مصرف جمعی درآمیخته، بازتولید نیروی کار به بیرون از سطح خانواده انتقال یافته، زمین برخلاف روستا کالا است، از مبادله‌ی پایاپای اثری نیست، بازتولید شرایط عمومی بر عهده‌ی قدرت حاکم است و دولت با عرضه‌ی غیرکالایی وسایل مصرف جمعی به میزانی محدود به درون این عرصه وارد شده است.

(۶)

تا آن‌جا که بازتولید نیروی کار و تهی‌دستان شهری پرسش ما است، دسترسی به وسایل مصرف جمعی یکی از مهم‌ترین شاخص‌هایی است که میزان رفاه و تنگدستی آنان را تعریف می‌کند و بر یکی از کلیدی‌ترین وجوه تمایز آنان با تهی‌دستان روستایی تأکید می‌ورزد. هرگاه وسایل مصرف جمعی را کلیه‌ی حمایت‌ها و فعالیت‌های مادی‌ای بدانیم که اختصاص می‌یابد برای بازتولید گسترده‌ی نیروی کار اجتماعی، و هرگاه سطح دسترسی و کیفیت آن را عرصه‌ای فرض کنیم برای ظهور و رشد تضادها و بحران‌ها، لاجرم شهر به محیطی تبدیل خواهد شد برای رشد جنبش‌های اجتماعی در عرصه‌ی مصرف و رویارویی نیروی کار با سرمایه‌ی مالی، تجاری و مستغلاتی. اما به نسبتی که بازتولید «شرایط عمومی تولید اجتماعی»، به‌ویژه بازتولید «وسایل مصرف جمعی»، را دولت بر عهده گرفته باشد، (خواه در سطح ملی یا منطقه‌ای و محلی)، شهر چشم‌اندازی سیاسی خواهد یافت و به صحنه‌ای بدل خواهد شد برای نبردهای توده‌ی محروم و تهی‌دست با دولت.

(۷)

نکته‌ی مهم دیگر، وجوه دوگانه‌ی رویارویی سیاسی و طبقاتی است در عرصه‌ی تولید و بازتولید وسایل مصرف جمعی. از یک سو، وسایل مصرف جمعی (آموزش، درمان، حمل‌ونقل عمومی، ورزش، و...) عرصه‌ی مبارزه‌ای است میان آن بخش از نیروی کار شاغل در این خدمات (معلمان، پزشکان، پرستاران، و....) و کارفرمای دولتی یا خصوصی. از سوی دیگر، این بخش از شاغلان در کنار سایر بخش‌های نیروی کار قرار می‌گیرد در رویارویی با سرمایه و دولت آن برای دسترسی بهتر به وسایل مصرف

جمعی؛ برای دسترسی به آموزش، درمان، بهداشت، وسایل ایاب و ذهاب، و سایر خدمات و امکانات شهری و مدنی و فرهنگی، با کیفیت و کمیتی اجتماعاً قابل‌قبول.

(۸)

نیروی کار شاغل در تولید و بازتولید وسایل مصرف جمعی (خدمات)، اما با شاغلان در تولید کالاها از جهات مهم دیگری نیز متمایزاند. نخست، کارفرمای آنها عمدتاً دولت است. بنابراین، هر اقدام جمعی نیروی کار شاغل در این عرصه در همان قدم نخست به صورت اقدامی سیاسی ظاهر می‌شود و رودررویی با دولت. دوم، وسایل مصرف جمعی شیوه‌ی مصرف اجتماعی دارند. در این عرصه تولید می‌شود برخلاف نیازهایی که به صورت فردی مصرف می‌شوند پس از مصرف تخریب نمی‌شود. سوم، انچه در این عرصه تولید می‌شود کالا نیست. یعنی، ارزش مصرف آن کریستالیزه نمی‌شود در شیئی که بتواند از تولیدکننده جدا شود و به فروش برسد. آنچه عرضه می‌شود نیروی کار است، نه شیئی تولیدشده.[۱۷] چهارم، ارزش مصرف آنچه نیروی کار شاغل در این عرصه عرضه می‌کند (خدمات) قابل‌ذخیره کردن نیست. یعنی در همان لحظه‌ی تولید مصرف می‌شود. به عبارتی، نیروی کار شاغل در این عرصه دارای دستی بازتر است و موقعیتی مساعدتر در نبرد علیه سرمایه و نیز دولت سرمایه.

(۹)

شهر جغرافیای رانت زمین شهری است. سپهری که رانت تفاضلی و رانت سرمایه بر آن حاکم است و در انطباق با نیازهای سرمایه برای یافتن منابع جدیدِ سود، شهر را عرصه‌ی تغییر دائمی می‌سازد. اساساً مدل نولیبرالِ توسعه بدون بازسازی شهری و تغییر الگوی مصرف زمین و سپردن سازوکار زمین و مسکن به سرمایه‌ی مستغلات و

---

[۱۷] کارگرانی که مسئول‌اند برای نظافت یک مجتمع مسکونی یا یک پارک، معلمی که درسی را عرضه می‌کند و نظایر این‌ها عرضه‌کنندگان خدماتی هستند و نه تولیدکنندگان کالاهایی که بعد از تولید به‌طور مستقل از تولیدکننده جدا می‌شود.

سوداگری سرمایه‌ی مالی ناممکن است.[۱۸] امری که همراه است با منطقه‌بندی شهری، تعریف و بازتعریف موقعیت سرمایه و کار و بخشیدن بیانی فضایی، کالبدی و جغرافیایی به شهر.

رانت زمین شهری یکی از عوامل اصلی است در تعیین هزینه‌های مسکن و نقل‌وانتقال نیروی کار در شهر و سهم این هزینه‌ها در سبد مصرف نیروی کار. نتیجه این‌که، شهر جغرافیایی را تعریف می‌کند که از مکان کار تا سکونت آن تحت کنترل سرمایه است و دستمزد کار زیر فشار توأمان سود، بهره و رانت. و شهر امروز جغرافیایی را تعریف می‌کند که تجسم سرشت غیر انسانی و بی‌رحم سرمایه‌داری است وعرصه‌ی پیکار نیروی کار و تهی‌دست شهری علیه سرمایه در همه‌ی اشکال آن؛ از سرمایه‌ی تولیدی ـ صنعتی تا سرمایه‌ی زمین‌دار و سرمایه‌ی مالی.

بخش بعدی این نوشتار متمرکز خواهد بود روی پرسش عاملیت تهی‌دستان شهری: کدام توانایی‌ها و کدام محدودیت؟

---

[۱۸] فرایندی که توأم است با جابه‌جایی بخش‌هایی از جمعیت شهرها و البته در وهله‌ی نخست جمعیت زاغه‌نشین مناطق مرکزی شهرها و به دنبال آن پاکسازی (اربابی‌سازی) مناطق تهی‌دست‌نشین و سکونتگاه‌های ارزان درون شهرهای رسمی و بیرون ریختن ساکنان آن‌ها.

نقد اقتصاد سیاسی

کدام جنبش؟ کدام مجمع؟

کاظم فرج‌الهی

از نزدیک به نیم‌قرن پیش بحران اقتصادی و عمومی عمیقی همه‌ی عرصه‌های جامعه‌ی ما را درنوردیده است. بحرانی که بخشی از آن ساختاری و زاییده‌ی نظام سرمایه‌داری و بخشی دیگر متأثر از سیاست‌های ویژه‌ی حاکمیت و دولت‌های مختلف است. بدون در نظر گرفتن فراز و فرودهای متأثر از سیاست‌های مقطعیِ دوره‌های هشت‌ساله‌ی دولت‌های مختلف، شکل عمومی بروز این بحران رکود تورمی و به‌گفته‌ی دکتر فریبرز رییس‌دانا (معلم و یاور کارگران و زحمتکشان ایران) فروبستگی تورمی است. از دهه‌ی هشتاد به این‌سو، به‌سبب این شرایط بحرانی، در آغاز هفته‌ای نبود و پس از آن در دهه‌ی گذشته به‌جرأت می‌توان گفت روزی نبوده است که جامعه‌ی کارگری شاهد رخ دادن دست‌کم یک تنش یا بحران جدی در عرصه‌ی کار و تولید و همچنین در حوزه‌ی رابطه میان کارگر و کارفرما، در یکی از اشکال اعتصاب، تجمع اعتراضی و خیابانی، یا مراجعه به دستگاه‌های مربوطه و شکایت به یکی از مقامات مسئول، نباشد. به‌جز در موارد کاملاً استثنایی، خصلت عمومی تمامی این اعتراض‌ها تدافعی بوده و تقریباً پاسخ هیچ‌یک از اعتراض‌ها، بدون نظر گرفتن هزینه‌های تحمیل‌شده، پاسخی کاملاً مثبت نبوده و دستاوردی دایمی نداشته است.

مهم‌ترین مطالبه‌ها و اهدافی که در این حرکات مطرح و پیگیری شده عبارت است از: پرداخت مزد و مزایای عقب‌افتاده، اعتراض به تأخیر در پرداخت‌ها، اعتراض به نبود مواد اولیه و جلوگیری از تعطیلی کارخانه و بنگاه، و ازاین‌رو، بیکاری کارگران، تمدید نشدن قراردادهای کار، تبعیض میان کارگران، ... و در پاره‌ای موارد مهم نیز مشکلات پدید آمده و شدت گرفتن آن‌ها در نتیجه‌ی واگذاری مالکیت کارخانه‌ها و بنگاه‌ها از بخش عمومی و دولتی به بخش خصوصی [لایه‌ها و گروه‌های خاص] بوده است؛ در این موارد مخالفت با خصوصی‌سازی یا به گفته‌ی دقیق‌تر مخالفت با این نوع واگذاری‌ها، در معدود مواردی که فرصتی دست داده دخالت یا مشارکت کارگری در مدیریت بنگاه نیز به مطالبات کارگران افزوده شده است.

شرکت فولاد خوزستان یا گروه ملی فولاد اهواز واقع در کیلومتر ۱۰ جاده‌ی اهواز بندر امام دومین تولیدکننده‌ی فولاد خام در کشور است که عملیات ساخت آن در سال ۱۳۴۲ شروع و از سال ۱۳۴۶ کم‌کم وارد عرصه‌ی تولید شد و با گشایش رسمی در سال ۱۳۶۸ به بهره‌برداری کامل رسید. با آغاز دهه‌ی نود بحران‌های مالی و تنش‌های

کارگری این بنگاه آشکار شد و به‌تدریج اوج گرفت؛ بعد از واگذاری مالکیت فولاد اهواز به بخش خصوصی و به‌ویژه آخرین تغییر آن یعنی واگذاری به بانک ملی (سال ۱۳۹۵) این بنگاه همواره درگیر انواع مسایل و بحران‌های مالی و شاهد اعتراض‌ها و مبارزات گسترده‌ی کارگری بوده است. کارگران گروه فولاد اهواز در آخرین دور تلاش‌ها و اعتراضات خود که از دی‌ماه ۱۴۰۲ با خواست افزایش مزد و حقوق و همسان شدن با دیگر کارخانه‌های تولید فولاد، مبارزات باشکوهی را رقم زده‌اند که هنوز هم کماکان ادامه دارد و مورد حمایت تمامی کارگران و دوستان طبقه‌ی کارگر است. مسئولان مربوطه نیز با سکوت نسبی و حمایت ضمنی و گاه آشکار از این نوع واگذاری و تبعات آن، از پاسخ به این اعتراض‌ها، اعاده‌ی حقوق کارگران و پرداخت مطالبات به‌حق آنان خودداری می‌کنند. در چم‌وخم مبارزات مستمر و در روند تغییرات و حوادث رخ‌داده در گروه ملی فولاد، در دست‌کم یک دهه‌ی گذشته، بدون شک این حد از هشیاری و پیگیری مطالبات، انعطاف در عمل و دقت و درستیِ شیوه‌های خاص به‌کار گرفته شده در مبارزات، حاصل اندیشمندی، سال‌ها تلاش وتجربه و آزمون و خطا، و درس گرفتن از آزموده‌های پیشین توسط کارگران پیشروی شاغل در این گروه است که در جای خود بسیار ستودنی است. اما این بزرگداشت و ستایش نباید در ارزیابی چگونگی پیمایش راه پیموده شده و بازگویی برخی خطاها و کاستی‌های پدید آمده در روند امور، مانع و سد ایجاد کند.

پرسش مهم این است که چرا کارگران فولاد پس از حدود یک دهه مبارزه‌ی جانانه برای رسیدن به مزد و وضعیتی بهتر و البته دادن هزینه‌هایی در این روند، هنوز از داشتن یک تشکل مستقل و پایدار بی‌بهره هستند؟

روشن است که تشکل‌های کارگری اصولاً و در کلیت خود - به‌جز در موارد کاملاً استثنایی - نمی‌توانند و نباید تشکلی مخفی باشند؛ همین‌جا باید تأکید کرد که منظور از علنی و حتی قانونی و رسمی بودن یک تشکل یا یک نهاد اجتماعی این نیست که همه‌ی اسرار و مذاکرات و تصمیم‌های این تشکل مثلاً باید در تابلوی اعلانات نصب شود. برای توضیح بیشتر به کارکرد شرکت‌های تجاری یا نهاد خانواده که هر دو نهادهایی علنی و قانونی هستند نگاه کنیم؛ هیچ ضرورت یا اجباری در کار نیست که

تمامی رخ‌دادها و مسایل، سیاست‌های کاری و مالی و روش‌های خاص در پیش گرفته شده و همچنین اختلاف‌های موجود در گزینش این روش‌ها در هر بنگاه یا رازهای خانواده در کوچه و خیابان جار زده یا در تابلوی اعلانات هر بنگاه و محله به اطلاع همگان رسانده شود. اما به‌هرحال مسئولیت‌ها و مسئولان و همچنین برنامه‌ها و سیاست‌های کلی و روش‌های آن‌ها برای همه‌ی اعضا و کارگران قابل دسترسی و مشاهده است و با توجه به اساسنامه یا قراردادهای گفته و ناگفته‌ی اجتماعی و حتی خود اساسنامه‌ها و قراردادها هم، متناسب با تغییر شرایط اجتماعی، توسط اعضا قابل پایش و بررسی و تغییر و جابجایی هستند. بازهم روشن است که در شرایط سیاسی اجتماعی موجود برای رسیدن به برپایی این‌گونه تشکل‌ها ناگزیر باید از راه‌هایی بس دشوار و موانعی بسیار گذر کرد و به‌طور حتم هزینه‌هایی نیز تحمیل می‌شود. این که با در نظر گرفتن تمامی شرایط موجود و همچنین مد نظر قرار دادن برخی نظرها و برخوردهای نادرست و یکسویه و گاه تعصب‌آمیز نسبت به مقوله‌ی سازمان‌یابی [در میان شماری از کارگران پیشرو]، پیمودن این راهِ دشوار و برپایی تشکل پایدار در محیط کار فولاد چه اندازه ممکن و قابل تحقق بوده یا نبوده - یا هم اکنون هم هست- مسأله‌ای قابل بررسی و تأمل است. اما تأیید درستیِ وضعیت امروزین سازمان‌یافتگی - یا سازمان نایافتگیِ- کارگران فولاد و تئوریزه کردن «بی‌نیازی به تشکل مستقل و پایدار» به‌عنوان یک شیوه‌ی خوب و مناسب برای این‌جا و همه‌جا، مسأله‌ی مهم و از دید نگارنده نادرستِ دیگری‌ست که باید بر آن تأمل کرد.

مجمع عمومی: عالی‌ترین و دموکراتیک‌ترین شکل تصمیم‌گیری جمعی در یک نهاد

یکی از کارگران فعال و سازمانده‌ی مبارزات کارگران فولاد، که برای پرهیز از شخصی شدن مسأله از آوردن نام ایشان خودداری می‌شود، در کتابچه‌ای باارزش به لحاظ انتقال تجربه، به شرح مبارزه‌ی دوساله‌ی کارگران گروه ملی فولاد اهواز از ۱۳۹۵ تا ۱۳۹۷ می‌پردازد و نکته‌های آموزنده‌ای را بازگو می‌کند.

همین‌طور فعال کارگری جوان و گرامی دیگری، که صادقانه در این رهگذر زحمت کشیده و هزینه‌های سنگینی هم تحمل کرده است، در نوشته‌ای کوتاه، خیلی گذرا به آن‌چه در گروه ملی فولاد گذشته پرداخته و نتیجه‌ای گرفته یا حکمی صادر کرده که جای اما و اگر بسیار دارد.

در جامعه‌ای که اعضا از وضعیت موجود ناراضی‌اند و عوامل پدیدآورنده‌ی نارضایتی نیز همچنان موجودند و حتی تشدید هم می‌شوند؛ اگر این نارضایتی مانند دوران پس از تسلط خشونت‌آمیز بیگانه بر سرزمینی یا روزهای پس از کودتا، به یأس و سرخوردگی یا خاموشی و انزوا نینجامد، در روند گسترش و تعمیق، رفته‌رفته اشکال مختلفی از اعتراض جمعی در جامعه آشکار می‌شود؛ گفتار اعتراضی فردی و در ادامه کنش‌های جمعی پدید می‌آیند. اعتراض‌های گفتاری و کنش‌های جمعی حتی در خودجوش‌ترین حالت‌های خود برخاسته از حد معینی، هرچند ابتدایی، از همگرایی و هماهنگی یا سازمان‌یافتگی است. در کارخانجات بزرگ این هماهنگی و سازمان‌یافتگیِ ابتدایی (ازجمله مشاوره و تبادل‌نظر و تصمیم‌گیری بزرگان و پیش‌کسوتان در بزنگاه میدان و تأیید و اجرای دیگران) به شکل سنت‌های کارگری - اغلب بین‌النسلی - وجود دارد و در هنگامه‌های بحران روابط کار و بزنگاه‌های اعتصاب و تحصن‌ها بسیار کارساز بوده است. نقش نیروهای آگاه و پیشروِ جامعه هماهنگی و تأیید این سطوح اولیه‌ی همگرایی و سامان‌یافتگی، بسندگی به آن و اعلام کلیشه‌وار آن به‌عنوان شکل جمعی تصمیم‌گیری مدرن و متناسب با شرایط نیست. در هر جامعه - مثلاً ساکنان یک منطقه یا کارکنان یک بنگاه- وظیفه‌ی عناصر پیشرو ارتقای سطح آگاهی و سازمان‌یافتگیِ موجود است. تحقق این امر نیز در خلأ یا فقط با تشویق و تبلیغ صورت نمی‌گیرد؛ کار و تلاشی هدفمند و برنامه‌دار و روندی است در جریان یا درآمیخته با زندگی و کار روزانه و در بطن مبارزه‌ی طبقه برای بهبود شرایط زندگی. بهبود شرایط زندگی کارگران یعنی دستیابی ماندگار به دست‌کم بخشی از حقوق و منافع طبقاتی، و این به‌دست نمی‌آید مگر با ارتقای سطح سازمان‌یافتگی و ایجاد نوعی تشکل پایدار به‌مثابه ابزار دفاع جمعی از حقوق و منافع بخش‌های مختلف این طبقه. نیاز به توضیح یا نشان دادن نمونه نیست؛ تاریخ جنبش کارگری ما در همین چند دهه‌ی گذشته نشان داده که در نبود

تشکل‌های مستقل کارگری هر دستاورد و امتیازی که به‌دست آمده، هرچند کوچک، نه در درازمدت که حتی در میان‌مدت هم محو و نابود یا بی‌اثر شده است.

در روند عادی زندگی اجتماعی گاه رویدادهایی رخ می‌دهد و در ارتباط با آن گروه یا نهادهایی موقتی شکل می‌گیرند. مثلاً یک حادثه‌ی رانندگی در بزرگراهی رخ می‌دهد و با درهم‌پیچیدن شمار زیادی اتوموبیل گروهی از شهروندان کشته و مجروح می‌شوند؛ یا وقوع زلزله و جاری شدن سیل در مکانی پر جمعیت. در این گونه رویدادها به‌طور معمول دیده می‌شود که گروهی از جمعیت، که نسبت به دیگران هشیارتر و پویاتر هستند، ناگفته و نانوشته گردهم می‌آیند و سعی می‌کنند با همفکری و همکاری با یکدیگر تا رسیدن سازمان‌ها و نیروهای امداد به نوعی کمک‌رسانی و وضعیت را سامان‌دهی کنند. مثلاً تصمیم می‌گیرند مجروحان را از اتومبیل‌ها یا از زیر آوار بیرون کشیده در وضعیت مناسب‌تری قرار دهند یا اتوموبیل‌ها را جابه‌جا و راه را برای رسیدن نیروهای امدادی و کمک‌رسان باز کنند. پس از رسیدن نیروهای امداد و ... و باز شدن بزرگراه این گروه‌های خودجوش مردمی نیز موضوعیت خود را از دست داده خودبه‌خود ناپدید می‌شوند. مثال دیگر تشکیل این گونه گروه و سازمان‌یابی موقت را کسانی که در کارخانه‌ها و بنگاه‌های بزرگ کار کرده‌اند شاید بارها دیده باشند: حادثه‌ی مهمی در کارخانه رخ داده و سبب توقف روند کار و تولید شده، یا افزایش تدریجیِ نارضایتی به اعتراض کارگران نسبت به شرایط کار یا مطالبات صنفی منجر شده است، پس از به‌هم پیوستن غرولندها و زمزمه‌های محفلی در این‌جا و آن‌جا، گروهی کوچک از کارگران- که کم‌کم به شمارشان اضافه هم می‌شود- دست از کار کشیده در مکانی به گفت‌وگو جمع می‌شوند (نطفه و شکل‌گیری اعتصاب). قضیه را این‌گونه نیز می‌توان توصیف کرد که به‌طور طبیعی و سنتی - یا خودجوش- شماری از کارگران با سابقه و آگاهی بیشتر در مشورت با یکدیگر تصمیم‌هایی در راستای هدایت یا مدیریت ماجرا می‌گیرند و دیگران نیز بنا به روابط دوستی، همکاری، اعتماد و احترام به پیش‌کسوتان و بزرگان خود تبعیت می‌کنند و ... و سرانجام اقدام و حرکتی جمعی و نسبتاً هماهنگ صورت می‌گیرد و هرگاه با اقدام یا سخنان مدیران و کارفرما تغییری در شرایط ایجاد شود باز همین گروه نخبگان یا پیش‌کسوتان هستند که به‌نوعی ماجرا را مدیریت می‌کنند. **در**

تمامی این موارد عده‌ای گرد هم می‌آیند و پس از گفت‌وگو و تبادل‌نظر تصمیم‌هایی گرفته می‌شود و جمعیت حاضر اجرا می‌کند.

مجمع عمومی: شیوه‌ای برای تصمیم‌گیری یا جایگزین تشکل پایدار؟

هر دو دوست گرامی مورد اشاره در بالا و همچنین شماری دیگر از باورمندان به راه و دوستداران طبقه‌ی کارگر به مناسبت‌ها و در تریبون‌های مختلف نمود و تبلورِ این گونه شکل‌گیری اراده و تصمیم‌گیری جمعی در کنش‌های اعتراضی کارگران و مراجعه به خرد جمعی نخبگان یا لیدرها را که تقریباً در تمامی اعتراضات، با تفاوت‌هایی در جزئیات، دیده می‌شود و کمیت و کیفیت آن در فولاد اهواز و هفت‌تپه به دلیل تکرار تجربه‌ها در نوع خود سرآمد و جالب بوده است، پس از بزرگ‌نمایی و تعمیم دادن به موارد و جاهای دیگر، به‌عنوان **جنبش مجمع عمومی** و **شکل نوینی از سازمان‌یافتگی** یاد می‌کنند. این دوستان آگاهانه یا ناخودآگاه با استناد به درستیِ یک ***حکم در یک جزء*** اثبات یک ***قانون در کل*** را نتیجه می‌گیرند. در این که این شیوه‌ی تقریباً رایج در اراده و تصمیم‌گیری جمعی را طبقه‌بندی کنند و تجسمی از «مجمع عمومی» بنامند ایراد چندانی نیست. ایراد اصلی این جاست که با استناد به **ضرورت پرهیز از هزینه دادن در مواجهه با برخوردهای امنیتی** کوشش دارند ثابت کنند طبقه‌ی کارگر دیگر به «تحمل بوروکراسی و هزینه دادن» و برپایی تشکل‌های پایدار نیاز ندارد. البته این کار را با ساده‌انگاری و بی‌اعتنایی عمدی به مراحل رشد و تکامل مبارزات طبقاتی کارگران و همچنین با گذر از مقدمات و الزامات و رعایت قواعد مرسوم در «مجمع عمومی» انجام می‌دهند. این دوستان فراموش می‌کنند که یکی از ویژگی‌های مهم هر جنبش گستردگی آن است و نمی‌توان از دیده شدن یک شیوه‌ی خاص در طرح و پیگیری مطالبات کارگران در دو بنگاه به پیدایی «جنبش مجمع عمومی» حکم داد. هر تجمع و گردهمایی موقت - و اغلب بدون نظم کافی و رعایت ترتیب‌های مرسوم - و هرگونه تصمیم‌گیری در یک جمع کم‌شمار در قیاس با

کل جمعیت هر بنگاه، را نمی‌توان مجمع عمومی و تصمیم‌گیریِ مبتنی بر خرد جمعی آن بنگاه قلمداد کرد. «مجمع عمومی» شیوه‌ای ناگزیر و عالی در مدیریت دموکراتیک و تصمیم‌گیری در یک نهاد دموکراتیک است. روشن است که این روش مراجعه به خرد جمعی در تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری به گروه و طبقه‌ای خاص اختصاص ندارد و فقط ویژه‌ی تشکل‌های کارگری (سندیکا و اتحادیه‌ها و شوراها) نیست؛ تقریباً در تمامی شرکت‌های سهامی، نهادها و بنگاه‌های عمومی سرمایه‌داری نیز رایج است. اما شیوه‌ای‌ست که مقدمات و ملزوماتی دارد که برای رسیدن به نتیجه‌ی مناسب رعایت آن‌ها الزامی است. و البته در روند اجرا گاه مشکلات و دردسرهایی رخ می‌نماید که ناگزیر است و از آن باید به‌عنوان هزینه‌های دموکراسی یاد کرد. بارها دیده و تجربه شده که گاه، بر بستر هیجان و اضطراب یا نبود آگاهی کافی حاضران، یک فرد مسلط به فن سخنوری یا حتی عادی، به‌طور اتفاقی و ناخودآگاه یا عمدی و هدفمند، توانسته است با مطرح کردن موضوعی خاص (به‌قول حوزوی‌ها آوردن یک «ان قلت») ذهنیت و نظر حاضران در مجمع عمومی را از موضوعی منحرف یا به موضوعی جلب کند؛ در چنین مواردی معمولاً فضایی ایجاد و تصمیم‌هایی گرفته یا مصوباتی تصویب می‌شود که با شرایط موجود و منافع عموم اعضا همخوان نبوده است. اما در مجامع عمومیِ ازپیش تعیین و برنامه‌ریزی شده، با توجه آمادگی حضار و گردانندگان، نشست مطابق برنامه پیش می‌رود و احتمال وقوع چنین حوادثی کم‌تر است. کسانی که در کارخانه‌ها و بنگاه‌های بزرگ کار و به معنای واقعی کلمه زیست کرده‌اند نمونه‌های قابل‌ذکر از مواردی را می‌توانند یادآوری کنند که در بزنگاه‌ها و لحظات بحرانی و سرنوشت‌ساز که جمع کارگران نیازمند تصمیم‌گیری حیاتی و بخردانه بوده است، چگونه یک حرکت یا سخن حساب‌شده از سوی یک مغرض یا سخنی نسنجیده و ناخودآگاه یک کارگر ناآگاه توانسته جهت حرکت و مبارزه‌ی کارگران را از سمت‌وسوی درست منحرف کرده و هزینه و زیان‌های جبران ناپذیری به‌بار آورد. دقیقاً به همین دلیل است که تشکل‌های پایدار در مواجهه با بحران یا شرایط اضطراری - ازجمله اعتصاب - کمیته‌ای مرکب از شماری افراد باتجربه و آگاه را برای مدیریت و نظارت بر امور تعیین می‌کنند.

مجمع عمومی: قانونمندی در برخورد آرا و برآیند رأی آگاهانه‌ی عموم یا گذرا و رأی حاضران در محل

روال معمول چنین است که زمان برگزاری مجمع عمومی و موضوع یا دستورجلسه‌ی آن، بسته به زمان‌بندیِ از پیش تعیین‌شده یا ضرورت آنی و اضطراری بودن آن، به‌هرحال مدتی هرچند کوتاه، اما قبل از برگزاری مجمع به اطلاع همگان رسانده می‌شود. به‌ضرورتِ حضور فعال بیشترین شمار اعضا و برخورداری از آمادگی - به لحاظ احاطه بر موضوع - به‌منظور مشورت و اتخاذ تصمیم‌های منطقی و متناسب با شرایط و در عین حال پرهیز از دخالت هیجانی و احساسی است که ضرورت دارد حاضران پیش از برگزاری مجمع از آن آگاه شوند. یادآوری این نکته‌ی بدیهی بیشتر به این منظور است که تأکید شود هر گردهمایی خودبه‌خودی یا اضطراری هر جمع کم‌شمار - نسبت به تمامی اعضا یا نسبت به حد نصاب‌های مرسوم- و تصمیم‌گیری جمعی در اضطرار و فوریت در صحنه‌ی عمل یا بزنگاه حوادث را، که به دلیل نبود تشکل پایدار گاه ناگزیر هم هست، «مجمع عمومی» و تصمیم‌گیری دموکراتیک نمی‌توان نام نهاد.

در گزارش‌ها و یادداشت‌های این دوستان درباره‌ی مبارزات کارگران فولاد بارها از برگزاری‌های مجامع عمومی متعدد در روزها و زمان‌های نزدیک به‌هم و گاه خیلی فوری و به‌اصطلاح فی‌المجلس سخن گفته می‌شود که به نظر می‌رسد از صحت یا دقت لازم برخوردار نیستند. در روند جاری مبارزات کارگران در کارخانه‌ها و بنگاه‌های مختلف، گاه و در بزنگاه‌هایی برحسب تغییر شرایط و اضطرارهای پیش‌آمده، دادن پاسخ مناسب و فوری یا لزوم انجام عملی خاص یا در پیش گرفتن روشی تازه متناسب با شرایط جدید، ضرورت پیدا می‌کند. ضرورت و فوریتی که پاسخ به آن نیازمند مشاوره و هم‌اندیشی و گرفتن چنان تصمیمی است که مورد قبول و پشتیبانی بیشترین شمار کارگران باشد. در بالا هم اشاره شد که در نبود تشکل‌های مستقل و پایدار کارگری در این موارد، به‌طور معمول و مطابق سنت‌های کارگری، کارگران پیشروِ حاضر در محل (یا به گفته‌ی دیگر عقلا و پیش‌کسوتان و کسانی که در میان کارگران مقبولیت بیشتری دارند) با هم‌اندیشی و مشورت با یکدیگر به راهکار یا راه‌حلی می‌رسند و یافته‌های خود

را با دیگران یا با حلقه‌ی بزرگ‌تری در میان می‌گذارند و این یافته‌ها در صورت مورد اقبال قرار گرفتن اجرایی می‌شود. گاهی نیز روند امور این‌گونه پیش می‌رود که در صورت فراهم بودن شرایط مناسب و زمان کافی حلقه‌ی اولیه پس از رسیدن به توافقی نسبی روی راهکار یا راهکارهای مناسب، یافته‌های خود را با جمع بزرگ‌تر یا کارگران حاضر در صحنه در میان می‌گذارند و پس از اعلام موافقت یا تصویب (شکلی از رأی دادن) به‌عنوان تصمیم جمعی اجرایی می‌شود. در همه‌ی کنش‌ها و تنش‌های دامنه‌دار کارگری اشکال یا تلفیقی از این روندها، با کم‌وکاستی‌ها و تفاوت‌هایی در عمل، طی می‌شود. در این صورت، بزرگ‌نمایی، تئوریزه کردن و تکرار کلیشه‌وار این روندها با عنوان «برگزاری مجمع عمومی» که آداب و الزامات خاص خود را دارد، و در پی آن اعلام بی‌نیازی به تشکل پایدار و مذموم دانستن مشاوره و هم‌اندیشی و گزینش راهکارهای مناسب کارگری توسط گروهی از کارگران صلاحیت‌دار که قبلاً به همین منظور انتخاب شده‌اند، آیا فاصله گرفتن از واقعیت نیست؟

پرهیز از انتخاب نماینده و لیدر به‌منظور دوری جستن از هزینه‌های امنیتی یا کج‌روی‌ها

دوستان مخالف تشکل پایدار دایماً در سخنان خود هر نوع تشکل پایدار را هرمی و اسیر بوروکراسی می‌دانند، و مسئولان و مدیران این تشکل‌ها را سازش‌کار و ثابت و دست‌کم در فواصل میان کنگره‌ها یا مجامع عمومی این تشکل‌ها، غیر قابل‌تعویض و برکناری می‌دانند یا قلمداد می‌کنند؛ که البته همیشه چنین نیست.

این دوستان تجارب میدانی به‌دست آمده - در روند مبارزات مطالبه‌گرانه‌ی کارگران دو یا چند بنگاه طی دهه‌های گذشته - را تعمیم داده و تئوریزه کرده‌اند و آن را همچون قانون می‌دانند! قانونی که مطابق آن کارگران در روند مبارزات و پی‌گیری مطالبات، به‌منظور پرهیز از پیگردهای قضایی و امنیتی و پیشگیری از زیان‌های سازش‌کاری و احیاناً کج‌روی‌های شماری ازبرگزیدگان، باید خود را از داشتن هر نوع تشکل پایدار و گزینش و معرفی کردن نماینده و سخنگو محروم کنند. به این ترتیب به‌جای حل مسأله‌ی دشوار، به‌کلی صورت مسأله پاک می‌شود! جالب این‌جاست که با

همه‌ی این محکم‌کاری‌ها می‌بینیم در روند مبارزات کارگران فولاد اهواز هم (که آن را نمونه‌ی مثال‌زدنی دانسته و از آن قانون استخراج کرده‌اند)، کارگران در مراحلی ناگزیر می‌شوند نماینده‌هایی موقت برای گفت‌وگو و مذاکره معرفی کنند. برای مثال، مذاکره برسر مواردی که کارفرما از اجرای برخی مواد توافق‌شده در مذاکرات سر باز می‌زند و نیز - متأسفانه – یا شمار قابل‌توجهی که از کارگران از محیط کار اخراج و درگیر پیگردهای قضایی و بازداشت می‌شوند.

به‌هرحال، در نظام سرمایه‌داری برای طبقه‌ی کارگر نه‌تنها فرش قرمزی پهن نمی‌شود که بتواند به‌آسانی با برپایی تشکل‌های ویژه به ابزاری برای دفاع جمعی از حقوق و منافع خود مجهز شود و تحقق مطالباتش را پیگیری کند، بلکه با ایجاد انواع موانع قانونی و غیر قانونی مسیر سازمان‌یابی و ایجاد تشکل‌های مستقل کارگری هرروز دشوارتر و پرهزینه‌تر می‌گردد؛ بدتر آن که با مشاهده‌ی کوچک‌ترین خطا و بهانه‌ی واقعی یا واهی، کارگران فعال از کار اخراج و مورد پیگردهای قضایی و ... قرار می‌گیرند. راه‌حل، حذف تشکل‌یابی از برنامه‌ی عملی مبارزه‌ی طبقاتی و خودداری از گزینش کارگران پیشرو و کارآزموده به‌عنوان نماینده و محروم کردن طبقه از روش‌ها و تجربه‌های مفید گذشته نیست. رویگردانی از سازمان‌یافتگی و برنامه‌ی منظم و تقدیس تصمیم‌گیری در لحظه و در گردهمایی‌های موردیِ - تشکیل شده از افراد حاضر در صحنه و نه لزوماً بیشترین شمار کارگران- تحت عنوان مجمع عمومی، آن هم در شرایط هیجانی و اضطرار، به نوعی خودبه‌خودی‌گرایی و آنارشی تن می‌ساید.

سخن پایانی: ساختار هرمی و بوروکراسی

در روند روزگار و دوران زندگی نه می‌توان از میان رودها و دره‌های عمیق گذر نکرد و نه می‌توان گذر کرد اما خیس نشد و با خطر نیز مواجه نگشت. مهم چگونگی گذر و مواجهه با خطر است؛ مهم و شرط لازم برای گذر موفق و رسیدن یا نزدیک شدن به مقصد این است که کارآزموده‌ها و باتجربه‌هایی اندیشمند انتخاب شوند، نه کنار صحنه و از راه دور که همراه و راهنما باشند تا کاروان با کم‌ترین صدمات و هزینه‌ها از تندپیچ‌ها و دره‌ها و از گذرگاه‌هایی با کمترین شیب و عمق گذر کند.

نظام سرمایه‌داری همواره و همه‌روزه در کار اصلاح و به‌روزرسانی ابزار و روش‌های خود برای بهره‌کشی و انباشت بیشتر و تضمین استمرار آن است. طبقه‌ی کارگر - کارگران پیشرو و فعال در امور مطالبات صنفی طبقاتی- نیز اگر از سازمان‌یابی و تشکل پایدار رویگردان باشد و اگر شیوه‌های سازمان‌یابی و مبارزه‌ی خود علیه نظام بهره‌کشی و انباشت را اصلاح و به‌روزرسانی نکند هر روز بیشتر از گذشته به دره‌ی فقر و بردگی مدرن سقوط خواهد کرد.

طبقه‌ی کارگر در روند زندگی اجتماعی خود برای رسیدن به وضعیت بهتر و در نهایت رهایی از بردگی و ستم سرمایه ناگزیر از سازمان‌یافتن در تشکل‌های ویژه‌ی خویش و، به کمک این ابزار، دخالت در سرنوشت خویش و مشارکت در مدیریت جامعه است؛ جامعه‌ای که بیشترین شمار جمعیت آن را کارگران تشکیل می‌دهند. تشکل‌های کارگری را در دو بخش کلی می‌توان دسته‌بندی کرد: یکم، تشکل‌های مطالباتی یا صنفی – سیاسی که تشکل‌هایی را شامل می‌شود که کارگران بر اساس اشتغال در محیط کار معین یا سکونت و محل زندگی یا بر اساس نوع و منطقه کار و یا تخصص‌های مختلف برپا می‌کنند یا به عضویت آنها در می‌آیند. همه‌ی کارگران فارغ از گرایش و تعلق‌های جنسی، قومی، مذهبی و سیاسی و صرفاً به اعتبار مزدبگیر بودن و اشتغال در حرفه، کارگاه و کارخانه یا منطقه‌ای خاص می‌توانند با پذیرش اساسنامه به عضویت یکی از این نوع تشکل‌ها در آیند. کارگران به کمک این تشکل‌ها (شورا، انجمن، سندیکا، اتحادیه یا هر نام دیگر) برحسب شرایط موجود جامعه و توان و میزان نفوذ تشکیلاتی، پیگیر حل مشکلات و تحقق حقوق و مطالبات صنفی و طبقاتی خود از تغییر و اصلاح قوانین گرفته تا مزد و معیشت، بهداشت و آموزش و ... و مشکلات محیط زیست خود می‌شوند. بدیهی است که کارگران برای تحقق این حقوق و مطالبات، آن‌گاه که لازم باشد که ناگزیر هم هست، در قالب تشکل خود به عرصه‌ی سیاست و سیاست‌ورزی ورود می‌کنند.

دسته‌ی دوم تشکل‌های سیاسی - ایدئولوژیک یا سازمان‌های سیاسی و احزاب کارگری هستند. اعضای این تشکل‌ها با باور به و پیروی از یک دیدگاه و ایدئولوژی خاص با روش‌های ویژه‌ی خود برای بهبود شرایط جامعه تلاش و مبارزه می‌کنند و

مانند دیگر طبقات و گروه‌های سیاسی جامعه برحسب توان و نفوذ خود خواهان مشارکت در قدرت یا کسب کامل قدرت سیاسی می‌شوند.

این دو نوع تشکل مستقل از هم و در عین حال مکمل یکدیگرند؛ در روند مبارزه‌ی طبقاتی هر کدام کارکرد، وظایف و جایگاه ویژه‌ی خویش را دارند و به همین اعتبار هیچ‌کدام را نمی‌توان جایگزین دیگری کرد یا به تبعیت و دنباله‌روی از دیگری کشاند. (در عین حال هیچ‌کدام به تنهایی و بدون نیاز به دیگری نمی‌توانند در برنامه‌های خود کاملاً موفق باشند). تشکل‌های مطالباتی و سازمان‌های سیاسی - ایدئولوژیک کارگری از یکدیگر استقلال کامل دارند، اما هیچ دیوارِ چینی آن‌ها را از هم جدا نمی‌کند. تجربه‌های جنبش جهانی کارگری نشان داده است ضمن استقلال کامل در سیاست و عمل و پرهیز از تبعیت و دنباله‌روی یا دخالت در امور دیگری، تعامل و همکاری تنگاتنگ میان این دو نوع تشکل بهترین حالت ممکن و شرط سلامت و سعادتمندی جامعه است.

باورمندان به بی‌نیازی طبقه‌ی کارگر به تشکل‌های پایدار استدلال می‌کنند که تشکل‌های مطالباتی پایدار (سندیکاها و اتحادیه‌ها و ...) با ساختار هرمی درگیر بوروکراسی‌ای هستند که در آن مدیرانِ ناکارآمد و کج‌رو در دوره‌های متوالی در جای خود ابقا شده و به بدنه نیز پاسخ‌گو نیستند. این دوستان تجمع‌های موردی کارگران یا گردهمایی‌های اضطراری و گروه‌های موقتی، و اغلب بی‌ضابطه‌ای که توسط کارگران معترض حاضر در صحنه و فقط در هنگامه‌های بحران و بروز اشکال مختلف اعتراضات می‌تواند تشکیل شود، را به‌عنوان مجمع عمومی جازده و کارگران را تشویق می‌کنند به جای تشکل‌های مطالباتی پایدار به همین گروه‌ها یا مجامعی که فاقد گاه ویژگی‌های یک مجمع عمومی معتبر و صلاحیت‌دار هم هستند، بسنده کنند. این دوستان به دو نکته توجه ندارند: **یک**؛ همه‌ی کسانی که در کارخانه‌ها و بنگاه‌های بزرگ کار کرده‌اند و و تجربه دارند، به‌خوبی می‌دانند که در شرایط عادی و روند عمومی کار و تولید در این بنگاه‌ها، امکان جمع شدن کارگران و برگزاری این‌گونه مجامع وجود ندارد. مدیران و کارفرمایان حتی در جاهایی که تشکل‌های رسمی (شوراهای اسلامی کار، انجمن‌های صنفی و ...) وجود دارند به‌سختی و در بهترین حالت در هر یک یا دو سال فقط یک‌بار

اجازه می‌دهند تولید متوقف و مجمع عمومی برگزار گردد. به اجتماعات کوتاه‌مدت و کم‌شماری که در راهروها، محوطه، هنگام تعویض شیفت یا در رستوران و هنگام غذا خوردن تشکیل می‌شود که نمی‌توان عنوان مجمع عمومی داد! غرض مته به خشخاش گذاشتن نیست. می‌دانیم که در بنگاه‌ها و کارخانه‌های بزرگ نیز در عمل برای مجامع عمومی ازپیش تعیین‌شده، جمعیت زیادی- آن طور که در اساسنامه‌ها حد نصاب حاضران گفته می‌شود- حضور نمی‌یابند و مجامع عمومی در نوبت‌های دوم و سوم با شمار بسیار کم حاضران، در قیاس با کل جمعیت یا اعضای تشکل و نهاد مربوطه، برگزار می‌شود. اما نکته‌ی مهم این‌جاست که دست‌کم همین جمعیت کم‌شمار حاضر با حضور ذهن و آمادگی قبلی در مورد موضوع مورد بحث به مجمع می‌آیند و به‌طور نسبی زمان و فرصت کافی برای بحث و تصمیم‌گیری وجود دارد.

نکته‌ی دوم آن که گفته می‌شود «تشکل‌های مطالباتی پایدار (اتحادیه و سندیکا) ساختار هرمی دارند» یا «مدیران و مسئولان ناکارآمد و کج‌رو در دوره‌های متوالی و ... در موقعیت‌های خود ماندگار و مانع پویایی و پیش‌روی کارگران می‌شوند». که تاکنون در موارد زیادی چنین هم بوده است.[۱] اما می‌تواند چنین هم نباشد؛ با

---

[۱] در تاریخ جنبش کارگری اتحادیه‌ها و سندیکاهای زیادی وجود داشته‌اند که رهبران (بهتر است گفته شود شماری از رهبران) آن‌ها دچار سازش‌کاری و کج‌روی و حتی خیانت به طبقه‌ی کارگر شده‌اند؛ یا اساسنامه‌ها و بوروکراسی حاکم بر برخی از این تشکل‌ها به گونه‌ای بوده که در عمل و ادامه‌ی کار و فعالیت زائده‌ای بیش نبوده‌اند. در جنبش کارگری ایران، شمار زیادی از سندیکاهای کارگری پیش از انقلاب ۱۳۵۷ دچار انحراف و وابستگی حزبی بودند. تاریخ نشان داد دنباله‌روی و وابستگی حزبی آن‌ها - که البته ریشه در ایرادهای اساسی همان حزب هم داشت- سبب شد آن‌گاه که این حزب مورد سرکوب قرار گرفت، این سندیکاها هم سرکوب و نابود شدند. در دو دهه‌ی گذشته نیز با تلاش‌های صادقانه و تحمل هزینه‌های زیادِ شماری از کارگران پیشرو چند تشکل مستقل مطالباتی کارگری برپا شد که در آغاز نیز بسیار خوش درخشیدند. از جمله سندیکاهای کارگران شرکت واحد اتوبوسرانی تهران و نی‌شکر هفت‌تپه. اما به دلایل متعدد، ازجمله برخوردهای امنیتی و سرکوب، گرفتار کج‌روی و ایرادهایی شدند که بررسی آن‌ها مقوله‌ی دیگریست. شمار حزب‌هایی هم که خود را متعلق به طبقه‌ی کارگر خوانده‌اند و از آغاز ایراد و انحراف داشته یا به‌مرور زمان دچار انحراف شده‌اند نیز کم نیست. اما تاکنون هیچکس به دلیل انحراف این احزاب یا موفق نبودن شماری دیگر ضرورت وجودی حزب طبقه‌ی کارگر را منکر نشده است.

هشیاری و آگاهی اعضا این ایرادها می‌تواند دست‌کم به‌طور نسبی برطرف گردد. حضور فعال کارگران در روند تدوین و تصویب اساسنامه‌ها و دستورالعمل‌های پویا و به‌روزرسانی شده‌ای که مانع از کاندیدا و انتخاب شدن مکرر و در دوره‌های متوالی افراد بشود، قرار دادن مواد و ظرفیت‌هایی در اساسنامه که همواره همه‌ی مسئولان تشکل را به پاسخ‌گویی موظف کند؛ پیش‌بینی حق فراخوان که بتوان به کمک آن در صورت لزوم و زود هنگام یا پیش از رسیدن موعد برگزاری مجمع عمومی، با رعایت ترتیب و شرایطی خاصی که در اساسنامه تعیین می‌شود مسئولان خطاکار یا کم‌کار را معلق یا برکنار و تعویض کرد[۲] و بالاخره پیش‌بینی و گزینش شمار بیشتری به‌عنوان اعضای علی‌البدل هیأت مدیره که در مواقع اضطراری و غیبت‌های ناگزیر یا حذف و اخراج افراد اصلی، تشکل‌ها از توان و پویایی و ظرفیت‌های خود محروم نمانند. سخن آخر آن که چاره‌ی مسایل و مشکلات دشوار و پیچیده، نه پاک کردن صورت مسأله بلکه تلاش وجستجو برای یافتن راه‌حل است، هرچند دشوار.

---

[۲] جنبش کارگری جهان و ایران حتی در دوره‌های اخیر مواردی را به یاد دارد که عضو عادی یا عضو هیأت مدیره خطاکاری با رأی اکثریت هیات مدیره معلق و از کار برکنار و همه‌ی مسئولیت‌ها و اختیارات از او ستانده شده است. البته براساس اساسنامه حق اعتراض باقی‌ست و اولین کنگره یا مجمع عمومی به موضوع اخراج و شکایت فرد اخراج شده رسیدگی و در مورد آن تصمیم‌گیری می‌کند.

نقد اقتصاد سیاسی

بیایید تکثیر شویم

مقدمه‌ای بر کتاب «فمینیسم داده»

امیرحسین پی‌براه

یکی از نخستین سؤال‌هایی که ممکن است با دیدن نام این کتاب از ذهن بگذرد این است که دو کلمه‌ی «فمینیسم» و «داده» چه نسبتی با یکدیگر دارند و در کنار هم نشستن آن‌ها در عنوان «فمینیسم داده» به چه معناست. در این یادداشت سعی می‌کنم با اشاره به بخش‌هایی از متن کتاب، چکیده‌ی مفهوم این عبارت را بیان کنم. اما پیش از آن باید توضیح دهم که چرا این کتاب را برای ترجمه انتخاب کردم.

اولین دلیل من برای انتخاب این کتاب، تلاش آن برای شنیده‌شدن صدای افرادِ در حاشیه بوده است، افرادی که به هر دلیل در اقلیت قرار گرفته‌اند و علم داده یا آن‌ها را ندیده، یا دیده و از آن‌ها گذشته و به این ترتیب به آن‌ها جفا کرده است. دلیل دیگرم برای انتخاب این کتاب، نقد و موضع‌گیری صریح نویسندگان نسبت به خودشان بوده، نسبت به دو استاد سفیدپوست که در موقعیت‌های ممتاز دانشگاهی قرار دارند. نقد و موضع‌گیری در برابر جهانی که شرایط را به نفع آن‌ها اما به هزینه‌ی دیگران ساخته است و حفظ موقعیت خود، مانع آن‌ها برای نقد ساختارهای قدرت نشده است. به‌عبارتی، آن‌ها فرش از زیر پای خویش کشیدند و با نقد امتیازاتی که خود از آن‌ها برخوردار بودند، ساختار قدرت را در علم داده با سؤال‌های جدی روبرو کردند.

امیدوارم که خواندن این کتاب چشم‌انداز جدیدی را در مواجهه با داده و علم داده با رویکردی انتقادی، پیش روی خواننده قرار دهد. و درنهایت، با توجه به باور خود مبنی بر این‌که هر دانشی که تولید می‌شود، نتیجه‌ی زحمت دستان بی‌شماری بوده است (که بسیاری از آن‌ها هرگز دیده نمی‌شوند)، و با اعتقاد به این‌که آن دانش تولیدشده به همه تعلق دارد و باید در اختیار همگان قرار گیرد، ترجمه‌ی این کتاب به‌رایگان روی وب قرار داده شده است.

اما فمینیسم داده چیست؟ فمینیسم داده فقط در مورد زنان نیست، فمینیسم داده فقط برای زنان نیست، و فمینیسم داده فقط در مورد جنسیت نیست. فمینیسم داده برای تمام کسانی است که به‌نوعی با داده کار می‌کنند و می‌خواهند بیاموزند که چگونه از دریچه‌ی تفکر انتقادی می‌توان به داده و علم داده نگاه کرد تا در جهت عدالت پیش بروند، و به همین‌ترتیب فمینیسم داده برای کنش‌گرانی است که می‌خواهند بیاموزند که چگونه می‌توانند از علم داده در فعالیت‌های اجتماعی خود بهره ببرند. با توجه به این رویکرد، آرمانِ «فمینیسم داده» را در می‌توان این عبارت خلاصه کرد:

«رهایی‌مشترک»، رهایی انسان‌ها از ساختارها و مناسباتی که آن‌ها را در بند کشیده و «ازخودبیگانه» کرده است. ازخودبیگانگی، همان محصولِ نظامی است که تولید «سود» در آن والاترین ارزش‌ها را دارد. نظامی که در آن صاحبان قدرت و افراد تحت ستم، هر دو، در چرخه‌ی تولیدِ سود گرفتار هستند.

گریز از این بیگانگی میسر نمی‌شود، مگر در تلاشی هم‌سو برای رسیدن به رهایی‌مشترک، و کلید این رهایی در تعهد و باور به منفعت متقابل، هم از طرف اعضای گروه‌های مسلط و هم از طرف گروه‌های تحت سلطه است. این همان مفهوم «مشترک» در رهایی مشترک است. مارکس در این زمینه به ما یادآور شده که چگونه رهایی صاحبان سرمایه به رهایی کارگران گره خورده و تُوانا پِتی، کنش‌گر ضدتبعیض‌نژادی، گفته است: «ما نیاز داریم که سفیدان عمیقاً به این باور برسند که رهایی آن‌ها، انسانیت آن‌ها، وابسته به نابودی تبعیض‌نژادی و ازبین‌رفتن برتری سفیدان است». مردان نیز باید به این نکته بیندیشند که چگونه روابط جنسیِ نابرابر در نهادهای تحت سلطه آن‌ها به همه آسیب می‌رساند، از جمله خود آن‌ها، و رفع آن نابرابری‌ها به نفع همگان است. همچنین این نقل‌قول از فعالان بومی کوئینزلند استرالیا را بسیار دوست دارم که خطاب به کنش‌گرانی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ به آن‌جا آمدند، گفته بودند: «اگر این‌جا آمده‌اید تا به من کمک کنید، وقت خود را تلف کرده‌اید. اما اگر به این دلیل آمده‌اید که رهایی شما به رهایی من گره خورده است، آن وقت بیایید با هم کار کنیم».

نقطه‌ی عزیمت فمینیسم داده برای گسستن این بندها و حرکت به سوی رهایی مشترک اذعان به این نکته است که در جهان امروز، «داده» و سیستم‌های مبتنی بر داده، «قدرت» هستند و این قدرت به‌طور متوازن در اختیار همگان قرار ندارد. صاحبان داده و سیستم‌ها، اغلب مردانی با تحصیلات دانشگاهی، سفید، سیس‌جندر، توانا از نظر جسمی و ذهنی، و از شمال جهانی هستند، و فمینیسم داده در پی آن است که عملکرد علم داده‌ای که این بی‌عدالتی‌ها را تقویت می‌کند، بشناسد و با استفاده از همان علم داده، آن عملکردها را به چالش بکشد و تغییر دهد. در این‌جا، اشاره به این نکته مهم است که فمینیسم داده، شکلی از «فمینیسم تقاطع‌گرا» است که به ما یادآوری می‌کند تجربه و فرصت‌های هر فرد در جهان، برآیندی است از تلاقی ابعاد گوناگون هویتی آن

فرد، از جمله نژاد، طبقه، جنسیت، هویت جنسی، توانایی جسمی و ذهنی، سن، مذهب، جغرافیا و موارد دیگر. و درک این دیدگاه تقاطع‌گرا در شناخت بی‌عدالتی‌های برآمده از علم داده حیاتی است.

فمینیسم داده همچنین به این مساله اشاره می‌کند که داده و سیستم‌های مبتنی بر داده، خنثی و بی‌طرف نیستند و تشخیص سوءگیری‌ها و نیروهای سلطه که از آن‌ها سود می‌برند کار دشواری است. در این‌جا طرح سؤال‌های «چه کسی» می‌تواند ما را در شناخت آن نیروها و سوگیری‌ها کمک کند: چه کسانی داده‌ها را جمع‌آوری می‌کنند؟ داده‌های چه کسانی جمع‌آوری می‌شود؟ چه کسانی از آن داده‌ها سود می‌برند؟ اولویت‌های چه کسانی به محصول داده تبدیل می‌شوند؟ نیازهای چه کسانی نادیده گرفته می‌شوند؟ و بسیاری سؤال‌های دیگر. هدف از طرح این سؤال‌ها، تنها درک نیروهای سلطه و شناخت سوگیری‌ها نیست، بلکه به چالش‌کشیدن و تغییر مناسباتی است که سازنده و تقویت‌کننده‌ی آن‌ها است. رویکرد رایج در مواجهه با بی‌عدالتی‌های برآمده از علم داده، مرتبط کردن آن‌ها به خطاهای فردی یا سیستمی است. اگرچه مطمئناً خطاهای فردی و سیستمی وجود دارند و مهم هستند، اما فمینیسم داده، معتقد است که سلطه، ستم، و سوگیری‌های نهفته در داده و سیستم‌های داده، ریشه‌ای تاریخی و اجتماعی دارند و برای شناخت و حل آن مشکلات باید دلایل آن‌ها را در بطن تاریخ، روابط اجتماعی، و مناسبات قدرت جستجو کرد و سپس با درک آن‌ها به بازاندیشی در علم داده و بازسازی آن پرداخت. ارائه‌ی راه‌حل، بدون در نظر گرفتن این موارد، در بدترین حالت ما را به خطا می‌برد و در بهترین حالت، وضعیت موجود را حفظ می‌کند.

با توجه به این نکات، فمینیسم داده رسالت خود می‌داند که با استفاده از علم داده برای رفع کاستی‌های یاد شده در علم داده کوشش کند و به همین منظور، هفت اصل پایه‌ای پیشنهاد کرده است:

۱. قدرت را بررسی کنید. فمینیسم داده، کار خود را با بررسی نحوه‌ی عملکرد قدرت در جهان آغاز می‌کند: با طرح و پرسش سؤال‌های «چه کسی» در مورد علم داده. پرداختن به این سؤال‌ها به درک ما از چگونگی توزیع نابرابر قدرت در حوزه‌های مختلف و نتایج آن کمک می‌کند.

۲. قدرت را به چالش بکشید. فمینیسم داده متعهد به نقد و به‌چالش‌کشیدن ساختارهای قدرت نابرابر و تلاش در جهت برقراری عدالت است. شرط لازم برای این کار، عبور از رویکردهای منفعلانه‌ای است که با در نظر گرفتن منشأ مشکلات در افراد و سیستم‌ها، یا ما را به خطا می‌برند یا به حفظ وضعیت موجود کمک می‌کنند. در مقابل، فمینیسم داده حرکت به سوی رویکردی‌های فعالانه‌ای را توصیه می‌کند که با درک ناهمسانی‌های قدرت ساختاری، در جهت رفع آن‌ها عمل می‌کنند.

۳. احساسات و جسمیت را ارج نهید. فمینیسم داده به ما می‌آموزد که برای اشکال مختلف دانش ارزش قائل شویم، از جمله دانشی که از مردم، به‌عنوان بدن‌های زنده و حس‌مند به دست می‌آید. احساسات، عاطفه، و بدن‌مندی، جنبه‌هایی از تجربه‌ی زیستی انسان هستند که اغلب به زنان مرتبط دانسته می‌شوند و معمولاً براساس منطق کلیشه‌ای مسلط مردانه، کنار گذاشته می‌شوند. این رویکرد مردسالارانه، بسیاری از جنبه‌های تجربه‌ی انسانی را به نفع صاحبان قدرت حذف کرده و می‌کند، و فمینیسم داده متعهد به تغییر این دیدگاه است.

۴. در ساختارهای دودویی و سلسله‌مراتبی بازنگری کنید. شمارش و دسته‌بندی، بخش‌های مهمی از فرآیند تولید دانش هستند و به همین دلیل ابزار قدرت نیز می‌باشند. از لحاظ تاریخی، شمارش و دسته‌بندی، برای تسلط، ایجاد نظم، و حذف استفاده می‌شده است. از نخستین نمونه‌های این دسته‌بندی‌ها، می‌توان به دسته‌بندی جنسیت دودویی اشاره کرد. فمینیسم داده ما را ملزم می‌کند که جنسیت دودویی و سیستم‌های شمارش و دسته‌بندی که سلطه را تداوم می‌بخشند به چالش بکشیم.

۵. از کثرت‌گرایی استقبال کنید. فمینیسم داده بر این نکته تأکید دارد که کامل‌ترین شکل دانش از ترکیب دیدگاه‌های گوناگون و با اولویت‌دادن به روش‌های شناخت محلی، بومی، و تجربی حاصل می‌شود. یکی از خطرات کار متخصصین با داده‌ها، غریبه بودن آن‌ها با زمینه‌ی محیطی آن داده‌ها می‌باشد. استقبال از کثرت‌گرایی یک رویکرد فمینیستی برای فروکاستن این خطر است که با فراهم‌کردن بستری برای انتقال دانش و تجربه از اجتماعات نزدیک به داده به متخصصین و برعکس، سعی در عملی‌کردن آن دارد.

۶. زمینه‌ی محیطی را در نظر بگیرید. فمینیسم داده باور دارد که داده‌ها خنثی و بی‌طرف نیستند. آن‌ها محصول روابط نابرابر اجتماعی و قدرت هستند و در نظر گرفتن زمینه‌ی محیطیِ داده‌ها برای انجام تحلیل دقیق و اخلاقی آن‌ها ضروری است. منظور از زمینه‌ی محیطی، درک شرایط و محیطی است که داده‌ها در آن جمع‌آوری شده‌اند. با توجه به زمینه‌ی محیطی، فمینیسم داده به ما گوشزد می‌کند که در مواجهه با داده‌ها دقت کنیم که کدام ناهمسانی‌های قدرت باعث سکوت در داده‌ها شده است، یا در خطر افتادن منافع چه کسانی شفافیت داده‌ها را مختل کرده است، و دانش چه کسانی در این میان حذف شده و چگونه می‌توان آن‌ها را بازیابی کرد.

۷. کار خود را آشکار کنید. کار علم داده، همانند تمامی کارها در جهان، نتیجه‌ی تلاش بسیاری از افراد است. فمینیسم داده این کارها را قابل مشاهده می‌کند تا بتوان آن‌ها را شناخت و به ارزش‌شان پی‌برد. در مواجهه با هر داده و سیستمی، باید به این نکته توجه کرد که در این کار به چه کسانی اعتبار داده شده و کار چه کسانی نادیده گرفته شده است. فمینیست داده از علم داده بهره می‌گیرد تا کار افرادی (عمدتاً زنانی) که کارهای بازتولید اجتماعی را انجام می‌دهند، آشکار کند: کارهای عاطفی، کارهای مراقبتی، و کارهای خانگی. آشکار کردن کار، برای اطمینان از اعتباردادن به کارهای نامرئی و کم‌بهاداده‌شده، امری ضروری است.

در انتها، با اشاره به سخن نویسندگان کتاب باید گفت که فمینیسم داده هم‌چون عدالت، هم یک هدف و هم یک شیوه‌ی عمل است که ما را در حین حرکت به سوی هدف، که همان ساختن جهانی بهتر و رهایی مشترک است هدایت می‌کند. وجودِ مشکل و دشواری، بخش جدایی‌ناپذیر این حرکت به سوی عدالت است. پیمودن این مسیر و مقابله با مشکلات آن به تنهایی میسر نمی‌شود و هم‌دلی و هم‌راهی همگان را می‌طلبد. پس لازم است که در این راه تکثیر شویم. پس بیایید تکثیر شویم ...

برای دسترسی به متن کامل ترجمه‌ی فارسی کتاب فمینیسم داده به پیوند زیر مراجعه فرمایید

https://data-feminism.mitpress.mit.edu/farsi-translation-home

نقد اقتصاد سیاسی

سیاست جنسیتی در ایران مدرن

ژانت آفاری

به‌مناسبت هشت مارس، روز جهانی زن

الناز رکابی، سنگ‌نورد ایرانی در در مسابقات قهرمانی آسیا، ۲۴ مهر ۱۴۰۱ – عکس: AFP

کتاب «سیاست جنسیتی در ایران مدرن» برپایه‌ی مشاهدات نویسنده و انبوهی از اسناد تاریخی، تاریخ انقلاب جنسی ایران را از قرن نوزدهم و دوران قاجار تا امروز ترسیم می‌کند. نویسنده در این کتاب بر انعطاف‌پذیری فوق‌العاده‌ی مردم ایران در برابر سخت‌گیری‌های جنسی در تاریخ معاصر ایران تأکید دارد. وی این انعطاف‌پذیری را اساس انقلاب جنسی می‌داند که امروز در ایران رخ می‌دهد؛ انقلابی که اصلاحات در قوانین ازدواج و خانواده را ترویج می‌کند و خواستار جنسیت و روابط جنسی برابرتر است. آن‌چه در ادامه می‌خوانید مقدمه و چکیده‌ی این کتاب است که به‌مناسبت هشت مارس، روز جهانی زن، منتشر می‌کنیم، با این توضیح که متن کامل کتاب به‌ترجمه‌ی امید ایرانی به‌زودی توسط نشر فردوسی در سوئد منتشر خواهد شد. (نقد اقتصاد سیاسی)

چند سال پیش، در کنفرانسی درباره‌ی خاورمیانه که در بلاجو،[1] ایتالیا برگزار می‌شد. یکی از انسان‌شناسان از من پرسید: «یک مورخ جنسیت دقیقاً چگونه با موضوع پژوهشی برخورد می‌کند؟» که با توجه به تاریخچه‌ی نسبتاً جوان مطالعات تاریخ جنسیت در خاورمیانه پرسشی غیرمترقبه، اما درست بود. پاسخ کوتاه به این پرسش این است که چون اغلب شواهد تاریخی که مستقیماً به مسائل زنان ارتباط پیدا می‌کنند اندک بوده، بخش بزرگی از مطالعات جنسیت در خاورمیانه بازخوانی متون موجود و طرح این پرسش است که نویسندگان این متون در زمانه‌ی خود چگونه مردانگی و زنانگی را مفهوم‌سازی کرده‌اند. تاریخدان بایستی نگاه تیزبینی به خلاءها و گسست‌ها در موارد ثبت شده در تاریخ داشته باشد و خود را به یک رشته‌ی تخصصی محدود نکند و همچنین بایستی برای ثبت دگرگونی‌های نامحسوسی که ردپایی در شواهد تاریخی ندارند، به شعر، داستان کوتاه، رمان، کاریکاتور، سینما و همچنین آثار انسان‌شناسان، جامعه‌شناسان، منتقدین ادبی و اقتصاددانان منطقه روی آورد.

---

1 Bellagio

شاید بهترین پاسخ به پرسش دوست انسان‌شناس ما که نوری بر جهت‌گیری نظری این کتاب نیز می‌تاباند بردن خوانندگان در مسیری است که به نوشتن کتاب منتهی شده است. در بدو امر مقصود نویسنده توضیح پویایی‌های جنسیتی[۲] پنهان در جریان انقلاب اسلامی سال ۱۹۷۹ و پیامدهای آن با تکیه بر آثار الیز ساناساریان[۳] (۱۹۸۲)، پروین پایدار (۱۹۹۵) و حمیده صدقی (۲۰۰۷) در باب تاریخ سیاست جنسیتی و زنان در سده‌ی بیستم بود. اما بعد از ارائه‌ی سمینارهایی در مورد نظریه‌ی انتقادی و مکتب فرانکفورت، میشل فوکو، فیلسوف پسا-ساختارگرای فرانسوی، نظریه‌های معاصر فمینیسم و نوشتن کتاب دیگری با همکاری کوین اندرسون— *فوکو و انقلاب ایران* (۲۰۰۵) —، افق‌های درک من در مورد این کتاب گسترده‌تر شد و به‌تدریج دریافتم که این نوشته‌های نظری می‌توانند بینش ارزشمندی در چند مورد بدهند، از جمله این‌که: ۱) شور و شعف زنان بازاریان و خانواده‌های آخوندها در پذیرش انقلاب اسلامی ۲) نقش دولت اسلام‌گرای برخاسته از انقلاب در رها ساختن نسل جوان طبقه‌ی متوسط فرودست آن زمان از چنگال خانواده‌های به‌شدت پدرسالارشان.

در ایالات متحده مورخین خاورمیانه به‌ندرت از منظر مکتب فرانکفورت به مسائل خانواده و شخصیت اقتدارگرای آن نگاه می‌کنند. میشل فوکو به نحله‌ای متفاوت از نظریه‌ی انتقادی تعلق دارد اما وی نیز تأثیر مدرنیته بر خانواده را نظریه‌پردازی کرده است. برخلاف بسیاری از پیروان مکتب فرانکفورت که کم‌وبیش بی‌چون‌وچرا دنباله‌روی دیدگاه‌های فروید در باب مدرنیته و جنسیت بوده‌اند، فوکو درک نسبتاً اصیلی در مورد جنسیت ارائه می‌دهد که در آن به همجنس‌خواهی به همان نسبت دگرجنس‌خواهی اهمیت داده است. تنها بعد از فوکو حملات علیه همجنس‌گرایی همراه با رستگاری[۴] جنسی اوایل سده‌ی بیستم را می‌توان به‌روشنی درک کرد. چه با دیدگاه کلی فوکو در مورد مدرنیته موافق باشیم و چه نباشیم، سخت بتوان سهم شگرف او در کمک به درک

---

2 Gender dynamics
3 Eliz Sanasarian
4 Emancipation

جنسیت مدرن را دست‌کم گرفت. اما مدرنیته چه پیامدهایی برای جنس و جنسیت در خاورمیانه داشته است، آن هم در جغرافیایی که حتی صحبت از همجنس‌گرایی فراگیر در فرهنگ پیشامدرن منطقه برچسب «شرق‌شناسی»[۵] می‌خورد؟ هر چه جلوتر رفتم دریافتم که جنسیت جایگاه اساسی و انکارناپذیری در تاریخ ایران داشته است. بدون پرداختن به روابط بین جنس موافق نمی‌توان از روابط بین جنس مخالف، حقوق زنان و جنسیت، به‌ویژه در چارچوب ازدواج سخن به میان آورد.

انتشار کتاب *شاهد بازی در ادبیات فارسی* (۲۰۰۲) اثر سیروس شمیسا که به روابط بین دو جنس موافق در ادبیات می‌پردازد، بهانه‌ی خوبی به من داد تا از این زاویه به بازبینی آثار کلاسیک ادبیات فارسی در سده‌های میانی بپردازم. آثاری که با کمک گرفتن از شرح‌های موجود در باب صوفی‌گری به‌ویژه آثار آن ماری شیمل[۶] (۱۹۷۵) و جولی اسکات میشمی[۷] (۱۹۸۷) می‌خواندم. از این گشت‌وگذار با تمرکز بر آیین‌های معاشقه‌ی مردانه در ادبیات فارسی، با فهم جدیدی از مفهوم فوکویی «اخلاق عشق‌ورزی» بیرون آمدم. همچنین دریافتم که عشق صوفیانه، که همواره به سبب رواداری قومی و مذهبی و بریدن از سنت ستایش شده می‌توانسته «اخلاق عشق‌ورزی» جدیدی را دربرداشته باشد. به نظر می‌رسید که این سنت ادبی-فلسفی به دنبال برقراری نوع جدیدی از رابطه‌ی عاشقانه دو طرفه (بین دو همجنس) و در گسست با همجنس‌گرایی متعارف دنیای اسلام و خاورمیانه بوده است، که به‌واسطه‌ی طبقه و نظم

---

[۵] شرق شناسی به مفهم ادوارد سعیدی آن، یعنی ارائه یک برداشت کلیدی و نخ‌نما شده از فرهنگ شرقی به‌خصوص از فرهنگ خاورمیانه که پیچیدگی‌ها و لایه‌های فرهنگی بومی منطقه را نادیده می‌گیرد به گونه‌ای که از دید غربی‌ها شرق با تمام فرهنگ‌های مختلف و قدمت بسیار همه به صورت یک کلیت و یکسان در نظر گرفته می‌شوند. در واقع تصویری یا مفهومی از فرهنگ شرقی ارائه می‌دهد که عاری از این پیچیدگی‌هاست و برای غربی‌ها توسط غربی‌ها نوشته شده است. ادوارد سعید در کتاب خود *شرق‌شناسی* (۱۹۷۸) با طرح نظریه‌ی پسااستعماری به مضرات این نوع برداشت اندیشمندان شرق‌شناسی از جوامع شرقی اشاره کرده است. در این‌جا وارد بحث‌های رایج در مورد شرق‌شناسی نمی‌شویم که از حوصله‌ی این پاورقی خارج است (مترجم).

6 Annemarie Schimmel

7 Julie Scott Meisami

اجتماعی تعریف می‌شد. برای دنبال کردن رد پای مفهوم عشق‌ورزی در ادبیات فارسی به بازخوانی بسیاری از آثار ادبی سده‌ی بیستم به‌ویژه دهه‌های حساس ۱۳۰۰ تا ۱۳۲۰ پرداختم. یکی از دل مشغولی‌های عمده‌ی نویسندگان این دوره، شکل ایده‌آل ازدواج با شرایطی برابرتر بوده است. برخی مانند بزرگ علوی با این‌که می‌دانستند این نوع ازدواج لزوماً خوشبختی بیشتری برای زنان نمی‌آورد به ستایش این نوع ازدواج می‌پرداختند. برخی دیگر، مانند صادق هدایت، در سوگ از دست رفتن دنیایی می‌نالیدند که در آن دگرجنس‌گرایی هنوز در شکل نوین آن جا نیفتاده بود.

خواندن چند اثر جدید در باب همجنس‌گرایی در خاورمیانه به‌ویژه برخی آثار چاپ‌نشده‌ی اورت روسن که با خوشرویی تمام آنها را در اختیارم گذاشت مرا مطمئن‌تر ساخت که در مسیر درست پیش می‌روم. *خالد الرعیهب*[8] *(۲۰۰۵)*، *والتر اندروز*[9] *و مهمت کالپاکلی*[10] (۲۰۰۵) رابطه‌ای بین جداسازی جنسیتی و همجنس‌گرایی فراگیر در خاورمیانه‌ی مسلمان را پیشنهاد می‌کنند و این‌که این روابط بیش از آن‌که ناشی از نبود رابطه‌ی جنسی باشد، ناشی از احساس نیاز به داشتن همدم است. هر دو این آثار به ساحت‌های ایده‌آلیستی و نیز ساحت سوءاستفاده‌گرانه‌ی روابط بین دو همجنس می‌پردازند. اما افسانه نجم‌آبادی موضعی کم‌تر انتقادی به همجنس‌گرایی رایج در سده‌ی نوزدهم ایران دارد. با این حال، او نیز به رابطه‌ی بین مردان با مطالبه‌ی زنان برای ازدواج همدمی اشاره می‌کند (۲۰۰۵، ۸).

بحث در مورد دگرجنس‌گرایی هنجاری و ازدواج همدمی از طرف روشنفکران سال‌های آخر سده‌ی نوزدهم مثل میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی آغاز شد. در نظریه‌های اخیر جنسیت، جنسیت هنجاری به‌معنای پذیرفته شدن روابط دگرجنس‌خواهانه و همجنس‌خواهانه، هردو است. اما طرفداران حقوق زنان در ایران و خاورمیانه در سده‌ی بیستم این مسئله را به‌طور متفاوتی می‌دیده‌اند. آنها با روابط همجنس‌گرایانه مخالف بودند چون بر این عقیده بودند که روابط همجنس‌گرایانه مانع

---

8 Khaled El-Rouayheb
9 Walter Andrews
10 Mehmet Kalpakli

از ایجاد عشق و نیز ازدواج همدمی بین زن و شوهر می‌شود. در جریان انقلاب مشروطه‌ی ایران، نشریات چپ و لیبرال پرچم‌دار کارزار برای ازدواج همدمی بودند. منورالفکرهای پیشروتر شیعه‌ی بلاد آذربایجان و قفقاز روسیه‌ی تزاری به‌ویژه در نشریه‌ی *ملانصرالدین* در تفلیس به انتقاد گسترده از همجنس‌گرایی پرداختند. این نشریه‌ی هزل‌آمیز که در تمام مملکت بین عوام و خواصِ روشنفکر خواننده داشت به سبب جزئیات کاریکاتورهای آن به‌شدت محبوب بود. *ملانصرالدین* به سبب مخالفت با بچه‌بازی و روابط همجنس‌گرایی با مردان جوان و نیز هواداری از ازدواج همدمی شهره بود.

برای ارائه‌ی جزییات مربوط به خرده‌فرهنگ همجنس‌گرایان در ایران، من به فعالان مدنی LGBT در داخل و خارج ایران می‌پردازم. بعد از اعدام دو نوجوان در ملاءعام در مشهد در تابستان ۲۰۰۵ به اتهام همجنس‌بازی، من بحثی را با نشریه‌ی «ماها» یکی از نخستین نشریات جامعه‌ی LGBT ایران و دیگر اعضای این جامعه مانند آرشام پارسی مطرح ساختم. هم‌زمان، نشریات «هومن»، «چراغ» و «همجنس من» را می‌خواندم. این نشریات نقش به‌سزایی در روشن ساختن اذهان عمومی در مورد همجنس‌گرایی و دگرجنس‌گرایی در جامعه‌ی معاصر ایران در اوایل قرن بیست‌ویکم داشته‌اند. در جریان آماده‌سازی برای کلاسی در مورد فراگشت دموکراسی در ایران نوین به تغییرات بنیادین دیگری که کشور به خود دیده بود پی بردم. ایران در رابطه با جنس و جنسیت، مفاهیم عدالت اجتماعی، طهارت، بزرگ‌سالی و عاملیت، چندین تغییر الگو را تجربه کرده است. در عین حال صحبت از تغییرات کلی در عادات مردمان در ایران نوین تعمیم درستی نخواهد بود چون هنوز مفاهیمی قدیمی مانند عدالت در معنای قدیمی و طبقاتی آن (در قبال نظافت)، طهارت و سن و سال هنوز مطرح هستند. با الهام از اثر ماری داگلاس[11]، *طهارت و خطر*[12](۱۹۶۶، ۲۰۰۲) می‌توان از تغییر الگویی در زمینه‌ی طهارت صحبت کرد. علاقه‌ی من بیشتر به ماهیت این تغییر، از صورت مذهبی-آیینی طهارت به پدیده‌ی مدرن بهداشت و نظافت شخصی و نیز

---

11 Mary Douglas
12 Purity and Danger

پیامدهای آن بر بدن زنان بوده است. تغییر الگوی دوم که صورت متمایزتری دارد، پیرامون سن‌وسال و بزرگسالی بوده است. در قدیم دختران زود یعنی دقیقاً حین بلوغ جنسی و حتی قبل از آن ازدواج می‌کردند در حالی که همجنس‌گرایی که غالباً بر اساس طبقه‌ی اجتماعی شکل می‌گرفت، شامل رابطه‌ی جنسی بین مردان بزرگسال و پسران نوجوان می‌شد. تلقی جامعه از سن مناسب برای رابطه‌ی جنسی به‌ویژه در دهه‌ی ۱۳۱۰ تغییر کرد. سن قانونی برای ازدواج دختران به ۱۵ سال افزایش یافت و رابطه‌ی مردان با پسران نوجوان ممنوع شد.

تغییر الگوی سوم نیز در مورد مفهوم عدالت اجتماعی صورت گرفت. در ایران پیشامدرن مانند جوامع یونان و روم و نیز جوامع اروپایی سده‌های میانی، عدالت توزیع شده برای حفظ سلسله‌مراتب اجتماعی معیارهای متفاوتی را برای گروه‌های اجتماعی مختلف اعمال می‌کرد. اما عدالت نوین برخلاف این امر به دنبال تساوی طبقات مختلف اجتماعی، قومی و جنسی در برابر قانون است: این تفکر که شهروندان (مرد) ایران بدون توجه به مذهب یا طبقه‌ی اجتماعی آنان باید از نگاه قانون برابر باشند. این‌که ایران باید به‌طور قطع به کنوانسیون‌های بین‌المللی ضد برده‌داری پایبند باشد و یا این‌که قانون باید به‌طور یکنواخت در تمامی شهرهای کوچک و بزرگ اعمال گردد، همه از دستاوردهای مشروطه و اوایل دوره‌ی پهلوی است. البته بسیاری از قوانین خانواده ازجمله حقوق زن در زمینه‌ی طلاق و ازدواج، ارث و حضانت فرزند هنوز مطابق با مفهوم قدیمی عدالت تعریف می‌شدند. لذا تقابل بین عدالت آرمانی مدرن و عدالت بر اساس شریعت پیشامدرن کماکان موضوع مهمی در مناقشه برسر حقوق زنان ماند.

این موضوعات مرا به سمت پژوهش در مورد نقش طبقات اجتماعی در روابط جنسی طبقه‌ی اجتماعی سوق داد در جوامع مسلمان شریعت همجنس‌بازی را منع کرد اما روابط نه چندان پنهانی مردان و پسران جوان همچنان رواج داشت، همچنان که در دنیای قدیم یونان و روم دیده می‌شود میزان تفاوت طبقه‌ی اجتماعی اغلب تعیین می‌کرد که تا چه اندازه‌ای این روابط پنهانی یا آشکار باشند. همین امر در مورد نهاد ازدواج موقت (صیغه) صدق می‌کند. همچنان که شهلا حائری در اثر کلاسیک خود نشان داده ازدواج موقت چیزی بیش از مفری برای لذت جنسی بوده و در واقع راهی

برای دور زدن جدایی جنسیتی حاکم در جامعه به شمار می‌رفته است (حائری، ۱۹۸۹). اما طبقه‌ی اجتماعی در این نهاد نیز عنصری اساسی بوده است. همسران موقت منبع درآمدی برای تجار بازاری بود که این زنان را به استخدام خود نیز در می‌آوردند. مردان از طبقه‌ی اشراف که همخوابه‌های پسر داشتند روی موافقت با این امر نداشتند که دختران خود آنان به همسری موقت کسی درآیند یا پسرانشان همخوابه‌ی مردان دیگری شوند. مگر این‌که شرکای جنسی آنها از طبقه‌ی اجتماعی بالاتری باشند. نهاد برده‌داری تأثیر عمیقی بر عادات و اخلاق جنسی داشت و روابط ارباب-برده سایر مناسبات اجتماعی به‌ویژه ازدواج را تحت تأثیر قرار می‌داد.

گواهی طلاق و ازدواج و گزارش‌های نظمیه که منصوره اتحادیه و الهام ملک‌زاده با گشاده‌رویی تمام از تهران در اختیارم گذاشتند عرصه‌ی دیگری برای بررسی مفهوم عاملیت در ایران سده‌ی نوزدهم به روی من گشود. خاطرات ثبت شده توسط زنان حرمسراها و نیز نوشته‌های جهانگردان اروپایی به انگلیسی، فرانسه وگاهی نیز آلمانی را هم مطالعه کردم. در بررسی نوشته‌های اروپاییان انتظار داشتم تا رویکردی شرق‌شناختی در نوشته‌های آنان نسبت به موقعیت اجتماعی انفعالی و تسلیم‌پذیری زنان ایرانی پیدا کنم و مطمئناً این رویکردها نیز کم نبودند. اما روایت‌های متفاوت‌تری نیز در این نوشته‌ها به‌ویژه در نوشته‌های اطبای دربار و جهانگردان زن یافتم. این روایت‌ها، اوراق دادگاه و گزارش‌های نظمیه جملگی مقاومت زنان را ثبت کرده‌اند و نشان می‌دهند که حجاب به‌غیر از محدود ساختن زنان راهی برای مبارزه هم بود که با استفاده از آن زنان به ترمیم پرده‌ی بکارت و سقط جنین و روابط جنسی خارج از ازدواج نیز دسترسی می‌یافتند. گزارش‌های نظمیه نشان می‌دهد که زنان برای کنترل شوهران سرکش بسیار تلاش می‌کردند.

در سفری که در سال ۲۰۰۵ به ایران داشتم متوجه تغییرات اساسی در اخلاق جنسی شدم و این‌که جامعه به آرامی در حال گذار به انقلابی جنسی است. پشت حجاب و درهای بسته، انقلابی در جریان بود. همچنان که آثار مردم‌نگاری جوامع روستایی

اریکا فریدل،[۱۳] ماری هگلاند[۱۴] وثریا تریمین[۱۵] نشان می‌دهند در مناطق روستایی این انقلاب در مرحله‌ی متفاوت‌تری از جامعه‌ی شهری در حال تکوین بوده است. در دهه‌ی گذشته زنان ایرانی پیش‌قراولان جنبش مبارزاتی ایران شده‌اند.

این کتاب به همین فمینیست‌های شجاع و طرفداران آنها تقدیم می‌شود. به امید این‌که بستری تاریخی برای تلاش‌های آنان فراهم سازد. بخش‌هایی که در ذیل می‌آیند عمدتاً روایت ناگفته‌ی انقلاب ناتمام جنسی در ایران است که در آن کمپین‌ها و مبارزات متعدد و تهور و بی‌باکی بسیار در مبارزات خیابانی صدای زنان و مردان جوان ایرانی را می‌شنویم که هنگامی که این کتاب نوشته می‌شود، در صحنه‌ی نبرد به ساختن تاریخ مشغول‌اند.

خلاصه‌ی کتاب

بسیاری از پژوهش‌ها در زمینه‌ی ایران سده‌ی نوزدهم تصویری نابسامان از جامعه به خواننده می‌دهند که بیشتر بر طرح‌های استعمار، دسیسه‌های دربار قاجار یا گرسنگی، فقر و وضعیت بیمار توده‌ها متمرکز هستند. اما تمرکز بر تحول صورت گرفته در نهاد ازدواج چشم‌انداز متفاوتی را به دست می‌دهد. ایران دوره‌ی قاجار به شدت به لحاظ نظم اجتماعی طبقاتی بوده که در آن ساختار قومی، مذهبی و طبقاتی به‌روشنی تعریف شده و الگویی تعمیق‌یافته بر تعهدات [طرفین] در خانواده حاکم است. عقاید مذهبی منبع ارزش‌های مشترک بوده و بسیاری از مردم امنیت نسبی ناشی از هویت‌های جمعی را مغتنم می‌شمردند. ازدواج تقریباً همگانی بود و جوامع و افراد را در کنار هم نگه‌می‌داشت. والدین مسئول یافتن همسری برای پسر یا دختر خود بودند و وسایل لازم برای ازدواج را تهیه می‌کردند. در زمان بلوغ و قبل از آن نوعروس به خانه‌ی شوهر می‌رفت و مادرشوهر آداب شوهرداری و مادری را به وی می‌آموخت. در جامعه‌ای که دختران، پسران و زنان با زنا از طرف محارم، آزار جنسی و تجاوز یا کنار

---

13 Erika Friedl
14 Mary Hegland
15 Soraya Tremayne

می‌آیند یا در سکوت در برابر آن مقاومت می‌کنند، گزارش‌های رسمی جرم و جنایت پایین بود. تک‌همسری در بیشتر جوامع شهری، روستایی و قبیله‌ای نوع غالب بود اما در بین طبقه‌ی اشراف و خواص، چند همسری و داشتن همخوابه‌های پسر کم‌وبیش رایج بود.

در این دوره سه گونه از رابطه‌ی جنسی دگرجنس‌خواه در بین طبقه‌ی سرآمد رایج بوده است: نکاح، یا ازدواج رسمی، صیغه یا ازدواج موقت و داشتن همخوابه‌های کنیز. نکاح معمولاً بین یک مرد و یک زن از خاستگاه اجتماعی برابر صورت می‌گرفت. زن در این نوع ازدواج، زن عقدی خوانده می‌شد. این نوع ازدواج دائمی و طولانی‌مدت بود اما شوهر می‌توانست با طلاق زن به آن پایان دهد. صیغه که نهادی شیعی است قرارداد ازدواج قابل‌تمدید به مدت معلوم از چند ساعت تا ۹۹ سال بود. صیغه برای تمتع جنسی بود و اغلب بین مردی از طبقه‌ی مرفه‌تر و زنی از طبقه‌ی پایین‌تر اجتماعی جاری می‌شد. همسر در این نوع ازدواج «زن صیغه‌ای» نامیده می‌شد. تفاوت صیغه با روش اروپایی داشتن معشوقه این بود که بچه‌های حاصل از این ازدواج در ایران شرعی بودند و حق ارث داشتند. گرچه پدر می‌توانست به‌راحتی بچه را انکار کند (حائری، ۱۹۸۹). نوع سومی از روابط دگرجنس‌خواهانه خرید و تملک کنیز بود. کنیزی که فرزند ارباب را در بطن داشت به‌عنوان خدمتکار و همخوابه در منزل روزگار می‌گذراند. البته با مرگ ارباب ممکن بود آزاد شود. بچه‌های کنیز از ارباب آزاد و شرعی بودند البته منوط بود به این‌که ارباب آنها را به‌عنوان بچه‌های خود قبول کند. هر سه نوع این روابط در حرمسرای شاه یا مقامات بالا همراه با برده‌های مرد و همخوابه‌های پسر رایج بودند.

به لحاظ موقعیت، زن عقدی ثبات نسبی داشت. با رسیدن به دهه‌ی چهارم عمر، زن عقدی مادر چندین فرزند و حتی رییس خانواده محسوب می‌شد. ازدواج‌های از قبل تعیین‌شده، چندهمسری، و خانواده‌ی گسترده در بیشتر موارد رابطه‌ی عاطفی بین زن عقدی با همسرش را تضعیف می‌کرد. در حالی که طلاق در جوامع روستایی و جوامع فرودست شهری تقریباً نادر بود، اما در بین طبقه‌ی متوسط و به‌ویژه مرفه مقبولیت بیشتری داشت. گو این‌که رابطه‌ی مستحکم اجتماعی بین دو خانواده و مسئولیت‌های مالی مرد بعد از طلاق، این امر را دشوارتر می‌نمود. ازدواج [دوباره] زن مطلقه‌ای که از

طبقه‌ی متوسط و مرفه بود، لکه‌ی ننگی بر دامن خانواده نبود و بیشتر توجیه‌پذیر می‌نمود.

گاهی روابط مستحکم عاشقانه در اوایل ازدواج برقرار می‌شد اما حفظ و استمرار آن کار آسانی نبود. دخالت‌ها از طرف خانواده‌ها و نبود حریم خصوصی موانع بزرگی بر سر راه این روابط بودند. فضای خصوصی فقط به اتاق خواب محدود می‌شد و رابطه‌ی جنسی در این اتاق به صورت پنهانی و سریع صورت می‌گرفت و در بیشتر موارد کودکانی که در همین اتاق می‌خوابیدند این رابطه را مختل می‌کردند. در آن زمان نبود وسایل قابل‌اتکا برای جلوگیری از بارداری، بارداری‌های پیاپی و مرگ‌ومیر بالای نوزادان همسر را از پا می‌انداخت. به‌علاوه هنجارهای اجتماعی همواره همسر را به سرکوب تمایلات جنسی و معطوف داشتن توجه‌اش به وظایف مادری و دیگر مشغولیت‌های خانواده تشویق می‌کرد که این منش احترام بیشتر و جایگاه بهتری برای وی در خانواده برپا می‌کرد.

در خانواده‌های سرشناس و اشرافی بارِ کار در منزل کمتر بود. اما موانع بر سر راه ایجاد و حفظ رابطه‌ی زناشویی مستحکم‌تر و حتی سرسخت‌تر بودند. حق مرد برای طلاق و داشتن همسران مختلف زوجین را از سرمایه‌گذاری عاطفی بر یکدیگر برای ایجاد رابطه‌ای صمیمی بازمی‌داشت. این واقعیت که فرزندان به‌رسمیت شناخته شده از همسران مختلف (و نیز فرزندان حاصل از زنان صیغه‌ای و همخوابه‌های کنیز) همگی حق ارث داشتند نیز از استحکام رابطه عاطفی می‌کاست (هاجسون،[۱۶] ۱۹۷۴: ۱، ۳۴۱). این اختیارات ویژه‌ی مردانه همین طور از تعهد عاطفی زن نسبت به شوهر می‌کاست. و به مرور زمان احساس نزدیکی به پسر جایگزین دلبستگی عاطفی به شوهر می‌گشت. همچنین دسترسی راحت شوهر به سایر زنانش و حضور مادرشوهر در خانواده تعهد شوهر به خوشبختی همسرش را کمرنگ‌تر می‌نمود.

البته دختران و همسران همواره تسلیم بی‌دست‌وپای این فشارها نمی‌شدند. در این دوره مقاومت آن‌چنانی عمومی و تلاشی همگانی در رد این فشارها صورت

16 Hodgson

نمی‌گرفت اما همچنان که جیمز اسکات[۱۷] به‌خوبی توصیف می‌کند، تاکتیک‌های کم‌خطر اما قابل‌دسترس‌تر «سلاح ضعفا» در زندگی روزمره به‌خوبی مورد استفاده بودند (اسکات، ۱۹۸۵). دختران جوان در برابر انتخاب همسر از طرف والدین مقاومت و تلاش می‌کردند که خود نیز بر این فرایند تأثیر بگذارند. با کمک دلالان عشق و قابله‌های ماهر، زنان به صورت پنهانی سقط جنین نموده و پرده‌ی بکارت خود را ترمیم می‌کردند و حتی برای ناباروری شوهران خود به راه حل‌های دارویی، سحر و جادو و جنبل متوسل می‌شدند. در تختخواب، آشپزخانه و در مدیریت بچه‌ها و خانواده، همسر میزانی از کنترل را اعمال می‌کرد. نفوذ همسر در دادن یا ندادن برخی امتیازات به شوهر و افراد فامیل او بروز و ظهور می‌یافت. در تختخواب، همسر می‌توانست اگرچه با بی‌میلی همخوابه‌ی شوهر گردد و احساس تمتع شوهر را برآورده کند. همسر با آراستن سفره‌های رنگین در مهمانی‌ها، پاکیزه نگه‌داشتن خانه و جمع‌آوری اطلاعات گسترده در مورد فامیل، برای خود جایگاه و ابهتی می‌خرید و در دعواهای خانوادگی، ممکن بود فامیل‌ها، همسایه‌ها و مأموران نظمیه را خبر کند. قابلیت‌های همسر در مهمان‌داری و افول پیوندهای شهوانی با شوهر به‌واسطه‌ی بالا رفتن سنش، می‌توانست ارزش وی در چشم مادرشوهر را دو چندان کند. چون مادرشوهر دیگر از نفوذ عروس بر پسرش مثل سابق نمی‌ترسید. پیوندهای زن با مادرشوهر و خواهرشوهرهایش به‌طور مؤثری شوهرش را در بین زنان پر نفوذ خانواده منزوی می‌کرد. همچنین زن به واسطه‌ی تحکیم روابط با خانواده‌ای که خواهرشوهرش عروس آنها بود می‌توانست وزنه‌ی تعادلی دیگری در خانه به وجود آورد. اگر تلاش‌های جمعی همسر و خانواده در کنترل شوهر به جایی نمی‌رسید، زن می‌توانست با تهدید به خودکشی، مانعی بر سر راه شوهر، در اختیار کردن همسر دوم و برهم‌زدن مراسم عروسی وی ایجاد کند. در بیشتر موارد زن کم‌تر بر رابطه‌ی عاطفی با شوهر سرمایه‌گذاری می‌کرد و بیشتر با فرزندان و فامیل خود و فامیل شوهر ارتباط نزدیک برقرار می‌کرد. با گذشتن سن‌وسالی از زن، وی به مادری جاافتاده و پرنفوذ تبدیل می‌شد که بر پسران و عروس‌هایش تسلط داشت و این تسلط بر شوهر که اکنون پیر و کهنسال شده بود نیز بیشتر می‌گشت.

---

17 James Scott

جامعه‌ی ایران سده‌ی نوزدهم از تعاریف یا حساسیت‌های مدرنیته در مورد روابط بین دو همجنس به‌دور بود اگرچه رابطه‌ی جنسی همجنس‌خواهانه امری معمول بود و میل به همجنس ارضا می‌شد. تا زمانی که دو همجنس به یک سری از رسوم پایبند می‌ماندند و رابطه‌ی خود را کم‌وبیش با احتیاط پیش می‌بردند، عاشقی و بزرگداشت آن امری مقبول بود. مردان طبقه‌ی سرآمد شهری اغلب این رسوم را نادیده می‌انگاشتند. در دربار همایونی و بین مقامات دولتی، تجار متمول و آخوندها داشتن همخوابه‌های پسر امری رایج و شناخته‌شده بود. البته رابطه‌ی همجنس‌خواهانه بین دو مرد اغلب بروز عمومی نمی‌یافت و پنهانی می‌ماند. بین زنان شوهردار، رابطه‌ی همجنس‌خواهانه با عنوان عقد خواهری نیز امری بود که به لحاظ فرهنگی پذیرفته بود. با این‌که اطلاعات اندکی در مورد روابط همجنس‌خواهانه بین زنان در دست داریم. دانسته است که چنین روابطی شامل ردوبدل کردن هدایا، سفر زیارتی به عتبات عالیات و نشان دادن محبت نسبت به یکدیگر می‌شدند. در نهایت این‌که، گرچه انتظار عمومی از مردم این بود که سلسله‌مراتب اجتماعی را سفت‌وسخت رعایت کنند هم در روابط همجنس‌خواهانه و نیز دگرجنس‌خواهانه، این سلسله‌مراتب سست می‌شدند. کنیزی که برای ارباب فرزند پسری می‌آورد می‌توانست به جایگاه زن صیغه‌ای دست یابد و زن محبوب صیغه‌ای می‌توانست به جایگاه زن عقدی دست‌یابد و پسربچه‌ی همخوابه‌ی محبوب یک مرد عالی‌رتبه ممکن بود پست و مقامی در دربار همایونی بگیرد.

اصلاحات دموکراتیک و ملی‌گرایی نوین از طریق کشورهای هم‌مرز یعنی عثمانی، روسیه، آذربایجانی‌های جنوب قفقاز، و نیز اروپای غربی در تهران و شهرهای بزرگ ایران گسترش یافته و در کنار آن عادات جنس و جنسیت دگرگونی‌هایی یافت. با رسیدن به اوایل سده‌ی بیستم تجارت برده با خارج محدود شد و هم‌زمان انقلاب مشروطه به برچیدن حرمسراها کمک کرد. چند نشریه‌ی روز ایرانی و انجمن‌های نسوان به‌نفع حقوق بیشتر برای زنان آغاز به فعالیت کردند. با این حال، در بحبوحه‌ی انقلاب مشروطه پرسروصداترین طرفدار حقوق زن و رسوم نوین جنسیت یعنی مجله‌ی *ملانصرالدین* در تفلیس (گرجستان) چاپ می‌شد. این نشریه که توسط آذربایجانی‌های ایرانی‌تبار در تبعید منتشر می‌شد، طرفدار ازدواج همدمی بود و منتقد بچه‌بازی و ازدواج

کودکان. درمطالب این مجله رابطه‌ای بین عدم‌انعطاف مردان در برابر اصلاحات جنسی و بی‌میلی آنها در برچیدن فضاهای عمومی در خدمت جدایی جنسیتی دیده می‌شود. ملانصرالدین اولین جریده در دنیای اسلام شیعی است که دگرجنس‌خواهی هنجاری را تأیید کرده است. در دهه‌های بعد از انقلاب مشروطه دیگر روشنفکران ایرانی، ابتدا در تبعید و بعدها در داخل، به‌دنبال ایجاد اصلاحات مورد نظر ملانصرالدین تلاش کردند.

در اواخر دهه‌ی ۱۹۳۰، پروژه‌ی مدرن‌سازی ایران شامل استفاده از قوه‌ی قهریه برای محدود کردن زنان و مردان به قبول آداب تجدد شد. فرایندی که نیروی محرکه‌ی آن کشف حجاب دستوری و دولتی زنان بود. بدن زنان در این دوره محل مناقشه‌ی سیاسی و فرهنگی شد، وقتی زنان با کشف حجاب دستوری، در معرض چشم چرانی عمومی و آزار و اذیت جنسی قرار گرفتند. این مناقشه حتی صورت شدیدتری به خود گرفت. اصلاحات صورت گرفته در زمینه‌ی بهداشت عمومی در این دوره بسیار مهم بودند. رسوم طهارت به سبک قدیم که فضاهای مردانه و زنانه را از هم متمایز می‌کرد در این دوره با توسل به علوم جدیده که شامل ارائه‌ی توضیحاتی برای عموم در مورد بیماری‌ها و میکروب‌ها می‌شد، بازبینی شدند. با تضعیف دلایل مذهبی جداسازی جنسیتی و تشویق زنان از طرف دولت برای مشارکت عمومی بیشتر، سلسله‌مراتب اجتماعی نیز تضعیف گردید. قانون مدنی جدید سن ازدواج را برای دختران به ۱۵ سال افزایش داد که ضربه‌ی دیگری به پدیده‌ی جداسازی جنسیتی بود و حضور زنان ایرانی در جامعه را در فضاهایی مانند مدارس، انجمن‌ها و سایر نهادهای جامعه‌ی مدنی تقویت کرد.

روشنفکران پیشرو این دوره مانند احمد کسروی به ارائه‌ی گفتمان جدیدی از جنسیت و ازدواج دست زدند. گرچه در این برهه هنوز ازدواج‌ها مصلحتی و ازپیش تعیین‌شده بودند، ازدواج‌های همدمی مقبولیت بیشتری یافته بود. حمایت عمومی از چندهمسری (داشتن چندین همسر عقدی) و همجنس‌خواهی طبقاتی به‌سرعت افول کرد و تک همسری دگرجنس‌خواهانه[۱۸] به هنجار جدیدی بدل شد. جوامع شهری ایران در موازات با الگوهای غربی دیگر مثل گذشته پذیرای روابط جنسی با کودکان

---

18 Monogamous heterosexuality

نبودند. روی‌هم‌رفته، گرایش به هر دو جنس بین مردان و زنان طبقه‌ی متوسط و مرفه مقبولیت اندکی داشت. اشراف شامل نسل جدیدی از مردان در دربار پهلوی نیز رسمِ داشتن چند همسر را برانداختند. طبقه‌ی متوسط قدیم شامل بازاریان و آخوندها و رؤسای قبایل هنوز چندهمسری را روا می‌داشتند ولی حتی در بین ایشان نیز تعداد همسران به دو محدود می‌شد.

بین سال‌های ۱۹۴۱ تا ۱۹۵۳، زمانی که متفقین رضاشاه را خلع کرده و پسر جوانش محمدرضا را بر تخت سلطنت نشاندند، ایران دوره‌ای از آزادی‌های نسبی سیاسی رها شده از استبداد پهلوی را تجربه کرد و در این دوره شماری از احزاب سر برآوردند. و به دنبال آن مناقشه بر سر ملی‌کردن صنعت نفت با رهبری دکتر محمد مصدق نخست‌وزیر وقت و جبهه‌ی ملی، ایران را در تقابل با بریتانیا قرار داد. با این حال مسائل جنسیت درست در زیر لایه‌ای از این مناقشات سیاسی و اقتصادی قرار داشت. نشریات این دوره نشان می‌دهند که مناقشه بر سر حق رأی زنان موضوعی بحث‌برانگیز بود که بین اعضای جبهه‌ی ملی بر سر آن اختلاف بود. اگر قدرت‌های غربی به مصدق اجازه می‌دادند که اصلاحات دوگانه‌ی استقلال ملی و اصلاحات اجتماعی را پیش ببرد، ممکن بود این موضوعات به‌طور مسالمت‌آمیزی حل‌وفصل شوند اما کودتای آمریکایی-انگلیسی سال ۱۹۵۳ جنبش دموکراتیک را مختل ساخت و محمدرضا شاه را دوباره به قدرت رساند.

گرچه محمدرضا شاه با سبعیت جنبش دموکراسی‌خواهی را سرکوب کرد. با این حال وی حامی تجدد و ازجمله تجدد در موضوع جنسیت بود. در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۶۰ میلادی، ازدواج همدمی و خانواده‌ی هسته‌ای کم‌کم جایگزین ازدواج‌های مصلحتی و باقیمانده‌های بی‌نفس چندهمسری در طبقه‌ی متوسط جدید شهری شدند. همچنین تأثیر خانواده‌ی گسترده بر خانواده‌ی هسته‌ای کمرنگ شد. مردان جوان نقش برجسته‌تری در انتخاب همسر داشتند و کم‌کم دختران جوان نیز به همین راه ادامه دادند. نسل نوظهور زنان تحصیل‌کرده شامل اساتید دانشگاهی، وکلا، اعضای مجلس ملی، و اعضای سازمان زنان ایران که توسط دولت حمایت می‌شد، با احتیاط به کارزار مطالبه‌گری حقوق بیشتر برای زنان در ازدواج پیوستند. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۷۰

میلادی، سازمان زنان ایران به تقویت نهاد ازدواج از طریق قانونی‌کردن سقط جنین کمک کرد. این سازمان همچنین به تصویب قوانینی در مجلس ملی که در زمینه‌ی طلاق به زنان اختیارات بیشتری می‌داد و محدودیت‌های بیشتری بر مردان در زمینه‌ی طلاق یک‌طرفه و حضانت فرزندان اعمال می‌کرد، کمک شایانی نمود. چندهمسری قانوناً ممنوع و مشروط به رضایت همسر اول گردید. ظهور سبک زندگی جدید همجنس‌گرایان[۱۹] در بین لایه‌هایی از طبقه‌ی سرآمد شهری، نگرانی‌های اجتماعی نوینی را بنیان نهاد.

این تغییرات در مقایسه با تحولات مربوطه در اروپا ناگهانی‌تر بودند. حداقل تاحدی به این دلیل که در دوره‌ی نسبتاً کوتاه چند دهه همه‌ی این تحولات صورت گرفته بود. سه تحول تک‌همسری هنجاری،[۲۰] دگرجنس‌خواهی به‌عنوان تنها گونه‌ی روابط جنسی[۲۱] و ازدواج همدمی[۲۲] در نیمه‌ی اول سده‌ی بیستم و دگرگونی‌های شدید در جایگاه زن در قوانین ازدواج و طلاق بعد از سال ۱۹۶۰ لرزه‌های شدیدی بر بافت اجتماعی آن دوره وارد کرد. این لرزه‌ها در دهه‌ی ۱۹۷۰ حتی ملموس‌تر شدند.

دیدگاه به‌شدت انتقادی روشنفکری ایرانی نسبت به غرب در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی به‌درستی به کودتای آمریکایی ۱۹۵۳ نسبت داده می‌شود که دولت ملی دکتر مصدق را سرنگون کرد. اما ضدیت با تأثیرات غرب ریشه در هیجانات فرهنگی نیز داشت. از اوایل سده‌ی بیستم میلادی، طرفداران تجدد برای استیفای حقوق بیشتر برای زنان به نوعی قرارداد اجتماعی نانوشته متوسل شدند. آنها قول می‌دادند که اگر خانواده‌ها موافق فرصت‌های بیشتر تحصیلی برای دخترانشان باشند، این حقوق جدید سلسله‌مراتب جنسیتی مرسوم وقت را دست‌نخورده باقی گذارد. زنان قول می‌دادند که با وجود پیشرفت‌های فرهنگی و اجتماعی آنها همچنان همسران، مادران و عروس‌های

---

19 Gay lifestyle
20 Normative monogamy
21 Normative heterosexuality
22 Companionate marriage

سنتی برای خانواده باقی بمانند. همچنان که نیکی کدی[۲۳] نشان داده، با رسیدن به سال‌های میانه‌ی سده‌ی بیستم، ایرانی‌ها به ملتی با دو فرهنگ تبدیل شدند. طبقه‌ی متوسط جدید به‌سختی می‌توانست طبقه‌ی متوسط محافظه‌کار و مذهبی‌تر قدیم را درک و هضم نماید (کدی، ۲۰۰۳، صفحه ۱۰۲). مردمان متجدد شهری هم فرض‌شان بر این بود که با گذشت زمان بخش‌های دیگر جامعه در نهایت به آنها خواهند پیوست. این دوشاخه‌شدن فرهنگی تأثیری شگرف بر اخلاقیات جنسی ایرانیان داشت که هم زنان و هم مردان را رودرروی یکدیگر قرار داد.

زنان طبقه‌ی متوسط تحصیل‌کرده دنباله‌رو چیزهایی بودند که مدرنیته و جامعه‌ی مصرف‌گرا بر آنان دیکته می‌کرد. آنها وارد دانشگاه شدند، وارد بازار کار شدند، در انتخاب همسر نقش فعالی پیدا کردند و به ازدواج همدمی متمایل شدند. آن‌گاه که ازدواج‌شان به بن‌بست می‌رسید، درخواست طلاق و حضانت فرزند به دادگاه ارائه دادند، اختیاراتی که به‌تدریج دادگاه‌های آن زمان به آنها می‌داد. از طرف دیگر زنان طبقه‌ی متوسط قدیم هنوز دارای حجاب بودند. به‌ندرت تحصیلات دانشگاهی داشتند و حتی در بیشتر موارد بدون تمام کردن دبیرستان به ازدواج مصلحتی موردنظر والدین تن می‌دادند. برخی دیگر زن دوم یا صیغه‌ای شوهر را تحمل و هوو پیدا می‌کردند. اما هرگز به طلاق فکر نمی‌کردند. در خانواده گسترده‌ی ازدواج هنوز فقط ابزاری برای تولید نسل محسوب می‌شد و لذت جنسی برای زن و مسائل عاطفی اهمیتی نداشت.

عکس‌العملی شدید در برابر این اصلاحات جنسیتی در بخش‌های متجددتر جامعه در اواخر دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی در حال شکل‌گیری بود. منتقدین چپ‌گرای استبداد پهلوی، استکبار غرب و مصرف‌گرایی به نیروهای اسلام‌گرای محافظه‌کار در تظاهرات ضد پهلوی پیوستند. تا حدی این دو فراکسیون مخالف نه تنها در مسائل کلی سیاسی بلکه در انتقادات‌شان از هنجارهای جنسی زنان متجدد شهری به‌هم نزدیک شدند. تأثیر نسبی دیدگاه‌های دو گروه در موضوعات فرهنگی انقلاب اسلامی را ممکن ساخت.

---

23 Nikki Keddie

آیت‌الله روح‌الله خمینی که در عراق و به مدت کوتاهی در فرانسه در تبعید بود با بهره‌برداری از این شرایط موفق شد که رهبری عمومی انقلاب را در دست گیرد و جمهوری اسلامی را در سال ۱۹۷۹ تشکیل دهد. با تشکیل دولت، سیاست‌های واپس‌گرایانه در پیش گرفته شد: رژیم تلاش کرد تا قانون شریعت را احیا و جدایی جنسیتی را دوباره به فضاهای عمومی بازگرداند. سن ازدواج برای دختران ۹ سال تعیین شد. اشتغال زنان محدود و حجاب برای تمامی آنان اجباری گردید. رواداری نسبت به سبک مدرن زندگی همجنس‌گرایان که موضوعی نسبتاً جدید در بین طبقه‌ی سرآمد بود، در برخی موارد با اعدام مرتکبین از صفحه‌ی روزگار محو شد.

ایران بعد از انقلاب البته بازگشت کاملی به اخلاقیات و عادات جنسی و جنسیتی اوایل سده‌ی بیستم نکرد. سن میانگین زنان برای ازدواج اول که در سال ۱۹۷۶ به حدود ۱۷ سال رسیده بود، بالاتر رفت. زنان با این‌که گرفتار محدودیت‌هایی بودند اما به‌طور کامل از عرصه‌ی عمومی مانند مساجد، مدارس، خیابان‌ها و ادارات کنار نرفتند و ایران به بی‌سوادی عمومی پیشین بازنگشت. در واقع میزان سواد بعد از انقلاب به‌طور شگرفی بالاتر رفت. در مجموع رژیم اسلام‌گرا، دربست ضد مدرنیته نبود و به‌نوعی برخی از وسایل و لوازم مدرنیته را به خدمت می‌گرفت. رژیم سپاه دانش و بهداشت را که در دوره‌ی پهلوی شروع شده بود ادامه داد. این فعالیت‌ها وقتی که توسط دولت اسلام‌گرای برآمده از انقلاب مردمی به عموم عرضه می‌شد با شور و شوق بیشتری مورد استقبال عموم قرار گرفت. دولت جدید حتی قانون اساسی نوشت. امری که یکی از ویژگی‌های ملت-دولت مدرن محسوب می‌شود. قانون اساسی جمهوری اسلامی اختیاراتی بی‌حدوحصر به روحانیون شیعه داد. کشمکش ۷۰ ساله بین شاه، مجلس و متشرعین با پیروزی قطعی روحانیون به پایان رسید. جمهوری اسلامی حکومت خدا را به تعبیر خودشان به قدرت رساند که نهاد شاهنشاهی را برچیده و عمده‌ی اختیارات اجرایی را به رهبر، یعنی آیت‌الله خمینی داد. علاوه بر این رهبر بسیاری از اختیارات سابق مجلس را نیز از آن خود می‌کرد. نهادهای نظارتی دولت جدید تنها کسانی را برای پست‌های دولتی می‌پذیرفتند که به مبانی انقلاب اسلامی معتقد بوده و التزام عملی به رهبر نشان می‌دادند. و فقط گروه‌های سیاسی با این خصوصیت می‌توانستند در فرایند سیاسی مشارکت فعال داشته باشند. جنگ هشت‌ساله با عراق به این تغییرات سرعت بخشید.

بعد از انقلاب ۱۹۷۹، حکومت قدرت بیشتری به مردان برای تسلط به کارکردهای جنسی و تولیدمثلی زنان داد. به‌نام حمایت از شرافت و ناموس زن و ملت، مردان از تمامی اقشار اجتماعی از طریق ازدواج و در برخی موارد حتی خارج از آن، دسترسی راحتی به رابطه‌ی جنسی یافتند. همچنین روابط جنسی بین مردان و پسران جوان در فضاهای عمومی که اکنون زنان در آن حضور نداشتند نادیده گرفته می‌شد. در حالی که داشتن هویت همجنس‌گرایانه برای مرد یا زن گناهی نابخشودنی بود.

همچنین حکومت تلاش کرد تا روندهای نوین عشق و ازدواج را متوقف سازد. قرارهای عاشقانه و نمایش عمومی احساسات حتی بین زن و شوهر منجر به دستگیری آنان می‌شد. پلیس امنیت اخلاقی (گشت ارشاد) کسانی را که مقررات حجاب اجباری یا سایر قواعد و نظم جداسازی جنسیتی را زیر پا می‌گذاشتند، سخت تنبیه می‌کرد. طلاق یک‌طرفه از طرف مرد دوباره به جریان افتاد. در طول جنگ ایران و عراق و بعد از آن، حکومت مذهبی چندهمسری و ازدواج‌های موقت را تشویق می‌کرد و آن‌را راه‌حل خوبی برای زنان رزمندگان کشته شده و مردان مجروح جنگی می‌دانست. در تقابل با قرار ملاقات بین دختران و پسران جوان، دولت توصیه می‌کرد آنها به ازدواج موقت روی آوردند.

آثار فوکو نشان می‌دهند که در زیر رسوم و اخلاقیات خشک‌مقدسی دوران ویکتوریا در بریتانیا تحولات بزرگی در زمینه‌ی روابط جنسی صورت می‌گرفت. در این دوره از تاریخ انگلستان، جنسیت به‌شدت از طرف حکومت کنترل می‌شد. تا جایی که حکومت خود را درگیر آداب بسیار ابتدایی جنسی از ازدواج گرفته تا باروری و چگونگی آمیزش جنسی زوجین ساخت. فوکو - که این گونه دخالت حکومت در مسائل جنسیت را گونه‌ای از «حکمرانی» می‌دانست - همراه با اندیشمندان فمینیست نشان داده‌اند که بسیاری از دگرگونی‌های شدید در روابط زناشویی و ازدواج تحت لوای دعوت همگانی به محدودیت‌های جنسی دوره‌ی ویکتوریا صورت گرفته است. چنین دیدگاه نظری می‌تواند به مفهوم سازی تغییرات در شاخص‌های اقتصادی و جامعه‌شناختی ایران بعد از انقلاب یعنی میزان باسوادی، میزان مرگ‌ومیر نوزادان و باروری کمک نماید.

جمهوری اسلامی ابتدا روندی معکوس را در زمینه‌ی حقوق زنان، همجنس‌گرایان و حقوق بشر شروع کرد. بااین‌حال در نیمه‌ی دوم دهه ۱۹۸۰ میلادی سیاست‌هایی در پیش گرفت که مستقیماً بر اعمال جنسی شهروندان تأثیر گذاشت و این تأثیرگذاری هر چه بود، نام سنتی بر آن نمی‌توان نهاد. در واقع بخش‌های مختلفی در داخل حکومت به نوعی از اقتصاد جنسی نوین پرداخت. تأثیرگذاری این نوع جدیدی از اقتصاد مبهم است. قوانین وضع‌شده بسیاری از حقوق زنان در ازدواج و طلاق را از آنان دریغ کرد. ولی از طرف دیگر برنامه‌هایی ایجاد شد که باسوادی و بهداشت را گسترش داده و به تقویت زیرساخت‌ها کمک کرده که به نفع قشر فقیر روستایی و شهری بوده است.

بسیاری از سنت‌های ایجاد شده از طرف حکومت در واقع «سنت‌های اختراعی» بوده‌اند؛ اصطلاحی که اولین بار توسط اریک هابسبام به‌کار رفته است. سه مثال از «سنت اختراعی» را در این‌جا می‌آوریم:

در آغاز سده‌ی بیستم میلادی رسوم اجتماعی، مذهب، طبقه‌ی اجتماعی و قومیت نوع پوشاک زنان را تعیین می‌کرد. طبقات اجتماعی فرودست و بسیاری از زنان غیرمسلمان حجاب شل و ولی داشتند. درحالی که زنان طبقه‌ی مرفه شهری کامل محجبه بودند. بنابراین داشتن حجاب نشانه‌ی طبقه و جایگاه اجتماعی بود که به واسطه‌ی آن زنان موجه‌تر و خانواده‌ی آنها خود را از زنان طبقات فرودست جامعه متمایز می‌نمودند. به‌مدت کوتاهی بین سال‌های ۱۹۴۶-۱۹۳۶ دولت پرچم‌دار کشف حجاب شد. شهربانی وقت دستوری صادر کرد که بنابر آن تمامی زنان شهری بایستی به کشف حجاب در ملاءعام و پوشیدن لباس مدرن [به سبک اروپا] تشویق می‌شدند. اما جامعه‌ی ایران هرگز قبل از سال ۱۹۷۹ پدیده‌ای به نام گشت ارشاد ندیده بودند. که پلیس ارشاد زنان را فقط به‌خاطر داشتن لاک ناخن یا آرایش صورت، داشتن حجاب مختصر، یا افتادن چند تار موی آنها از زیر روسری به بیرون، به پاسگاه‌ها بکشاند و به آنها شلاق بزند.

مثال دوم، مسئله‌ی قتل‌های ناموسی است. گزارش‌های نیروی انتظامی و سایر منابع نشان می‌دهند که قتل‌های ناموسی در ایران پیشامدرن انگشت‌شمار بودند و معمولاً منحصر به مناطق حاشیه‌ای کردنشین و عرب‌نشین می‌شدند. بیشتر خانواده‌ها موضوع ناموسی را در خفا و از طریق ترمیم پرده‌ی بکارت، سقط جنین (در صورت

بارداری) و یا ازدواج دخترشان با فرد خاطی حل‌وفصل می‌کردند. در مورد روابط خارج از زناشویی زن شوهردار، شوهر و خانواده‌اش با احتیاط با موضوع برخورد می‌کردند تا مبادا آبروی‌شان با آشکار شدن عمومی موضوع بر باد برود. گاهی نیز آخوندها یا خود جامعه دست به‌کار می‌شد و با سنگسار یک فاحشه و زنی از طبقه‌ی فرودست جامعه به تنبیه کسانی می‌پرداخت که از مرزهای اخلاق جنسی تخطی کرده بودند. اما حکومت تشکیل شده بعد از ۱۹۷۹ گونه‌ی جدیدی از «قتل ناموسی» را بنا نهاد که خودش مسئول اجرای آن بود و پدر، برادر و یا عموم نقشی در آن نداشتند. این واقعیت که حکومتی می‌توانست زنی را با اتهام زنا به دادگاه بکشاند و در نهایت وی را اعدام کند، حتی اگر بستگان وی و جامعه معترض این امر باشند، نه در ایران شاید در دنیای مسلمان نیز سابقه نداشت.

مثال سوم اعدام همجنس‌گرایان است. در ایران پیشامدرن روابط همجنس‌خواهانه‌ی پنهانی به‌رغم وجود ممنوعیت مذهبی رایج بود. مجازات همجنس‌گرایی مشروط به تعداد ارتکاب و شهادت چهار شاهد بالغ مرد می‌شد. حتی بعد با وجود این موارد فرد مرتکب می‌توانست توبه کند. گزارش‌هایی که از طبقه‌ی متوسط شهری به شهربانی می‌رسید معمولاً مربوط به فاحشه‌های مرد و علاقه‌ی جنسی به کودکان و نه لواط با یک جوان بودند. اما جمهوری اسلامی این سنت‌ها را گسست و شرط مذهبی وجود شاهدان را نیز از میان برداشت. دولت جدید مثل گذشته روابط همجنس‌خواهانه در حوزه‌های علمیه و بازار را نادیده می‌گرفت. اما گاه‌به‌گاه یک همجنس‌گرا را حتی فقط با گزارش یک فرد یا بعد از یک معاینه‌ی پزشکی ساده اعدام می‌کرد. بعد از سال ۲۰۰۵، سیاست فعالانه‌ی به‌دام انداختن این افراد در چت‌روم‌های اینترنتی نیز در پیش گرفته شد.

زنان شهری ایران به گونه‌های مختلفی به انقلاب ۱۹۷۹ واکنش نشان دادند. از طرفی زنان متجدد از طبقه‌ی متوسط و مرفه شهری به‌شدت در برابر محدودیت‌های گذاشته شده از طرف حکومت بر زندگی روزمره مقاومت نشان می‌دادند. بسیاری مهاجرت کردند و جامعه‌ی زنان ایرانی در تبعید در شهرهایی مانند لندن، پاریس، وین، فرانکفورت، تورنتو، لس‌آنجلس، سانفرانسیسکو و شیکاگو را تشکیل دادند. از طرف دیگر

زنان طبقه‌ی متوسط سنتی مایل‌تر به پذیرفتن طرز تفکر محافظه‌کارانه‌ی انقلاب بودند و در اجرای این سیاست‌ها به حکومت کمک کردند. رژیم از طریق به‌رسمیت شناختن خانواده‌های رزمندگان جنگ و شهدا و ارائه‌ی کمک‌های مالی به آنان موفق شد تعداد طرفداران خود را افزایش دهد. شگفت این‌که زنانی که به سازمان‌های اسلام‌گرای حکومت می‌پیوستند، می‌توانستند خود را از محدودیت‌های خانواده‌ی پدرسالار زمانه رها سازند و به ازدواج مصلحتی ازپیش تعیین‌شده تن نداده یا ابدا ازدواج نکنند. این زنان در نهضت سوادآموزی و بهداشت و جهاد سازندگی داوطلبانه شرکت می‌کردند و وارد نیروهای ذخیره‌ی مسلح می‌شدند که در جبهه به کمک رزمنده‌ها می‌شتافت. یا به‌عنوان افسران زن در نیروهای گشت ارشاد استخدام می‌شدند که تلاشی در جهت کنترل زندگی روزمره‌ی زنان و مردان متجدد ایرانی بود.

در دهه‌ی ۱۹۹۰ نسلی از زنان اسلام‌گرا که دارای تحصیلات بالای دانشگاهی بودند، در جامعه مطرح شدند. برخی از آنها از خویشاوندان مقامات بالای حکومت بودند. برخی دیگر زنان یا خواهران رزمندگان و شهدا بودند یا خود در جبهه‌های جنگ شرکت کرده بودند. به این دسته می‌شود عنوان «طبقه‌ی جدید» اسلامی داد که دارای مفهوم مشابهی با نومن کلاتورا[۲۴] است که در شوروی سابق به پست‌های دولتی اطلاق می‌شد که بایستی افرادی مورد تأیید حزب کمونیست آنها را اشغال می‌کردند (جیلاس،[۲۵] ۱۹۸۳). زنان این بخش محافظه‌کار جامعه در سنین بالاتری از دهه‌های قبلی به فکر ازدواج می‌افتادند. تعداد ازدواج‌های ازقبل تعیین‌شده در این طبقه کاهش یافت و با افزایش تعداد ازدواج‌های همدمی، شکاف عمیق فرهنگی که در دهه‌ی ۱۹۷۰ در ایران مورد موضوع جنسیت وجود داشت، ترمیم شد. در دهه‌ی ۱۹۹۰، تلاش حکومت به تشویق داشتن فرزند کم‌تر و جلوگیری از افزایش جمعیت حتی نتیجه‌ی چشمگیری داشت. دولت بدون عقب‌نشینی در مورد حقوق زنان، برنامه‌ی گسترده‌ی تنظیم خانواده در کنار بهداشت و سوادآموزی در جوامع شهری و روستایی را به اجرا درآورد. کلاس‌های تنظیم خانواده به زوج‌های قبل از ازدواج آموزش‌های جنسی ارائه می‌داد و آنها را تشویق

---

24 Nomenklatura
25 Djilas

می‌کرد که تعداد فرزندان را به ۲ محدود کنند. با داوطلب شدن ده‌ها هزار نفری زنان به‌عنوان مشاور خانواده و توزیع رایگان وسایل جلوگیری از بارداری، برنامه‌ی تنظیم خانواده موفقیتی برای دولت بود چرا که به کاهش چشمگیر رشد جمعیت منجر شد.

این برنامه‌ی کنترل زادوولد نشان داد که حکومت حتی می‌تواند گفتمانی روادارانه و لیبرال‌تر در موضوع جنسیت را در پیش گیرد تا بهتر به اهداف خود در مورد کنترل جمعیت دست یابد. در دیگر موضوعات جنیستی البته حکومت همان روش معمول سخت‌گیری پدر سالارانه را در پیش گرفت. بسیاری از اصلاحاتی که در زمان پهلوی در زمینه‌ی حداقل سن ازدواج برای دختران، چندهمسری، حقوق ارث، خشونت خانوادگی و طلاق شروع شده بودند، متوقف شده، یا جلوی اجرای آنها گرفته شد و حتی برخی از آنها به شرایط قبل از اصلاحات بازگشت. در این موارد، رژیم اغلب قرائتی ضد زن از متون اسلامی ارائه می‌داد و بر این امر پافشاری می‌کرد که تنها برداشت درست از شریعت همین برداشت ضد زن می‌باشد.

در واکنش به این سخت‌گیری حکومت، از اواسط دهه‌ی ۱۹۹۰ میلادی که نوعی فضای باز در کشور حاکم شد تاکنون نبرد برای ایجاد جامعه‌ای با رواداری بیشتر در عرصه‌هایی غیر معمول صورت می‌گیرد. نویسندگان، روزنامه‌نگاران، وکلا، هنرمندان، موسیقی‌دانان، طراحان لباس و مد، کارگردانان سینما، دانشجویان و زنان خانه‌دار فعالین جنبش اصلاحات بودند. اصلاح‌طلبان از اقشار مختلف جامعه بودند. برخی از آنها از نیروهای چپ اسلامی بودند که در انقلاب مشارکت داشتند، در جبهه جنگیده بودند و در جهاد سازندگی، بهداشت و نهضت سوادآموزی فعالیت داشتند. برخی دیگر از حکومت مذهبی حاکم و نتیجه‌ی جنگ با عراق که میلیون‌ها نفر از هر دو طرف کشته و زخمی شدند، ناراضی بودند. اصلاح‌طلبان اسلام‌گرا و بخش‌های از اپوزیسیون سکولار که سرکوب شده بودند اما کاملاً از عرصه خارج نشده بودند. برای مبارزه در جهت هدفی مشترک به طور موقت متحد شدند. سازمان‌های جدید اصلاح‌طلبی با پیوستن نیروهای جوان تحت تأثیر تلویزیون‌های ماهواره‌ای و اینترنت تقویت شدند. این جوانان از محدودیت‌های حکومت دینی و گشت ارشاد به ستوه آمده بودند.

با از راه رسیدن دهه‌ی اول سده بیست‌ویکم نهاد ازدواج دگرگونی عظیمی یافت. زن و شوهر با انتظارات بالاتری در مورد پیوند عاطفی و دوستانه، پیوند زناشویی می‌بستند. این بالارفتن توقعات طرفین به شکست این ازدواج‌ها و افزایش شمار طلاق منجر شد حتی با این‌که زن حق آن‌چنانی برای درخواست طلاق نداشت. در نبود اصلاحاتی قانونی که در موضوعات خانواده به زنان اختیارات بیشتری می‌داد و نیز اصلاحات اقتصادی که می‌توانست استقلال مالی و عدم وابستگی به پدر و شوهر به آنها بدهد، مسائل اجتماعی در بین دختران و زنان فزونی یافت. از سال ۲۰۰۰ تاکنون صدها هزار دختر جوان از خانه متواری شده‌اند، برخی وارد شبکه‌ی تجارت جنسی و حلقه‌های قاچاق جنسی در آن سوی آب‌های خلیج فارس شدند. اعتیاد به مواد، رفتارهای پرخطر جنسی در بین جوانان شهری و میزان خودکشی بالا در بین زنان فقیر روستایی نیز افزایش یافت.

امروزه ما شاهد گونه‌ای از بیداری جنسی هستیم که با تکیه بر سرمایه‌های غنی مذهبی، فرهنگی و اجتماعی ایرانیان حکومت دینی را به چالش کشیده و برای داشتن جامعه‌ای دموکراتیک مبارزه می‌کند. برخلاف روند این مناقشه در دنیای غرب که جنبش‌های فمینیستی از جامعه‌ی مدنی برخاسته و تلاش کرد تا حقوق محدود خود در حکومت‌های لیبرال را گسترش دهد، این مناقشه در ایران اما در زیر سایه‌ی سیستمی اقتدارگرا در جریان است. به عبارتی، زنان ایرانی برای گرفتن حقوق خود لازم می‌بینند که به رهبران جنبش دموکراتیک مملکت نیز تبدیل شوند. سینما، مجلات زنان، فمینیست‌های اسلامی و سکولار، طرفداران حقوق زنان در بسیاری از مناصب دولتی، فعالان عرصه حقوق بشر و حامیان حقوق همجنس‌گرایان و سبک زندگی آنها تمامی به ایجاد گفتمانی جدید از مدرنیته و موضوعات جنسی و جنسیت کمک کرده اند. این گفتمان‌های جدید از دعواهای مذهبی و گسست‌های ایدئولوژیک بین دنیای غرب و خاورمیانه عبور کرده است. این گفتمان‌ها به دنبال مناسبات جنسیتی برابرتر، اصلاحات اساسی در قوانین خانواده و ازدواج و ارائه‌ی قرائتی لیبرال از متون اسلامی هستند. همچنین به دنبال ایجاد رابطه‌ای جدید با دنیای آزاد و مناسباتی متفاوت با پدیده‌ی تجدد می‌باشند. جامعه‌ی ایران شاید در آستانه مرحله‌ای حساس در انقلاب جنسیتی باشد که صد سال پیش آغاز شده است.

نقد اقتصاد سیاسی

مریم فیروز
و حدیث «حُبِّ وطن»

شیرین کریمی

به‌مناسبت هشت مارس، روز جهانی زن

درباره‌ی رساله‌ی دکترای مریم فیروز در دانشکده‌ی فلسفه دانشگاه لایپزیگ آلمان

در نیمه‌های شامگهان، آن زمان که ماه
زرد و شکسته، می‌دمد از طرف خاوران
استاده در سیاهیِ شب مریم سپید
آرام و سرگران...

فریدون توللی

مریم فرمانفرمائیان (فیروز) از برجسته‌ترین فعالان فمینیست ایران در سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ بود. وی، در سال‌های گشایش فضای سیاسی کشور مانند اغلب روشنفکران آن زمان به حزب توده‌ی ایران پیوست. در همان زمان، خانه‌ی وی محفلی برای حضور برجسته‌ترین روشنفکران آن زمان، مانند صادق هدایت، بزرگ علوی و فریدون توللی بود.

مریم فیروز از پایه‌گذاران سازمان زنان حزب توده بود و چند سال بعد به عضویت در کمیته‌ی مرکزی این حزب برگزیده شد. شرح فعالیت‌های وی و همفکرانش در جنبش زنان ایران در آن سال‌ها و نیز فعالیت‌های وی در تشکیلات دموکراتیک زنان ایران در همان حزب در سال‌های پس از انقلاب بهمن، موضوع پژوهش‌های دیگری می‌تواند باشد.

نوشته‌ی حاضر که بخشی از پژوهش در دست انجام نویسنده درباره‌ی زندگی مریم فیروز است به مقطعی از زندگی او پرداخته که کم‌تر مورد توجه قرار گرفته و فعالیت‌های پژوهشی و دانشگاهی او را بررسی کرده است.

«نقد اقتصاد سیاسی»

مریم فیروز (۱۲۹۲-۱۳۸۶ ش.)، عضو حزب توده، مؤسس سازمان زنان این حزب و فعال حقوق زنان بود. او بیشتر با صفت‌هایی مثل «شاهزاده‌ی سرخ»، «عصیانگری علیه اشرافیت»، «دختر فرمانفرما»، «همسر نورالدین کیانوری» و مانند آن معرفی شده است. گویی در معرفی مریم فیروز، همچون سایر زنان، کسی برای او در مقام یک انسان مستقل دارای عقل و صاحب اختیار شأنی قائل نشده است. مریم فیروز مکتوباتی دارد و می‌توان با بررسی آن‌ها به شناخت بیشتری از جهان‌بینیِ او دست یافت. جدیدترین

مکتوبی که از او به زبان فارسی منتشر شده است متن رساله‌ی دکترای اوست. در این رساله چهره‌ی پژوهشگر و اندیشمند مریم فیروز بیش از سایر آثارش به خواننده معرفی می‌گردد. او در سال ۱۹۶۳ م. / ۱۳۴۱ ش. زمانی که تقریباً ۵۰ ساله بود موفق به اخذ مدرک دکترا از دانشکده‌ی فلسفه‌ی دانشگاه لایپزیگ آلمان شد. پیش از آن در روزنامه‌های حزب توده مقالات زیادی نوشته بود و پس از آن نیز چند کتاب ترجمه و تألیف کرد.

اما میهن‌دوستی و به قول سعدی شیرازی «حُبِ وطن» در مریم فیروز چطور بروز می‌یابد؟ مریم فیروز در فیلم مستند «دختر فرمانفرما» می‌گوید: «در زندان بودم، آسمان را نگاه کردم، بعد از آن همه شکنجه و درد گفتم خوشحالم که زندانم ولی ایرانم.»[۱] هنگام بررسی رساله‌ی دکترای مریم فیروز میهن‌دوستی برجسته‌ترین خصیصه‌ی نویسنده است که در تک‌تک کلماتش عیان می‌گردد و بی‌نیاز از بیان. دیدرو، یکی از سه اندیشمند عصر روشنگری که فیروز در این رساله آرای او را درباره‌ی ایران برمی‌رسد، سروده‌های سعدی را به زبان فرانسه برگردانده بود. فیروز معتقد است که دیدرو سروده‌های سعدی را نقل به مضمون کرده است و حاصلِ ترجمه‌ی او آمیزه‌ای است از آرای سعدی و دیدرو. اما ارتباطی که در این رساله میان سعدی، دیدرو، مریم فیروز، و خصلت میهن‌دوستی و روحیه‌ی انتقادی مریم فیروز برقرار گشته است را می‌توان در این بیت استادِ سخنْ سعدی شیرازی دید که می‌سراید: «سعدیا حُبِ وطن گرچه حدیثی‌ست صحیح / نتوان مُرد به سختی که من این‌جا زادم» در این بیت سعدی به حدیث «حُبِّ الوطن مِن الایمان» از پیامبر اسلام ارجاع می‌دهد که گفته شده است حدیثی است صحیح، یعنی از احادیث معتبر است، و منظور سعدی این است که گرچه «حُبِّ وطن» حدیث صحیحی است، ولی نمی‌توانم در شیراز در سختی و دشواری بمیرم فقط به این دلیل که در این شهر زاده شده‌ام و وطن من است. این‌جا سعدی حرف از رفتن می‌زند. مریم فیروز اما با وقوع انقلاب ۱۳۵۷ با ایمان راسخ به انقلاب، پس از سال‌ها تبعید، به ایران بازگشت و پس از تحمل چند سال سختی و دشواری در وطن

---

[۱] فیلم مستند «دختر فرمانفرما»، ساخته‌ی محمدحسن دامن‌زن، ۱۳۸۷.

از دنیا رفت. حدیث «حُبِّ وطن» دست‌کم برای او به‌تمامی صدق می‌کند، چراکه حُب او به وطن ناشی از ایمان و اعتقادش به چیزهایی بود که سال‌ها برایش زندگی و مبارزه کرد.

مریم فیروز در خاطراتش از دورانی می‌گوید که در دانشگاه لایپزیگ همکارِ گروهی بود که روی لغت‌نامه‌ای به زبان فرانسه کار می‌کردند. در جریان این همکاری یکی از پروفسورها به مریم فیروز پیشنهاد می‌کند که مریم در آن دانشکده زبان فرانسه تدریس کند. به این ترتیب مریم فیروز مدرس زبان فرانسه در آن دانشگاه شد. کار و حقوقش مشخص بود و بسیار منظم کار می‌کرد. خودش می‌گوید: «تا آن‌جا که می‌دانم از کارم راضی بودند، چون بسیار جدی کار می‌کردم.» او سه سال در لایپزیگ زبان فرانسه و ادبیات کلاسیک فرانسه را تدریس کرد و علاوه بر تدریس، تحصیل هم کرد و در کتابخانه‌ی دانشگاه مشغول مطالعه و تحقیق شد. او برای نوشتن رساله‌ی دوره‌ی دکترایش فلسفه‌ی قرن هجده میلادی را مطالعه کرد. بعدها وقتی از دوران مهاجرتش می‌گفت در میان دلتنگی‌ها و دشواری‌های بسیاری که به یاد می‌آورد روزی درخشان و پرامید را نیز در خاطر داشت؛ روزی که موفق شد دوره‌ی دکترایش را تمام کند. آن روز او با خود فکر کرده بود راهی در زندگی‌اش باز شده است و بیشتر از گذشته می‌تواند روی پای خودش بایستد.[۲] او در خاطراتش درباره‌ی رساله‌ی دکترایش می‌گوید کار سنگینی بود و سه سالِ تمام در کتابخانه‌ها مشغول مطالعه‌ی منابع و جمع‌آوری مطالب بوده است. او سه اندیشمند دوره‌ی روشنگری را برای مطالعه انتخاب کرده بود: فرانسوا ولتر، دنی دیدرو و شارل دو منتسکیو. علت انتخاب این سه هم ارتباط آن‌ها با ایران در قرن هجده میلادی بود و در واقع این سه تن ایران‌شناسانِ آن قرن بودند و ازاین‌رو تمرکز مطالعات مریم فیروز نیز بر ایران قرن هجده میلادی بود. به نظر مریم فیروز ولتر تا حدی افسانه‌وار و منتسکیو بسیار دقیق اما از نگاه فردی خارجی ایران را دیده است. مریم فیروز نقدهایی بر نگاه آن‌ها نوشته است و استدلال می‌کند که کار دیدرو به

---

[۲] *خاطرات مریم فیروز فرمانفرمائیان*، چاپ پنجم، ۱۳۹۸، تهران، مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی دیدگاه، صص ۸۹ و ۹۰.

واقعیتِ ایران نزدیک‌تر از کار دو نفر دیگر است. و چیزهایی که منتسکیو در *نامه‌های ایرانی* می‌گوید از آداب و رسوم ایران بسیار دور است.[۳]

رساله‌ی مریم فیروز با عنوان *تأثیر فرهنگ ایران بر اندیشمندان عصر روشنگری* به دست حامد فولادوند و کیانا شریفی به زبان فارسی ترجمه و چاپ اول و دوم آن در سال ۱۳۹۸ از سوی نشر تاریخ ایران منتشر شده است، اما متن کتاب در این دو چاپ از نظارت و دقت ویراستاری بی‌بهره است. این ترجمه بر اساس نسخه‌ی قدیمی رساله‌ی مریم فیروز که در اختیار افسانه اسفندیاری، دختر مریم فیروز، بوده انجام گرفته است.

ایران یا پارس

عنوان فصل اول این رساله «ایران یا پارس» است. فیروز در این فصل ابتدا به این پرسش می‌پردازد که نام ایران از کجا آمده است؟ و با ارجاع به کتاب *ایران باستان* نوشته‌ی حسن پیرنیا مورخ و حقوقدان ایرانی و نیز آرای م. م. دیاکونوف شرق‌شناس روسی به این پرسش پاسخ می‌دهد و در ادامه نیز در شرح ریشه‌ی زبان فارسی، نام ایران و تاریخ پیدایش اقوام آریایی به آرای پراتوستن مورخ یونانی، سیلوِستر دوساسی شرق‌شناس فرانسوی و سفرنامه‌ی ژان شاردَن چاپ لانگلس (۱۸۱۱) رجوع می‌کند و این آخری مأخذ اصلی رساله‌ی مریم فیروز است.

مریم فیروز مروری بر وضعیت سیاسی و تاریخ ایران در قرن هجده میلادی دارد. هدف رساله‌اش «معرفی، تحلیل و بررسی نوشته‌های منتسکیو، ولتر و دیدرو درباره‌ی ایران» است و دلیل انتخاب این سه نفر را توجه‌شان به ایران و آثار و مضامین ایرانی دانسته است. او انجام این پژوهش را «وظیفه و تکلیف» خود می‌داند و می‌نویسد: «وظیفه‌ی یک ایرانی است که چهره‌ی واقعی کشورش را آشکار سازد و برای شفاف‌سازی نقاط مبهم و تاریک و ناعادلانه‌ی آثار [اندیشمندان عصر روشنگری] تلاش

---

[۳] همان، ص ۹۵.

کند.»[۴] در ادامه با خوانشی از سفرنامه‌ی شاردَن به بررسی وضعیت فرانسه در قرن هجده و حکومت صفویه در قرون شانزده و هفده میلادی می‌پردازد و در این سطور همواره نگاهی ستایش‌گونه به ایرانیان و فرهنگ ایرانی دارد. سپس مفصل به شاه‌عباس صفوی می‌پردازد و او را پادشاهی «زیرک و بااراده» توصیف می‌کند که در قصه‌ها و افسانه‌های زنان ایرانی از او در جایگاه عامل «کارهای بزرگ و درخشان» یاد می‌شود.[۵] او مقایسه‌ای بین وضعیت روستاییان و دهقانان ایرانی در دهه‌ی چهل شمسی با وضعیت آن‌ها در دوران صفوی می‌کند و در این مورد می‌نویسد سه قرن پس از صفویه دهقانان دیگر زیورآلاتی ندارند، ژنده‌پوش‌اند، در «آلونک‌های زشت» زندگی می‌کنند، به‌سختی می‌توانند شکم خود را سیر کنند، از ظلم مالکان و زمین‌داران رنج می‌برند و برای پرداخت بدهی دختران‌شان را می‌فروشند، «مخصوصاً در املاک وسیع شاه».[۶] نقد مریم فیروز به املاک وسیع خاندان پهلوی مربوط به زمانی است که شاه ایران هنوز پروژه‌ی انقلاب سفید و اصلاحات ارضی را آغاز نکرده و بحث‌ها و نقدهای مربوط به آن درنگرفته بود.

فیروز در ادامه‌ی بررسی وضعیت روستاییان و زمین‌داران در ایران و جهان، به آرای فریدریش انگلس و اشاره‌ی او به ناسازگاری قدرت‌های شرق با نظام سرمایه‌داری ارجاع می‌دهد، سپس به ضعف آخرین پادشاهان صفوی در کشورداری می‌پردازد. شرح مفصلی از جنگ‌های ایران و عثمانی ارائه می‌دهد و می‌نویسد: «جنگ‌های زمین‌دارانِ چپاول‌گر به‌طور ممتد همچون خطی قرمز از تاریخ قرن هجده ایران می‌گذرد» و نتیجه‌اش زوال اقتصاد ایران و تبدیل آن به کشوری نیمه‌مستعمره بود.[۷] مریم فیروز کریم‌خان زند را «سردار لُر، جذاب‌ترین چهره و شخصیت تاریخ ایران» می‌داند و پس از ترسیم سیمای

---

[۴] فیروز، مریم، *تأثیر فرهنگ ایران بر اندیشمندان عصر روشنگری*، ترجمه‌ی حامد فولادوند و کیانا شریفی، چاپ اول و دوم، ۱۳۹۸، تهران: نشر تاریخ ایران، ص ۴۳.

[۵] همان، صص ۴۷ و ۴۸.

[۶] همان، ص ۵۱.

[۷] همان، صص ۵۳ و ۵۴.

روشنی از او به دوران قاجار می‌رسد. به نظر او «در طول قرن هجده میلادی فرهنگ ایران برتری و تفوق خود را از دست داد» و این را «نتیجه‌ی اجتناب‌ناپذیر جنگ‌ها و نبردهای پی‌درپی و سقوط اقتصادی» می‌داند و می‌نویسد در این قرن دیگر خبری از شاعران شهیر و ریاضی‌دانان و طبیبان حاذق نبود، گرچه فیلسوفی به نام ملاصدرای شیرازی ظهور کرد، ولی پس از او در ایران تنها ویژگیِ تعیین‌کننده «زوال و عقب‌ماندگیِ جامعه‌ی فئودال» بود که «هنوز شیوه‌ی زیست پدرسالارانه» را حفظ کرده و نمی‌توانست با کشورهای اروپایی که نظام سرمایه‌داری در آن‌ها در حال گسترش بود رقابت کند. در این قرن ملت فرانسه بیدار شده و پرچم برابری را بلند کرده بود، اما ایران به کشوری وابسته و نیمه‌مستعمره تبدیل شده بود که شیره‌ی جان ملتش به‌دست «سرمایه‌داران و فئودال‌های ایرانی» کشیده می‌شد و «امپریالیست‌های آمریکایی و انگلیسی» این ملت را به استثمار کشیده بودند. در پایان این بخش فیروز از این بررسی نتیجه می‌گیرد که نمی‌توان ایران و فرانسه را در قرن هجده میلادی با هم مقایسه کرد.[۸]

ولتر، دیدرو و منتسکیو

در ایران پس از فوت عباس‌میرزا نایب‌السلطنه‌ی قاجار ترجمه‌ی دو کتاب *پطر کبیر* و *شارل دوازدهم* اثر ولتر به چاپ رسید. در واقع ولترِ تاریخ‌نویس پیش از ولترِ داستان‌نویس و طنزپرداز و منتقد در ایران مطرح شد. اما شهرت ولتر در ایرانِ عصر قاجار افواهی و ادعای شناخت ولتر بیشتر به سبک محفلی و مجلسی بود و جنبه‌ی خودنمایی داشت. کریم مجتهدی پس از شرحی درباره‌ی شهرت ولتر در ایران، به این نوع شناخت اصطلاح جهل مرکب را اطلاق می‌کند.[۹] طبق گزارش‌های کنت دو گوبینو

---

[۸] همان، صص ۷۰ تا ۷۲.

[۹] مجتهدی، کریم، «شهرت تاریخی ولتر در ایران»، مجله‌ی تاریخ معاصر، ۱۳۸۳، سال ۸، شماره‌ی ۲۹، صص ۷ تا ۳۰.

نام ولتر از روسیه و قفقاز به ایران آمد.[۱۰] کتاب *شارل دوازدهم* در زمان فتحعلی شاه قاجار و هنگام جنگ‌های ایران و روس به دستور عباس‌میرزا نایب‌السلطنه‌ی نیک‌نامِ قاجار ترجمه شد. عباس‌میرزا شخصیت مورد علاقه‌ی مریم فیروز بود، تا حدی که وقتی مریم جوان بود و هنوز وارد حزب توده نشده بود قاسم غنی که پزشک مخصوص و در واقع مرشد مریم بود، او را تشویق می‌کرد شرح حال عباس‌میرزای نایب‌السلطنه را بنویسد و به همین منظور قاسم غنی یادداشت‌های فراوانی برای مریم فیروز جمع‌آوری کرده بود.[۱۱] چنین شرح حالی نوشته نشد. اما مریم فیروز سال‌ها بعد در آلمان هنگام نوشتن رساله‌ی دکترا به منظور شناخت ولتر و رابطه‌اش با ایران شروع به خواندن آثار ولتر کرد که شماری از آن به دستور عباس‌میرزای نایب‌السلطنه به زبان فارسی نیز ترجمه شده بود.

ولتر بخش عمده‌ی مطالعاتش را به دین زرتشت اختصاص داده است. دیدرو نیز دو مقاله درباره‌ی زرتشت نوشته است. از این رو، فیروز ابتدا به دین و اخلاق زرتشت می‌پردازد و سپس با بررسی آرای ولتر و دیدرو نقدها و نظرات خود را می‌نویسد. ولتر در نمایشنامه‌ی *مدارا نزد گبرها* به وجود تساهل و تسامح میان زرتشتیان ایران باستان اشاره دارد. به نظر فیروز ولتر که خود نیز تحت سرکوب بود از مظلومان و ستمدیدگان و آزاداندیشان دفاع می‌کرد و در آثارش به مضامینی همچون آزادی، مدارا و انسان‌دوستی می‌پرداخت. اما نقدی که فیروز به آرای ولتر دارد این است که ولتر برای مکان‌ها و اشخاص در نوشته‌هایش از اسامی شرقی استفاده می‌کند اما مضمون بحث او غربی است و هدف او انتقاد از وضعیت جامعه‌ی فرانسه و حکومت کشور خودش بوده است و توسل به جهان شرقی ایرانی بیشتر شگردی بوده است تا از سد سانسور سلطنتی موجود در فرانسه عبور کند. در ادامه‌ی این رساله مریم فیروز به پیوند و همفکری میان دیدرو و سعدی توجه می‌کند. فیروز می‌نویسد دیدرو ضمن علاقه‌ی فراوان به سعدی، *گلستان* سعدی را تلخیص یا نقل به مضمون کرده است و حاصل کار آمیزه‌ای است از آرای سعدی و دیدرو.

---

[۱۰] همان، ص ۱۰.

[۱۱] باستانی پاریزی، ابراهیم، *فرمانفرمای عالم*، چاپ ششم، ۱۳۹۳، تهران: نشر علم، ص ۴۵۹.

به نظر فیروز ولتر و دیدرو همچون سایر اروپائیان عصر روشنگری اسلام را با عرب‌ها یکی می‌پنداشتند و همین سبب شد به نقش ملل غیرعرب در ساخت تمدن اسلامی اعتنا نگردد و این اندیشمندانِ عصر روشنگری از تأثیر فرهنگ ایرانی بر جهان اسلام غفلت کرده‌اند. فیروز می‌کوشد منصفانه نقش عرب‌ها در ایران و نقش ایرانی‌ها در ساخت تمدن اسلامی را در نظر بگیرد. او می‌نویسد برای خواندن شرحی درباره‌ی تأثیر فرهنگ ایران بر اسلام می‌توان به آثار ابن مقفع، نویسنده و مترجم ایرانی قرن دو هجری قمری رجوع کرد که به زبان عربی و تاریخ ایران و اسلام مسلط بود. به نظر ولتر «علوم در ایران به‌دست عرب‌ها پرورش داده شد و عرب‌ها شهرهای ایران را ساختند»، فیروز این نظر ولتر را ناروا می‌داند و با ارجاع به ابن خلدون، مورخ و جامعه‌شناس عرب قرن هشت هجری قمری، می‌نویسد: «عرب‌ها در همه‌ی کارها و مشاغل از ایرانیان کمک می‌گرفتند و از آن‌ها صنعت و معماری می‌آموختند» در عین حال این هم واقعیت است که «شهر کاشان به دست زبیده همسر هارن‌الرشید خلیفه‌ی بغداد بازسازی شد». فیروز می‌نویسد دیدرو نیز مانند ولتر مرتکب همین خطا می‌شود و نقش ایرانیان را در ساخت تمدن اسلامی نادیده می‌گیرد.[۱۲] همچنین به نظر فیروز از آرای مونتسکیو چنین برداشت می‌شود که «ایران پس از سلطه‌ی عرب‌های مسلمان دیگر هرگز شکوفا و پررونق نبوده ولی این چنین نیست ... فرهنگ ایران آنقدر فنی و مستحکم بود که در کوچکترین جزئیات زندگی حتی در تعیین پوشش، در ترتیب‌دادن جشن‌ها و غیره، این فرهنگ به فاتحان عرب تحمیل شد ... و این قدرت در دوران صفویه ادامه داشت.»[۱۳]

بخش عمده‌ی رساله‌ی مریم فیروز به بررسی *نامه‌های ایرانی* مونتسکیو اختصاص یافته است. فیروز نامه‌های منتسکیو را، که نامه‌های خیالی دو ایرانی در اروپا هستند، یک به یک می‌خواند و محتوای آن‌ها را با واقعیت مقایسه می‌کند. در این نامه‌ها هرجا فرهنگ ایرانی تقبیح و تحقیر شده یا نقاط تاریک آن بیان شده است، فیروز اغلب با رجوع به سفرنامه‌ی شاردن در دفاع از فرهنگ و تمدن ایران نقدی بر آن نامه می‌نویسد.

---

[۱۲] فیروز، *تأثیر فرهنگ ایران بر اندیشمندان عصر روشنگری*، صص ۱۴۲ و ۱۴۳.

[۱۳] همان، ص ۱۶۳.

در عین حال، او در کنار نقد منتسکیو به اغراق‌های شاردن نیز توجه دارد. فیروز می‌نویسد: «مونتسکیو از طریق شاردن واژگان و تحسین و تمجیدی را به کار برده و از حد گذرانده که ایرانیان برای توصیف ساده‌ترین تفکراتشان از آن استفاده می‌کردند، اما این باعث نشده از رنگ و بوی شرقی کتاب چیزی کم شود.»[۱۴]

منتسکیو در صفحه‌های زیادی از *نامه‌های ایرانی* به زنان و زندگی زنان در ایران پرداخته است. او در مورد چندهمسری و قوانین حرمسراها در ایران نوشته است. مریم فیروز این نوشته‌ها را در رساله‌اش می‌آورد و با ارجاع به سفرنامه‌ی شاردن نظر این جهانگرد فرانسوی را درباره‌ی زنان در ایران می‌نویسد. فیروز معتقد است که مونتسکیو در کنار اغراق‌هایی که در *نامه‌های ایرانی* دارد تنها بخشی از زندگی زنان را دیده است، او فقط زنان جوان زیبا را می‌بیند که موجوداتی خوش‌گذران و شهوت‌ران هستند و در زندگی‌شان کاری ندارند جز برانگیختن شوق و شهوت در آقای خود. به نوشته‌ی فیروز در نامه‌های منتسکیو اثری از نقش مادر و همسر دیده نمی‌شود و *نامه‌های ایرانی* تصویری هزارویک‌شبی با زنانی حرمسرایی، آن هم با فهم نادرستی که غربی‌ها از حرمسراهای شرقی دارند، تصویر کرده است.[۱۵]

این سه اندیشمند عصر روشنگری در مطالعات‌شان درباره‌ی ایران علاوه بر آیین زرتشت، به آیین مانوی هم پرداخته‌اند. از این رو، رساله‌ی فیروز فصل ضمیمه‌ای دارد که در آن به آیین مانوی می‌پردازد. فیروز در این فصل شرح می‌دهد که مانویت چه بود، بر چه بنیان‌هایی استوار بود و مانی که بود و مانوی‌ها چه باورهایی داشتند. فیروز در این شرح، از کتاب *مانی و دین او* نوشته‌ی حسن تقی‌زاده بهره می‌برد. به نظر مریم فیروز «مانی با وجود خِرد و دانش فراوان نتوانست تحلیلی عینی از دنیا و جامعه ارائه دهد و آن‌چه گفت و مورد ستایش قرار داد، همه ایده‌هایی بودند آرمان‌گرایانه و ذهنی. اما برخی ایده‌هایش همچون آذرخشی در شب می‌درخشیدند.» همچنین یکی از ایده‌های اصلی مانی «صلح» بود. مانی صلح‌طلب بود و مانوی‌ها بر این باور بودند که خداوند که از بنیان «نور و نیکی» است یارای مبارزه کردن با «تاریکی و شر» را ندارد.

---

[۱۴] همان، ص ۱۸۲.

[۱۵] همان، ص ۱۹۱.

فیروز می‌نویسد این ایده جالب است، اما در مورد آدم‌ها مصداق ندارد و آدمی همواره باید خود را از شر برهاند و جنگ و مبارزه را تا زمانی ادامه دهد که شر و تاریکی از میان برود و به همین دلیل بود که مزدک سال‌ها بعد ایده‌ی نور و نیکی را از مانی گرفت و همزمان مبارزه‌ای کارا بر ضد استبداد و خفقان در پیش گرفت. همچنین فیروز معتقد است که اگر آرمان‌گرایی را کنار بگذاریم می‌توانیم ببینیم که تمامی خلق‌ها در مبارزه می‌کوشند به رهایی برسند، زندگی بهتری داشته باشند و به بهره‌کشیِ ثروتمندان پایان دهند. به نوشته‌ی فیروز، ولتر و دیدرو در گفت‌وگویی منطقی با آیین مانوی قرار می‌گیرند و در واقع مانی و آیین مانوی در فرهنگ کهن ایران به پیشرفت منطقِ اندیشمندان عصر روشنگری یاری رساند و بر فرهنگ بشری تأثیر گذاشت.[۱۶]

فیروز در رساله‌اش می‌نویسد شگفت‌زده است و به خود می‌بالد از این‌که تمدن، تاریخ، ادبیات و جامعه‌ی ایران کهن و نوین از چشم دانشمندان عصر روشنگری پنهان نمانده است و آن‌ها «خرمن‌خرمن پیشکش‌های این سرزمین شرقی را درو می‌کنند». به نظر او آنچه این سه اندیشمند در مورد ایران نوشته‌اند به دشتی پهناور می‌ماند که کمابیش دست‌نخورده باقی مانده است و سرزمین ایران قلمروی بکر، بس جالب و آماده‌ی کندوکاو است. مریم فیروز معتقد است تا زمان نگارش رساله‌اش هرچه پژوهش در مورد ایران صورت گرفته است در خدمت شناخت بهتر تمدن اروپایی و در عصر روشنگری غرب بوده است نه شرق. بنابراین باید ایرانی‌ها خود دست‌به‌کار شناخت تمدن خویش گردند.[۱۷] همچنین مریم فیروز در متن رساله‌اش فردوسی را حماسه‌سرای بزرگ ایران می‌نامد و او را هم‌ترازِ هومر حماسه‌سرای یونانی می‌داند و از شاهنامه با صفت «اثری شگفت‌انگیز» یاد می‌کند[۱۸] و به ریشه‌شناسی اسم «ایران» می‌پردازد.

---

[۱۶] همان، صص ۳۱۰ و ۳۱۱ و ۳۱۲ و ۳۱۸.

[۱۷] همان، صص ۳۱۹ و ۳۲۰.

[۱۸] همان، ص ۴۲.

مریم فیروز و روشنفکری چپ

با نظر به این رساله می‌توانیم بپرسیم در عرصه‌ی اندیشه در ایران مریم فیروز در کجا ایستاده است؟ رویکردِ مریم فیروز در این رساله از داوری بهرام بیضایی، نمایشنامه‌نویس و کارگردان بزرگ ایران، در مورد روشنفکران چپ دور است؛ بیضایی چند دهه پس از نگارش این رساله به‌دست مریم فیروز در سخنرانی‌ای با عنوان «به یاد شاهرخ مسکوب» روشنفکریِ چپ را نقد می‌کند. بیضایی می‌گوید روشنفکر چپ توجهی به مسائل ملی نداشت و «فردوسی و شاهنامه را به دربار شاه [پهلوی] بست» و مفاهیمی چون «ملیّت و نام ایران را برساخته و جعل رضاشاه جلوه داد». به نظر بیضایی روشنفکریِ چپ از شاهنامه یاد نمی‌کرد چون آن را جزو «اسناد بی‌آبرویی و استبداد شاهان» می‌دید و یکی از دلایلش این بود که در عنوان آن کلمه‌ی «شاه» آمده بود. در این نقد بیضایی توجه روشنفکریِ چپ به متن شاهنامه را تقلیل می‌دهد به چند نمایشنامه‌ی اقتباسیِ عبدالحسین نوشین از اسطوره‌های شاهنامه و نیز به شعر «آرش کمانگیرِ» سیاوش کسرایی. کسرایی این شعر را در اسفندماهِ ۱۳۳۷ سرود. بیضایی با نقد از «روشنفکری چپِ حزبی» شاهرخ مسکوب را در جایگاهی «مردمی‌تر» و «مستقل‌تر» از روشنفکری چپ قرار می‌دهد. رساله‌ی مریم فیروز نشان می‌دهد توجه روشنفکری چپ به مسائل ملی و آثار فردوسی و سعدی و مضامین ایرانی بیش از این شمار بوده است که بهرام بیضایی به آن اعتنا می‌کند. مریم فیروز سه سال، تقریباً از ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۱ ش.، مشغول نوشتن این رساله بود و تمرکز او بر ریشه‌های ملی ایران، از-جمله به شاهنامه، زبان فارسی و نام کشور ایران، و همچنین مطالعه‌ی او درباره‌ی آیین‌های زرتشت و مانوی، و زیست مردم در ایرانِ باستان در همان روزگاری ثبت شد که کسرایی شعر «آرش کمانگیر» را سرود؛ در روزگاری که حزب توده در مبارزه با سلطنت پهلوی و درست در نقطه‌ی مقابل پهلوی ایستاده بود مریم فیروز، دست‌کم در متن این رساله در کنار نقدهای غیرمستقیمی که به سلطنت پهلوی دارد، مسائل ملی را به‌هیچ‌وجه تصدیق‌کننده‌ی سلطنت پهلوی و نظام پادشاهی نمی‌داند.

همچنین، مسعود بهنود، نویسنده و روزنامه‌نگار، کتابش *این سه زن* را که درباره‌ی سه تن از زنان ایران (اشرف پهلوی، مریم فیروز و ایران تیمورتاش) نوشته است با این

جمله‌ها شروع می‌کند: «این کتاب تاریخ نیست. رمان هم نیست. شاید یک روایت تاریخی بتواند باشد، شاید.» بهنود مکتوباتش در این کتاب را به هیچ متن و سندی ارجاع نداده و راهی را که مریم فیروز برای زندگی‌اش برگزید ناشی از «انتقام‌گیری از پهلوی‌ها» دانسته است، و در جمله‌ی پایانی کتابش در مورد مریم فیروز و ایران تیمورتاش می‌نویسند: «زمان همه چیز را خورده، جز کینه‌ای در دل این دو زن.»[۱۹] سوای این‌که می‌توان بحث کرد که آیا این کتاب را باید به‌راستی «روایتی تاریخی» دانست یا داستان‌پردازی و قضاوت‌های نویسنده، روشن است که مسعود بهنود، همچون اکثر نویسندگان مرد، کل ابعاد زندگی و اندیشه‌ی زنانی همچون مریم فیروز را با صفت‌هایی مثل «کینه و انتقام‌جویی» تقلیل داده و اندیشه و وجود مستقل زنان را به‌رسمیت نمی‌شناسد تا که اصلاً ارج نهد.

مریم فیروز در بندهای پایانی رساله‌اش فروتنانه می‌نویسد: «اگرچه این پژوهش فشرده و گذرای من، طرحی کمرنگ، خام و پر از کمبود است، اما می‌تواند گام نخست باشد، و به بیانی بهتر، چون نشانه‌ای شود برای پیمودن راه و رسیدن به هدف. و اگر به این پژوهش همچون باریکه‌راهی تنگ و ناهموار نیز نگریسته شود باز من به خود خواهم بالید و با تمام وجود آرزو می‌کنم که دیگران آن را دنبال کنند تا ایران بهتر شناخته شود و کوشش‌های مردم ایران در روند ده‌ها قرن به بار بنشیند و انگاره‌ها و نقطه‌نظرهای نادرست اصلاح گردند، البته برای دستیابی به این هدف کارهای بسیاری باید انجام گیرد. تاریخ و ادبیات ایران بسیار کم مورد کندوکاو و پژوهش علمی قرار گرفته است. و کاری بس گسترده برای به بار نشستن، انتظار پژوهشگران ایرانی را می‌کشد. هرچند فوری‌ترین تکلیف هر ایرانی دستیابی به دادگری و آزادی است.»[۲۰] مریم فیروز «فوری‌ترین تکلیف هر ایرانی را دستیابی به دادگری و آزادی» می‌دانست، و این پاسخ او به مسئله‌ی آن روز بود، هرچند به جوانان توصیه می‌کرد درس بخوانند، اما از زبان

---

[۱۹] بهنود، مسعود، *این سه زن (اشرف پهلوی، مریم فیروز، ایران تیمورتاش)*، چاپ پنجم، ۱۳۷۶، تهران، نشر علم، صص ۶ و ۷ و ۴۶۲.

[۲۰] همان، صص ۳۲۰ و ۳۲۱.

جوانانِ چپ‌گرای آن روزگار هم همین جمله‌ی «دست‌یابی فوری به آزادی» را می‌شنید. در میانه‌ی دهه‌ی پنجاه شمسی جمیله اتقیا (مرضیه) از اعضای گروه منشعب سازمان چریک‌های فدایی خلق تحت تعقیبِ رژیم پهلوی بود. او به خارج از ایران فرار کرده بود و در خارج گه‌گاه تماس تلفنی با مریم فیروز داشت. در این تماس‌ها یک‌بار مریم فیروز به او گفته بود: «بهتر است به دانشگاه بروی و تحصیلات خود را تا مدارج بالا ادامه دهی» و جمیله اتقیا پاسخ داده بود: «مردم دارند کشته می‌شوند، آن وقت من بروم درس بخوانم؟» و بعد جمیله به ایران بازگشته و دوباره به خیل مبارزان علیه رژیم پهلوی پیوسته بود.[۲۱] آن‌ها دغدغه‌ی «چه باید کرد؟» داشتند و شاید به همین دلیل است که در حافظه‌ی تاریخی ایران از مریم فیروز و سایر زنان چپ‌گرای ایرانِ پیش از انقلاب بیشتر چهره‌های مبارزان سیاسی، نه محقق و اندیشمند و دانشگاهی ترسیم شده است. در سال‌های منتهی به انقلاب ۱۳۵۷ ایران، این زنان، مبارز بودن و فعال بودن در میدانِ عمل را ارجح می‌دانستند بر تعمق و پژوهش در میدان علم. در هر صورت، مریم فیروز در عرصه‌ی عمومی به دلیل مبارزات سیاسی و رنج‌هایی که در راه ایمان و اعتقادش متحمل شده بود از مردم چیزی طلب‌کار نبود، درباره‌ی دستاوردهای فکری خود اغراق نمی‌کرد، و فهم و دریافت او از جهان در خدمت حرکت بزرگ‌ترِ تاریخ به سمت رهایی بشر بود.

---

۲۱ تقی‌زاده، بهمن، *نگاهی از درون به سازمان چریک‌های فدایی خلق ایران تاریخچه‌ی گروه منشعب*، ۱۴۰۰، تهران: نشر نی، ص ۶۴۸.

نقد اقتصاد سیاسی

اما دریغ و درد که «زن» بودم

چپ، «تشکیلات دموکراتیک زنان» و مسأله‌ی زنان

آسو جواهری

تهران ۲۰ آذر ۱۳۵۷، عکس: عباس عطار

گفتم که بانگ هستی خود باشم
اما دریغ و درد که زن بودم
«فروغ فرخزاد»

«نخستین بار در سال ۱۳۲۱ چند زن شاید هشت نفر دور هم جمع شدند. این‌ها می‌خواستند برای زنان کاری کنند. هر هشت نفر یک‌دل و یک‌صدا بودند که باید سازمانی ایجاد کرد، باید زنان‌های بسیاری را که شاید هم منتظرند دعوت نمود، باید برای همه گفت و از همه خواست که رخوت و خاموشی را کنار بگذارند، باید از نیروی بزرگ زن‌ها برای مبارزه‌ای که در پیش است استفاده کرد، باید ... باید ... هزارها باید جلوی پای این‌ها بود اما می‌بایستی با کوچک‌ترین کارها آغاز کرد و بسیار فروتن و باحوصله راه را در پیش گرفت، چه امکاناتی در اختیار این‌ها بود؟ پاسخ بسی روشن است هیچ، غیر از خوش‌بینی و امید و ایمان. هریک از این هشت نفر پیشنهادی برای آغاز کار داد، یکی خانه‌اش را به‌عنوان نخستین کلوب زنان در اختیار گذاشت، دومی پیشنهاد نمود که همه کوشش کنند زن‌های خانواده و آشنایان را به جلسات بیاورند که فوراً هم پذیرفته شد، سومی معتقد بود پابه‌پای ایجاد سازمان باید مجله یا روزنامه‌ای برای زن‌ها منتشر کرد و خود به عهده گرفت که این کار را خیلی جدی دنبال نماید، چهارمی و پنجمی و هر هشت نفر وقت، اراده و توانایی خود را در اختیار گذاشتند... همه شاد و خرم از این‌که می‌توان کار را آغاز کرد به یکدیگر به چشم همرزم و همراه می‌نگریستند و باز همه معتقد بودند که باید با حزبی سیاسی همکاری کرد و تنها حزب جوانی که آمادگی داشت زن‌ها را یاری نماید حزب توده ایران بود.» (فیروز، ۱۳۶۰ :۲۵-۲۶).

سطرهای بالا نوشته‌های مریم فیروز، یکی از بنیان‌گذاران «تشکیلات دموکراتیک زنان ایران» درباره‌ی چگونگی شکل‌گیری یکی از دیرپاترین سازمان‌های چپ زنان در ایران است. تشکیلاتی که در دهه‌ی نخست شکل‌گیری در سطح طرح مطالبات زنان و کنشگری برای تحقق آنها، جزو سازمان‌های مترقی زمانه‌ی خود بود، اما ربع قرن بعد، در دوران بعد از انقلاب بهمن ۵۷، به‌رغم آن‌همه تجربه‌ی مبارزاتی که از سرگذرانده بود، نتوانست همپای زمانه حرکت کند و چنان شد که نسبت به قدرت نوپای مستقر که ذاتاً زن‌ستیز و چپ‌ستیز بود، نه فقط منفعل بود بلکه دست اتحاد داد. تأکید نوشتار

حاضر بر اهمیت زمینه و زمانه است. در حقیقت مسأله‌ی مهم در نقد گذشته، پرهیز از نقد گذشته با معیار و ارزش‌های امروزین و به سبک رویکردهای ژورنالیستی و حال‌گرا است.

وجه مشترک انقلاب مشروطه و انقلاب ۵۷ برای زنان ایران و البته وجه اشتراک اکثر انقلاب‌ها و دگرگونی‌های مدرن این است که فعالیت سیاسی زنان و مشارکت گسترده و جان‌فشانی‌هایی که برای انقلاب‌ها و جنبش‌های آزادی‌بخش کرده‌اند، متضمن رهایی آنان از سلطه و برابری نبوده است. به گفته‌ی نادیه العلی (۲۰۲۲) تاریخ به ما آموخته که زنان غالباً در دوران تغییرات سیاسی در حاشیه قرار می‌گیرند و بسیاری از دستاوردهایی را که در اوج مبارزات انقلابی به دست آورده یا در شرف دستیابی به آن بوده‌اند، از دست می‌دهند. همچون انقلاب ۵۷ که منازعه‌ی قدرت و پیچیدگی‌های وضعیت انقلابی به عقب‌گردی اساسی در زمینه‌ی پیشرفت‌های پیشین منجر شده است، در نتیجه زنان نه فقط ثمره‌ای از مشارکت‌شان دریافت نکرده که حتی شکل رسمی‌تر و عریانی از سرکوب و انقیاد را تجربه کرده‌اند، و بخشی از ستمی که تا پیش از آن عرفی بود، اکنون به‌تمامی به پشتوانه‌ی قانون رسمی شد و ستم و سرکوب زنان شکلی قانونی و رسمی به خود گرفت.

نوشتار پیش رو نگاهی دارد به «تشکیلات دموکراتیک زنان ایران» وابسته به حزب توده، با تأکید بر دوران پساانقلاب از دریچه‌ی بررسی مجله‌ی «جهان زنان» به‌عنوان ارگان رسمی این تشکیلات، موضع‌گیری‌ها و رویکردها و الگوهای جنسیتی حاکم بر تشکیلات و چرایی مواضعی که در برخی نقاط عقب‌گردی اساسی از مطالبات اولیه‌ی خود تشکیلات بوده است. اگرچه پیش از آن شرحی مختصر از تاریخچه‌ی مبارزات سازمان‌ها، اتحادیه‌ها و جمعیت‌های زنان چپ‌گرا خواهد آمد.

جایگاه زنان در سنت چپ

در آموزه‌های جریان‌های چپ، علی‌رغم برخی اختلاف‌نظرها در سنت‌های فکری و سیاسی متفاوت، زنان دست‌کم در سطح تئوریک در جایگاهی برابر با مردان در نظر گرفته شده‌اند اما مطالبات فمینیستی، هویت جنسیتی و فردیت زنان همواره محل مناقشه بوده است. مارکس و به‌ویژه انگلس در نوشته‌های خود همواره بر رابطه‌ی عاری از سلطه و برابر بین زن و مرد توجه داشتند و عبارت معروف سطح رهایی زنان معیار طبیعی رهایی عمومی جامعه است ناظر بر همین باور است (هاوگ، ۲۰۱۵: ۳۹). بااین‌حال مسأله‌ی زنان همواره یکی از چالش‌برانگیزترین مواضع سوسیالیست‌ها و البته مورد انتقاد به آن‌ها بوده است. فمینیست‌ها همواره به بی‌توجهی و نادیده‌انگاری مطالبات زنان توسط سوسیالیست‌ها انتقاد کرده‌اند، در مقابل تا مدت‌ها جریان سوسیالیستی نیز جنبش‌های فمینیستی را انحرافی بورژوایی تلقی می‌کرد. بینش‌های تئوریک چهره‌های فمینیست سوسیالیست همچون کلارا زتکین و تأکیدهای رهبرانی همچون ببل و انگلس در قرن نوزدهم احزاب سوسیالیست انترناسیونال اول و دوم را وادار به پذیرش استقلال سازمان‌های زنان کرد. انترناسیونال سوم، علی‌رغم این‌که مدعی آزادی زنان نه فقط بر روی کاغذ که در واقعیت بود، اما همچنان مطالبات و برابری زنان را همچون یک ملاحظه‌ی ثانویه تلقی می‌کرد. در واقع تمرکز بر شیوه‌ی تولید و تضاد کار - سرمایه باعث شده بود که آن‌ها فقط به استثمار زنان توسط سرمایه‌داری توجه داشتند و تا پایان دهه‌ی ۱۹۲۰ هرگونه تأکید بر دیگر مطالبات زنان بورژوایی تلقی می‌شد (شهیدیان، ۱۹۹۴).

جنبش‌های ضد استعماری و ناسیونالیستی هم از خوانشی ساده‌انگارانه و جبرگرایانه رنج می‌بردند. در این جنبش‌ها نیز همواره این سؤال مطرح بود که آیا زنان باید فقط به‌عنوان ناسیونالیست در در جنبش مشارکت کنند یا همزمان با سلطه‌ی خارجی باید ستم جنسیتی را زیر سؤال ببرند. جنبش آزادی‌بخش الجزایر نخستین نمونه از چنین چالشی بود. فانون معتقد بود با گسترش انقلاب و مشارکت زنان، مردان یاد می‌گیرند که برابری آن‌ها را به رسمیت بشناسند اما نتیجه‌ی انقلاب الجزایر شکست این باور خام‌دستانه را نشان داد (شهیدیان، ۱۹۹۴).

انگلس در «منشأ خانواده، مالکیت خصوصی و دولت»، مسأله‌ی زنان و ریشه‌ی فرودستی آن‌ها را به مالکیت خصوصی نسبت می‌دهد و کلید رهایی زنان را به مشارکت برابر در نظم اقتصادی برابر منوط می‌کند. او معتقد بود اگر زنان از لحاظ اقتصادی مستقل شوند می‌توانند از انقیاد همسر و ستم مردسالاری در خانواده رها شوند و آزادانه در انقلاب پرولتری شرکت کنند (انگلس، ۱۳۵۷). زتکین نیز بر این باور بود که وظیفه‌ی زنان پیش از هرچیز پرداختن به مبارزه طبقاتی و دوری از مبارزه برای منافع ناچیز و آنی دنیای زنان است و کار مهم آنان رشد خودآگاهی میان زنان برای مبارزه‌ی طبقاتی است (فوگل، ۲۰۱۳). به عقیده‌ی فوگل مارکسیسم چارچوب نظری واحدی را ارائه می‌دهد که ستم بر زنان را با فقط قرار دادن در شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری توضیح می‌دهد، ازاین‌رو جنبش‌های سوسیالیستی در گذشته علی‌رغم پیشرفت چشمگیر و وعده‌ی سنتز میان فمینیسم و مارکسیسم، با دلیل ضعف تئوریک و ابهام درباره‌ی ریشه‌ی ستم بر زنان همچنان ناموفق بوده‌اند (فوگل، ۲۰۱۳).

در ایران چپ‌ها به پیروی از چنین رویکردی، پرشورترین و مترقی‌ترین مدافعان رهایی زنان و برابری بین دو جنس بوده‌اند، اما در واقعیت از یک‌سو کاستی نگاه دترمینیستی و اکونومیستی از مبارزه‌ی طبقاتی، باعث شده ستمی که بر زنان رفته در مقایسه با ستم طبقاتی کم‌اهمیت و ثانویه و بورژوایی تلقی شود و از سوی دیگر ساختار و ذهنیت مردسالار و استبدادی به چالش کشیده نشود. حائز اهمیت این‌که سازمان‌های چپ ایران همواره با ارجاع به لنین قصد داشته‌اند کورجنسیتی و کاستی رویکرد خود را توجیه کنند، در حالی‌که لنین خود از منتقدان عقب‌ماندگی اعضای مرد حزب بلشویک بود و فعالیت‌هایی را که جنبش سوسیالیستی بین‌الملل برای ترویج برابری جنسیتی زنان انجام داده بود کم و ناکافی می‌دانست. او نیاز به کمپینی گسترده علیه عقب‌افتادگی ایدئولوژیک را متذکر می‌شد و خوانش جبرگرایانه‌ی اقتصادی که ستم بر زنان را تقلیل می‌داد به چالش می‌کشید (فوگل، ۲۰۱۳). بااین‌حال، به عقیده‌ی لنین نیز استقلال اقتصادی به زنان اجازه‌ی خروج از دایره‌ی تنگ زندگی برده‌وار تحت سلطه‌ی پدرسالاری خواهد داد و آن‌ها ترقی را تجربه خواهند کرد که در شرایط وابستگی اقتصادی به خانواده و در سلطه‌ی پدرسالاری ممکن نیست (فوگل، ۲۰۱۳:

۱۲۱-۱۲۳). تنها کولونتای بود که نسبت به زمانه‌ی خودش برداشت متفاوتی از امر شخصی و سیاسی داشت و تلاش می‌کرد تا اخلاق کمونیستی نوینی با لزوم تأکید بر مسأله‌ی عشق و روابط جنسی تعریف کند و بر این باور بود که مادری یک مسأله‌ی اجتماعی و کمونی است و باید زنان را از وظایف وقت‌گیر بچه‌داری رها ساخت (کولونتای، ۱۹۸۴).

پیشگامان جنبش زنان در ایران

غالباً جنبش مشروطه را مرحله‌ی جدید و آغازین مبارزات زنان به شمار می‌آورند. جنبشی که به‌یقین بدون مشارکت زنان نمی‌توانست گامی مهم به سمت مطالباتش بردارد اما در عین تمامی جان‌فشانی‌های زنان و مبارزه‌ی آنان دوشادوش مردان، کم‌ترین ثمره‌ای از آن نبردند. مشروطه بدون مشارکت زنانی پیشرو که آن‌قدر هوشیار بودند در عین حمایت از مشروطه و استبداد داخلی، از نقد سیاسی و اجتماعی مشروطه‌خواهان غافل نشوند و بی‌واهمه مردان مشروطه‌خواه و مردسالاری حاکم بر ذهن و فکرشان را نقد می‌کردند. گذشته از تأکید جنبش بابیه بر نقش زنان در جامعه و ساختارشکنی طاهره قره‌العین در ابتدای قرن ۱۹، نخستین ظهور اجتماعی زنان در جنبش تنباکو بود که زنان بسیاری را به تظاهرات در خیابان کشاند (ناهید ۱۹۸۱، آفاری، ۱۳۷۰، ساناساریان، ۱۳۸۴). انجمن «مخدرات وطن» که از مهم‌ترین انجمن‌های مشروطه‌ی دوم بود هدفش را گسترش آموزش و سوادآموزی برای زنان، تأسیس پرورشگاه و بیمارستان زنان قرار داده بود. مجامع فرهنگی زنان مانند «خیریه زنان»، «انجمن خواتین زنان»، «همت خواتین» و «آزادی زنان» که تاج‌السلطنه دختر ناصرالدین شاه عضو آن بود و بسیاری دیگر از جمله انجمن‌هایی بودند که در این دوران فعال بودند و به شیوه‌های مختلف برای بهبود حقوق زنان فعالیت می‌کردند (آفاری، ۱۳۷۱: ۱۵).

تحولات انقلاب ۱۹۰۵ روسیه و به‌ویژه انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ و اقداماتی که برای زنان انجام شد، بر جنبش زنان در ایران و نسل‌های اولیه‌ی فعالان زنان تأثیر عمیقی به‌جا گذاشت. برابری حقوق زن و مرد در تمامی عرصه‌های زندگی از سیاسی تا اجتماعی

و اقتصادی که از اصلی‌ترین اقدامات دولت شوروی بود برای زنان ایران و فعالان الهام‌بخش بود. در حقیقت، این اقدامات را یک حکومت سوسیالیستی انجام داده بود، ازاین‌رو آرمان‌های سوسیال‌دموکراسی و سوسیالیسم در میان فعالان پیشگام ایران نفوذ زیادی یافت. گسترش نفوذ حزب کمونیست ایران نیز راه را برای ورود زنان به عرصه‌ی مبارزه سازمان‌یافته‌تر هموارتر کرد. جمعیت «نسوان وطن‌خواه» در تهران به ریاست انتخابی محترم اسکندری در سال ۱۲۹۸ شمسی از نخستین سازمان‌های رادیکال زنان و گرایش‌های سوسیالیستی بود که هدف آن جلوگیری از ازدواج زودرس دختران، تأمین حقوق زنان، اصلاحات اجتماعی، آموزش و تحصیل، حمایت از زنان بی‌سرپرست، ایجاد بیمارستان برای زنان فقیر و حمایت از صنایع ملی بود (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۶۴) دومین سازمان زنان سوسیالیست زمانی تشکیل شد که گروهی از زنان مارکسیست جمعیت نسوان وطن خواه جدا شدند و جامعه‌ای تحت عنوان «بیداری ما» ایجاد کردند (مغیثی، ۱۳۹۸: ۴۱).

سومین سازمان مهم زنان در سال‌های پس از انقلاب شوروی، فعالیت روشنک نوع‌دوست و تأسیس «پیک سعادت نسوان» در سال ۱۳۰۶ بود (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۶۴؛ مغیثی، ۱۳۹۸: ۴۳). پس از کنگره‌ی نخست حزب کمونیست ایران در بندر انزلی در سال ۱۹۲۰، مدرسه‌ی «سعادت» تأسیس شد که ذیل حزب کمونیست ایران فعالیت می‌کرد و اعضای آن همگی عضو این حزب بودند. به گفته‌ی مریم فیروز (۱۳۶۰) برنامه‌ی جمعیت ازجمله چنین اعلام شده بود: مبارزه در راه احیای حقوق زنان، جلب زنان به شرکت فعال در زندگی سیاسی و اجتماعی، تشکیل گروه‌های فرهنگی و هنری. همچنین این جمعیت برای زنان مدرسه ایجاد کرد و در کنار برنامه‌های سوادآموزی و انتشار نشریه‌ی خود، خیاطی، کلاس سوادآموزی و ... تلاش داشت مطالبات طبقات مختلف زنان را پوشش دهد. خوانندگان نشریه‌ی جمعیت، پیک سعادت نسوان، که از نخستین نشریه‌های کمونیستی ایران بود به انزلی و رشت و گیلان منحصر نمی‌شد و توانسته بود اثرات مهمی در رشد آگاهی و روشن شدن اندیشه و افکار زنان کند (مغیثی، ۱۳۹۸: ۴۲). همچنین پیک سعادت هر سال هشتم مارس را گرامی می‌داشت (ساناساریان، ۱۳۸۴: ۶۳، شهیدیان، ۱۹۹۴) و به نظر می‌رسد نخستین سازمان زنانه‌ای

در ایران باشد که دست به این کار زده است. بین سال‌های ۱۹۱۰ تا ۱۹۳۰ بیش از ۲۰ نشریه‌ی زنان با خواست‌های مشخص فمینیسیتی و در انتقاد به شرایط خفت‌بار زن در خانواده و اجتماع انتشار می‌یافت. حقیقت این بود در کشوری که انتشار روزنامه تاریخ چندان طولانی نداشت، صرف تعداد بالای نشریات مدافع زنان می‌تواند بیانگر وجود یک جنبش نیرومند فمنیستی باشد (مغیثی، ۱۳۹۸: ۴۲).

اما خفقان دوران پهلوی اول بر پیکره‌ی جنبش‌های مترقی و مستقل ایران تأثیر بدی گذاشت و موجب شد تا با آغاز دوران سرکوب، جز در چند مورد، جریانات سیاسی فرصت بروز و ظهور نداشته باشند و جنبش زنان نیز از این قاعده مستثنا نبود. حال، جنبشی که از پیش از ۱۳۰۰ شمسی آغاز شده بود و تا دهه‌ی اول قرن ۱۴ شمسی ادامه داشت، در سال‌های سرکوب فعالان مستقل و با تعطیلی جمعیت نسوان وطن‌خواه که از سازمان‌یافته‌ترین و ماندگارترین جمعیت‌های آن سال‌ها بود، به خاموشی گرایید. ازجمله وقایع اعتراضی سال‌های ابتدایی قرن ۱۴ شمسی که حضور زنان در آن‌ها حائز اهمیت است می‌توان به مطالبات جمهوری‌خواهانه‌ی ابتدای قرن، رهبری اعتراضات علیه نظام خدمت اجباری در رشت، بلوای نان، و اولین اعتصاب گسترده‌ی صنعتی یعنی اعتصاب ۱۳۰۸ پالایشگاه آبادان، اشاره کرد.

توسعه‌ی آمرانه‌ای که رضاشاه آغاز کرده بود و بخشی از آن به حقوق زنان مربوط می‌شد اگرچه تأثیرات مهمی برای زنان در برخی زمینه‌ها داشت اما تغییر چندانی در برخی زمینه‌های دیگر ایجاد نکرد، برای مثال نفوذ و مداخله‌ی مذهب در امور مربوط به حقوق زنان در خانواده، قوانین تبعیض‌آمیز ازدواج و چندهمسری و طلاق و حضانت کودکان و ارث از شرع دریافت و در قانون مدون جدید که مدنی بود دست‌نخورده باقی ماند. با این تفاوت که سن بلوغ و ازدواج برای زنان ۱۵ سال و ثبت ازدواج و طلاق اجباری شد. رضاشاه پس از بازدید از ترکیه و مشاهده‌ی اصلاحات آمرانه‌ی آتاتورک برنامه‌ی کشف حجاب را به‌طور جدی پی گرفت (مغیثی، ۱۳۹۸: ۵۲؛ ساناساریان، ۱۳۸۴: ۹۶). شایان ذکر است که مسأله‌ی حجاب و مطرح شدن آن مسأله‌ی نوینی نبود و سال‌ها پیش از آن، از انقلاب مشروطه به این سو، حجاب همواره به‌عنوان یکی از علل اصلی عقب‌ماندگی و انقیاد زنان ایران مطرح شده بود و در مرکز توجه زنان و مردان و فعالان سیاسی و اجتماعی بود. اگرچه در سال‌های نخست حکومت رضاشاه اکثر

سازمان‌ها و نشریات زنان از اصلاحات او حمایت می‌کردند اما با افزایش کنترل و شدت گرفتن سرکوب‌ها علیه انواع فعالیت‌های صنفی و ممنوعیت فعالیت سازمان‌های دموکراتیک و زندانی شدن بسیاری از فعالان، فضا عوض شد. در این دوران سازمان‌های زنان منحل و بسیاری از فعالان همچون روشنک نوع‌دوست، جمیله صدیقی و شوکت روستا دستگیر و زندانی شدند (مغیثی، ۱۳۹۸: ۵۴-۵۵).

دهه‌ی ۲۰، تولد تشکیلات زنان ایران

در سال‌های پایانی پهلوی اول دولت در ادامه‌ی تأسیس سازمان‌های موازی دولتی و تعطیل و منحل کردن سازمان‌های مستقل، کانونی به نام «کانون بانوان» تأسیس کرد که هدف آن آموزش اخلاقی و معنوی به زنان، آموزش خانه‌داری و پرورش فرزند، آموزش بدنی و ... این بود، در واقع اکنون سازمانی موازی، در اصل یک خیریه‌ی دولتی جایگزین سازمان‌های مستقل فمینیستی و مبارز و پیشرو شده بود که اکثر اعضای آن از اشراف، ازجمله اشرف و شمس پهلوی و دیگر اعضای طبقات بالا بودند (مغیثی، ۱۳۹۸؛ ساناساریان، ۱۳۸۴) که هیچ ارتباط ارگانیک و درک و پیوندی با جامعه نداشتند و اساساً درکی از مردسالاری حاکم بر جامعه و لزوم نقد آن و مبارزه برای حقوق برابر نداشتند، این درحالی بود که جنبش زنان از دوران مشروطه به این سو عملاً توانسته بود خود را به عنوان یکی از نیروهای پیشرو و مبارز در میدان معرفی کند.

بااین‌حال، به گفته‌ی مغیثی (۱۳۹۸) و ساناساریان (۱۳۸۴) ویژگی جمعیت‌های زنان مبارز دوران مشروطه و محور مطالبات آنان بیشتر ذیل جنبشی ملی بود تا این‌که فمینیستی باشد. پیشگامان فمینیست بر ضرورت پیوند ناگسستنی دموکراسی در خانه و دموکراسی برای ایران و رابطه‌ی متقابل آزادی ملی و آزادی زنان تأکید می‌کردند. انتقاد تمام سازمان‌های زنان و نشریات آن‌ها متوجه روحانیون مرتجع و عدم‌حمایت دولت از خواست بهبود حقوق زنان بود، اما گفتمان زنان از زبان ضد روحانیت مردان روشنفکر همان دوره در نشریات رادیکالی مثل صور اسرافیل و حبل‌المتین ملایم‌تر بود.» (مغیثی، ۱۳۹۸: ۳۸-۳۹). با پایان دوران خفقان رضاشاهی و خلاء ناشی از قدرت سرکوبگر مرکزی، زمینه برای فعالیت مجدد احزاب و جریان‌های مبارزاتی فراهم شد،

به طوری‌که حزب توده ایران در سال ۱۳۲۰ تأسیس شد. حزب توده با آرمان‌های سوسیالیستی، توجه به زنان و اعطای حقوق زنان را در برنامه‌های خود گنجانده بود. تشکیلات زنان ایران که شاخه‌ی زنان حزب توده بود که یک سال پس از تأسیس حزب با همفکری تعدادی از زنان آزادی‌خواه تشکیل شد.

به گفته‌ی مریم فیروز (۱۳۶۰) درخواست ایجاد تشکیلات و عضویت در حزب مدتی معلق ماند و حزب از پذیرش رسمی زنان سرباز زد و به آنان کارت حزبی نداد. اما فعالیت‌شان را جزو فعالیت حزبی به شمار می‌آورد. سلیمان میرزا اسکندری معتقد بود با توجه به شرایط حساس جامعه‌ی ایران و عقب‌افتادگی موجود و تلاش دشمنان حزب و استفاده از هرچیز کوچکی برای تخریب و انحلال حزب، بهتر است فعلاً خواسته‌ی عضویت زنان پذیرفته نشود. حقیقت این است که این شرح و وصف نه‌فقط واقعیت موجود که نشانگر ذهنیت مردسالارانه حاکم و روح زمانه بود که زنان و مطالبات‌شان، مبارزه‌شان،و مشارکت‌شان فرعی، کم‌اهمیت و ثانوی در نظر گرفته می‌شد. از یک‌سو، مبارزات زنان می‌بایست همسو با مبارزه‌ی طبقاتی باشد و از سوی دیگر بستر مردسالارانه تعیین می‌کرد زنان کی و چه زمان می‌توانند و بهتر است وارد مبارزه شوند. به عبارت دیگر، جز برای تعدادی از اعضای جامعه‌ی روشنفکری اساساً این خواسته مطرح نبود که زنان هم می‌توانند و باید وارد عرصه‌ی اجتماع و سیاست شوند. فیروز (۱۳۶۰) مشکلات پیش روی سازمان‌یابی تشکیلات را چنین عنوان کرده: «آغاز کار دشوار بود، تنوع دیدگاه‌ها، سلطه‌ی افکار جنسیتی بر ذهنیت زنان و پذیرش عمیق مردسالاری، نبود بودجه‌ی کافی، نبود امکانات لجستیکی و ... همه چشم‌اندازی از موانعی بود که وجود داشت» (ص: ۳۰). با توجه به موقعیت زنان در نظم اجتماعی، شعار سازمان چنین در نظر گرفته شد: «**ما هم در این خانه حقی داریم**». این شعار بازتاب عینی وضعیت زنان و مطالبه‌ی سهم برابر و یکسان با مردان در زندگی اجتماعی و سیاسی بود. تشکیلات آموزش و سوادآموزی را برای زنان در دستورکار و اولویت قرار داده بود، کلاس خیاطی و دیگر هنرها نیز وجود داشت و همه‌ی این کارها و برنامه‌ها به صورت مشارکتی تأمین می‌شد. هرکس چیزی می‌دانست به دیگران آموزش می‌داد. تشکیلات تلاش داشت تا زنان همه‌ی طبقات را به خود جلب کند، چنین بود که در

کنفرانس‌های هفتگی آن‌ها از زنان و مادران خانه‌دار خانواده‌های کارگری تا شاغل و فرهنگی شرکت می‌کردند (فیروز، ۱۳۶۰: ۲۸-۳۱).

از آن‌جا که آموزش و توسعه‌ی فرهنگی از مهم‌ترین خواسته‌های تشکیلات بود و همچنین نیاز به ابزار ارتباطی لازمه‌ی هر اتحادیه و انجمن و سازمانی است، تشکیلات به‌سختی توانست امتیاز ماهنامه‌ای را بگیرد که آن را «بیداری ما» نام نهاد. فیروز (۱۳۶۰) تصویر جلد ماهنامه را چنین توصیف کرده است: «بر روی جلد صورت زن جوانی کشیده شده که زنجیرهای قوانین ظالمانه‌ی اجتماع و آداب‌ورسوم کهنه را پاره کرده و بر روی زمین ریخته است و خود با موهای افشان بر روی آن ایستاده در حالی‌که پرچمی نیز در دست دارد، عبارت بیداری ما با خطی درشت بالای سر این زن به چشم می‌خورد و آفتاب از آن سوی صفحه با اشعه‌ی خود و با شکوه هرچه تمام‌تر سر از تاریکی بیرون آورده و زمین را روشن کرده است» (ص: ۳۸). تشکیلات دموکراتیک زنان در شماره‌ی نخست این نشریه اهداف خود را چنین بیان کرد: «مبارزه برای حقوق سیاسی و اجتماعی زنان، سازمان‌دهی و بسیج زنان، انتشار نشریه‌ی زنان، پیشرفت فرهنگی و مبارزه با بی سوادی، مبارزه علیه تن‌فروشی، مبارزه با فساد اخلاقی، و مبارزه علیه استثمار زنان و دختران جوان در کارخانه‌ها به وسیله‌ی تعیین ساعات کار و تعطیلات با حقوق و برابری دستمزد با مردان و غیره» (فیروز، ۱۳۶۰: ۱۳۱).

بالاخره در سال ۱۳۲۳ حزب توده به‌طور رسمی برای زنان کارت عضویت صادر کرد و این عضویت نخستین پیروزی بزرگی بود که تشکیلات به دست آورد و برای نخستین بار زنان ایران توانستند برابر با مردان در یک حزب سیاسی فعالیت کنند. به‌زودی شعبه‌های متعددی از تشکیلات در برخی شهرهای بزرگ آغاز به کار و از میان زنان و مردان فرهنگی و کارمند و کارگر عضوگیری کرد (فیروز، ۱۳۶۰: ۳۶). در حقیقت، حزب توده تنها حزب سیاسی بود که نخست از طریق تشکیل «جامعه‌ی زنان» و سپس با «تشکیلات دموکراتیک زنان» بزرگ‌ترین و سازمان‌یافته‌ترین گروه زنان را سامان داد تا به‌طور منظم به بسیج و سازماندهی زنان برای مبارزه و کسب حقوق سیاسی آنان بپردازد (مغیثی، ۱۳۹۸). مهربخش آذرنوش نقل کرده است: «عده‌ی زیادی از دخترهای جوان رفتیم عضو این حزب شدیم. یکی از چیزهایی که ما در حوزه‌های حزبی یاد

می‌گرفتیم، این بود که پسر و دختر ندارد، بین ما و آن‌ها همه چیز مساوی است و حقوق‌مان یکی است. ما می‌توانستیم در حوزه‌های حزبی، خیلی راحت از پسرهایی که با ما در یک حوزه بودند، انتقاد کنیم و می‌شد که یک دختر مسئول حوزه باشد و پسرها زیر دست او باشند. آن موقع زن‌ها از شوهرهایشان کتک می‌خوردند، مخصوصاً زن‌های کارگر؛ و ما در جلسات با این زن‌ها صحبت می‌کردیم، ضمن این‌که حزب شوهرها را به دام می‌انداخت، به آن‌ها یاد می‌داد و به آن‌ها تحمیل می‌کرد که با زن‌هایشان خوش‌رفتار باشند. به‌ما یاد داده بودند که اعتمادبه‌نفس داشته باشیم.» تشکیلات پس از آن‌که به دلیل صادر نشدن ویزای شرکت در مجمع بین‌المللی برای تشکیل فدراسیون دموکراتیک بین المللی زنان از حضور در این نشست باز ماند، در نهایت در سال ۱۹۴۷ توانست عضویت فدراسیون را به‌دست آورد. سازمان داخلی تشکیلات زنان ایران الگویی بود از سازمان حزب و مانند حزب نیز حوزه‌هایی ترتیب داده بود، برنامه‌های اجراشده عیناً همان برنامه‌های حزب بود که البته تحلیل‌های تشکیلات زنان نیز به آن اضافه شده بود. فیروز دلیل این امر را ناشی از جبر زمانه و شرایط و امکانات می‌داند «منطقی بود و چاره‌ای نداشتیم، زن‌ها بی‌اندازه دست خالی بودند و در زمینه‌ی سیاست و اجتماع اطلاع چندانی نداشتند (فیروز، ۱۳۶۰: ۴۸).

رویکرد تشکیلات به مسأله‌ی زنان

تشکیلات زنان در سطح مطالبات یکی از دیرپاترین و سازمان‌یافته‌ترین تشکل‌های زنان در زمانه‌ی خود بود که خواستار حق رأی برای زنان، استقلال اقتصادی، برابری حقوق زنان و مردان، تغییر قوانین تبعیض‌آمیز خانواده و طلاق، دستمزد برابر برای کار برابر، بیمه‌ی اجتماعی، حمایت از مادران و کودکان و مرخصی بارداری بود (فیروز، ۱۳۶۰؛ ساناساریان، ۱۳۸۴). با این حال، درک سنتی چپ از مبارزه‌ی زنان (انگاره‌ی زن کارگر)، فرهنگ حاکم بر جامعه، رابطه‌ی پدرسالارانه‌ی حزب مادر با سازمان تشکیلات زنان بر شیوه‌ی مبارزه و مطالبات آن‌ها سایه افکنده بود و نمی‌توانست بازتاب کامل مطالبات همه‌ی زنان جامعه باشد. آن‌طور که مریم فیروز درباره‌ی شماره‌ی ۱۲ اردیبهشت ۱۳۲۴ چنین نوشته: «ماهنامه تغییر شکل داده، آن زن و پرچم آزاد شده

دیگر روی جلد خودنمایی نمی‌کند، تنها حاشیه‌ای سرخ با نقش‌ونگاری سیاه این مجله‌ی بسیار وزین و کمی ساده را کمی زینت می‌دهد. این نشریه دیگر عضو جبهه‌ی ازادی شده است و چه موقعیتی است برای زن‌ها که پابه‌پای مردان در جبهه آزادی برای مردم ایران مبارزه می‌کنند.» (فیروز،۱۳۶۰: ۳۸-۳۹). شماره‌ی چهارم سال دوم مهر ماه ۱۳۲۴ نیز شایان توجه و نمود عینی نگرش ذهنیت و روح زمانه‌ی حاکم به رهایی زنان است، بهتر است یکی از روایت‌های این شماره را بخوانیم که از قول کارگری درباره‌ی اهمیت نقش زنان در آزادی و اصلاح اجتماعی در ایران و حضور آنان در دفاع از افسران تبعیدی حزب نوشته: «... اگر زنان ایران با ما همراه بودند قدرت ما پنج برابر می‌شد، آن‌هایی که زنان را خانه‌نشین و خرافاتی می‌کنند می‌دانند که از این راه بیشتر می‌شود توده‌ی ایران را فلج کرد... ما امروز به زنانی با اراده‌ی قوی احتیاج داریم، شما که بر بالین بچه‌ی مریض خود حاضرید جان‌تان را برای بهبود او بدهید، شما که یک عمر با فداکاری و گذشت زندگی می‌کنید، روز آن رسیده که برای نجات همین فرزندان‌تان از زندان و از بدبختی سینه‌های خود را سپر کنید و با مشت‌های خود سرنیزه‌ی جنایتکاران را رو به سینه‌ی خود آن‌ها برگردانید.» (فیروز،۱۳۶۰: ۴۱-۴۳).

اعتقاد اصلی تشکیلات این بود که زن نباید از سیاست به‌دور باشد و برای گرفتن حق خود باید در سیاست کشور دخالت کند زیرا سیاست جدا از زندگی روزمره نیست. یکی از انتقاداتی که فیروز نسبت به فعالیت‌های تشکیلات در آن زمان دارد، رویکردی بود که او آن را چپ‌روی می‌داند که با تأکید بیش از حد بر افکار سیاسی و مبارزه‌ی سیاسی به تشکیلات آسیب زده بود. او بر این باور بود هسته‌ی اصلی گرداننده‌ی تشکیلات از یاد برده بودند که این سازمان نه حزبی سیاسی است، و نه اتحادیه، بلکه سازمانی بوده برای همه‌ی زنان ایران همانطور که از شعارش می‌آمد. پس می‌بایست در گفته و نوشته‌ها روشی را در پیش می‌گرفت تا همه‌ی زنان از طبقات مختلف و اقشار گوناگون را برای گرفتن حقی برابر به خود جلب کند. در واقع، به‌زعم فیروز، وابستگی به حزب توده که در پایه و اساس کار درست و یگانه راه موفقیت بود آن را دچار مشکلاتی نیز کرده بود (فیروز، ۱۳۶۰: ۴۹).

بااین‌حال، تشکیلات زنان، شیوه‌ی شکل‌گیری، اهداف و آرمان‌هایش تفاوت بسیاری با سازمان‌های دولتی موازی همچون «سازمان زنان حزب دموکرات ایران» داشت که دقیقاً به نیت مقابله با نفوذ تشکیلات و افکار آن در زنان ایجاد شد. مهرانگیز دولتشاهی دبیر سازمان زنان حزب دموکرات روایت تشکیل این سازمان را چنین بیان می‌کند که بی‌مناسبت نیست آن را بخوانیم، «حزب دموکرات ایران تازه تشکیل شده بود ... من یک شب در یک میهمانی منزل خواهرم که شوهرش (مظفر فیروز) با قوام‌السلطنه همکاری می‌کرد و معاونش بود ... قوام‌السلطنه را دیدم. صحبت شد که من از آلمان آمده‌ام و تحصیل‌کرده‌ام و از این چیزها ... بعد معلوم شد که حزب دموکرات ایران می‌خواهد یک سازمان زنان درست بکند. من اول تعجب کردم که اصلاً این آقایان و این پیرمردها به تشکیلات زنان و تساوی حقوق زن عقیده دارند و چطور شده که می‌خواهند این تشکیلات را درست کنند و به من هم همه‌جور امکانات را می‌دهند. بعد فهمیدم این برای مقابله با حزب توده بود. به این منظور برای حزب دموکرات ایران مرام‌نامه‌ی بسیار مدرنی نوشته بودند، برای این که در مقابل حزب توده یک قدرتی داشته باشد.»

به‌هرروی، علی‌رغم این‌که حزب توده به‌ویژه پس از ممنوعیت فعالیت و مخفی‌کاری، شدیداً به وجود و فعالیت زنان عضو تشکیلات و دیگر زنان وابسته بود اما همچنان تغییری در رویکرد مردسالار خود نداد. این درحالی بود که نخستین جلسه‌ی حزب توده پس از ۱۵ بهمن ۲۷ در خانه‌ی یکی از زنان عضو تشکیلات که آن را اجاره کرده بود تشکیل شد... همچنین بخش زیادی از کارهای حزب از پیگیری وضعیت خانواده‌های کارگران و دهقانان و فقرا و افسران تبعیدی و زندانی و حمایت از آنان، ارتباط گرفتن، فراهم کردن مخفیگاه برای اعضایی از حزب که تحت تعقیب بودند، و حتی برپایی نخستین تظاهرات در میدان بهارستان پس از بهمن ۲۷ در آن شرایط خفقان و شکستن سکوت تهران و راضی کردن نمایندگان مجلس به بازگرداندن اعضای تبعیدی به همت زنان انجام شد (فیروز، ۱۳۶۰: ۵۵-۵۷).

بعد از ممنوعیت فعالیت حزب توده و به تبع آن تشکیلات زنان، و نیاز به یک سازمان علنی برای مشارکت بیشتر در جامعه مسئولان تشکیلات را وا داشت تا زن‌ها را در سازمانی جدید جمع کنند و به این ترتیب «سازمان زنان ایران» زیر نظر تشکیلات

زنان ایران، با همت زنان و نماینده‌ای از تشکیلات و حزب، هما هوشمند راد، در اردیبهشت سال ۱۳۳۰ تشکیل شد که البته با زنان فرقه‌ی دموکرات آذربایجان نیز همکاری و ارتباط خوبی داشت. این سازمان در واقع سازمانی فراحزبی و ائتلافی بود که قصد داشت نماینده‌ی همه‌ی زنان جامعه باشد و همه‌ی زنان سرکوب شده و تحت ستم و محرومیت را خطاب قرار می‌داد.

تشکیلات زنان در طی تقریباً یک دهه از آغاز شکل‌گیری‌اش با این‌که برنامه‌های خوبی طراحی و سازماندهی و ارتباطات گسترده‌ای شکل داده بود اما در نهایت نتوانست در زمین واقعیت در تغییر وضعیت زنان چندان مؤثر باشد. تشکیلات اتحادیه‌هایی همچون «اتحادیه‌ی زنان زحمتکش» «شورای مادران» که مخالف نظام وظیفه‌ی اجباری بود و عمیقا درگیر مطالبات و حقوق اجتماعی زنان در زندگی روزمره بود، «جمعیت هواداران صلح» که علیه جنگ‌افروزی و فاشیسم مبارزه می‌کرد، «جمعیت حمایت از کودکان» و «کمیته‌ی دفاع از کودکان ایران» را بنا نهاد (فیروز، ۱۳۶۰). در زمان ارائه‌ی لایحه‌ی جدید انتخابات به مجلس نیز در سال ۱۳۲۳حزب توده درخواست حق رأی زنان را در لایحه‌ی خود گنجاند و تشکیلات زنان برای کسب حمایت مردم بسیج شد، آن هم در زمانی که علما در منبرهای خطابه‌ی خود با آن مخالفت می‌کردند و حق رأی را برای زنان ضد دینی و ضد قرآنی می‌خواندند (توحیدی، ۱۳۹۱)، تشکیلات برای جلب توجه جامعه به برحق بودن مطالبه‌ی خود کنفرانس‌های زیادی از جمله ۲۰۰ کنفرانس در تهران برگزار کرد که فقط جمعیت زنان شرکت‌کننده در این کنفرانس‌ها در تهران حدود ۴۵ هزار زن بود. با وجود این‌که لایحه‌ی مزبور در مجلس رأی نیاورد اما تشکیلات از پای ننشت. در سال ۱۳۳۱ و زمان دولت مصدق تشکیلات دور تازه‌ای از مبارزه برای گرفتن حق رأی زنان را آغاز کرد و در نشریات خود دائماً بر لزوم دستیابی و بدیهی بودن حق رأی زنان تأکید می‌کرد به طوری‌که نشریه‌ی «جهان زنان» هر روز در یک برگ منتشر می‌شد و در آن از مبارزه برای گرفتن حق رأی سخن گفته می‌شد اما در نهایت دولت مصدق علی‌رغم حمایت اولیه، عقب‌نشینی کرد و دوباره حق رأی زنان فدای به‌اصطلاح مصالح جامعه و جنبش ملی شد.

در حقیقت فداکاری و ایثار زنان برای خانواده و مبارزه، که وجه مشترک گفتمان دینی و عرف جامعه بود در تشکیلات نیز نفوذ داشت. مطالباتی که از تشکیلات زنان انتظار می‌رفت و البته خود زنان نیز آن را پذیرفته بودند، در فعالیت‌های تشکیلات نیز نمود داشت. هویت زن به مادری و همسری مبارز که می‌بایست حقوق برابری در نظم اقتصادی داشته باشد تعریف می‌شد و گروه‌های اجتماعی و جمعیت‌هایی که تشکیلات سازمان داده بود نیز بیانگر چنین نقش‌هایی بود. حمایت از کودکان، ایستادگی علیه خشونت و جنگ و فاشیسم، حمایت از خانواده و تقسیم جنسیتی نقش‌هایی بود که در جامعه وجود داشت و این بخش‌ها وظیفه‌ی ذاتی زنان قلمداد می‌شد. چنان‌که از زنان توقع می‌رفت برای ایستادگی علیه نظام وظیفه‌ی اجباری یا حمایت از مردان حزب به‌پا خیزند اما خود جز در سطح تئوری زنان را در میدان مبارزه همراهی نکردند و همواره این زن‌ها بوده‌اند که برای حقوق خود به‌پا خاسته بودند. به عبارت دیگر همبستگی که تعریف می‌شد در اصل بیشتر فداکاری و از خودگذشتگی از سوی زنان برای خدمت به آرمان‌های ملی بود. از سوی دیگر وابستگی تشکیلات دموکراتیک به حزب توده و سایه‌ی سنگین رویکرد حزب دست تشکیلات را برای فعالیت آزادانه بسته بود. تشکیلات در جامعه‌ای فعالیت می‌کرد که هنوز بر پایه‌ی قوانین فئودالی اداره می‌شد، جز تعدادی از افراد طبقه‌ی بالا و متوسط رو به بالا دیگران به آموزش دسترسی نداشتند و روحانیون قشر متنفذ جامعه بودند که با یک فتوا می‌توانستند بسیج جمعی ایجاد کنند و دائماً از طریق روایات و احادیث بر ضعیفه بودن و ناقص‌العقل بودن زنان تأکید داشتند که نیاز به حمایت مردان دارد، حتی روشنفکران مدعی که از سطح بالای آموزش برخوردار بودند هویت زنان را غیر از چارچوب خانواده به رسمیت نمی‌شناختند؛ برای مثال کسروی که از مخالفان سرسخت حجاب و چندهمسری و مدافعان تجدد بود، معتقد بود خدا زن را طوری خلق کرده که در خدمت خانواده باشد و در واکنش و انتقاد به هواداران حق رأی زنان می‌گفت: «نغمه‌ی ناموزون ساز می‌کنند.» (مغیثی، ۱۳۹۸: ۸۸). تشکیلات وابسته به حزب و روشنفکرانی بود که بخشی از آن‌ها همچنان ذهن‌شان درگیر چنین انگاره‌های سنتی و جنسیتی درباره‌ی نقش زنان بود و البته حزب نیز به دلیل فعالیت در چارچوب کمینترن فقط بر ماهیت طبقاتی انقیاد زنان و فضای تولید تأکید داشت تا مسائلی دیگر همچون آزادی‌های فردی همچون عشق و امور جنسی یا

نقد ساختار مردسالار خانواده (مغیثی، ۱۳۹۸: ۱۳۶). ازاین‌رو علی‌رغم مطالباتی نسبتاً رادیکال و تلاش بسیار تشکیلات نتوانست فراتر از سلطه‌ی حزب حرکت و تغییری در وضعیت زنان ایجاد کند.

انقلاب ۵۷ و هم‌پیمانی با شیطان

روشنفکران و احزاب چپ برخلاف احزاب ملی و لیبرال هیچ‌گاه رابطه‌ی خوبی با روحانیون نداشتند و با آن‌ها وارد ائتلاف نشده بودند، به‌جز در دو بزنگاه تاریخی مشروطه و انقلاب ۵۷. در انقلاب مشروطه و پیش از استبداد صغیر عده‌ای از روشنفکران سوسیالیست با بخشی از روحانیون همراه شدند، به همان سان در انقلاب ۵۷ بخشی از نیروهای چپ در نتیجه‌ی تشخیصی ساده‌انگارانه از نیروهای مبارز با امپریالیسم به حمایت از روحانیون رو آوردند. به عبارت دیگر رابطه‌ی چپ با روحانیون آن‌گونه بوده که: «رابطه سوسیالیست ها با روحانیون در بهترین حالت رابطه‌ای تنش آمیز بوده، انزجار متقابل آن‌ها به معنی احتیاط از جانب چپ‌ها و دشمنی از جانب روحانیون بوده است.» (مغیثی،۱۳۹۸: ص.۸۶).

نفوذی که روحانیون در جامعه‌ی سنتی ایران داشت که گاه با حمایت نیروهای لیبرال تقویت می‌شد (همچون مسأله‌ی حق رأی زنان)، نیروهای چپ را وادار به اتخاذ رویکردی گاه محتاطانه می‌کرد که این امر به‌ویژه در مسأله‌ی زنان و حقوق آن‌ها نمود می‌یافت. در واقع، هم‌پیمانی با پوپولیسم اسلام‌گرا در انقلاب ۵۷ آن را به بزرگ‌ترین مانع پیش روی زنان در مبارزه تبدیل ساخت و انقلاب ۵۷ را به بزرگ‌ترین شکست جنبش زنان ایران بدل کرد. این در حالی بود که از مشروطه به این‌سو روشنفکران و سازمان‌های سیاسی چپ درباره‌ی حقوق زنان ازجمله حق رأی زنان و دسترسی برابر به آموزش و کار خارج از خانه اختلاف عمیقی با به‌ویژه روحانیون داشتند و این نیروهای لیبرال و ملی‌گرا بودند که علی‌رغم تجددگرایی، کم‌وبیش هم‌صدا و هم‌موضع با روحانیون حرکت کردند؛ از جمله می‌توان به عقب‌نشینی دولت مصدق درباره‌ی حق رأی زنان و توجیه مواضع روحانیون در این‌باره، سکوت سازمان فمینیستی دولتی نسبت

به عقب‌نشینی مصدق یا حمایت مهدی بازرگان و همفکران او در ابتدای دهه‌ی ۴۰ با روحانیون مخالف حق رأی زنان برسر طرح مجدد مسأله‌ی حق رأی زنان، اشاره کرد.

سرکوب سازمان‌ها و احزاب سیاسی چپ و مستقل توسط پهلوی دوم از یک‌سو و تقویت جبهه‌ی روحانیون که پهلوی آن را تاکتیک پرقدرتی برای مقابله با نفوذ دشمنان مستقل و سکولار خود می‌دانست از سوی دیگر، ظرفیت جامعه را برای سازمان‌یابی نیروهای سکولار و چپ نابود کرد. به طوری‌که تنها نیروی باقی‌مانده و عمدتاً فربه شده توسط دولت، روحانیون بودند که توانستند وظیفه‌ی سازمان‌یابی و رهبری جامعه را در لحظه‌ی انقلابی به عهده بگیرند. در این میان سردرگمی و ابهام نیروهای باقی‌مانده‌ی چپ در میدان درباره‌ی مسأله‌ی زنان و رویکرد نظری دترمینیستی و اکونومیستی آن‌ها باعث شده بود در چنین لحظه‌ی حساسی نتوانند زمانه و دشمنی پوپولیسم اسلام‌گرا علیه جنبش زنان را درک کنند و دست آخر برای مبارزه با امپریالیسم، ائتلافی شکل دهند که به بیان مغیثی «هم‌پیمانی با شیطان» بود: زنان در قبال کنش یا بی‌عملی پوپولیستی نیروهای چپ هزینه‌ی بالایی پرداخت کردند. اگر رضایت چپ پوپولیست نبود تثبیت قدرت حکومت ... [جدید] و حذف همه‌ی نیروهای اپوزیسیون ازجمله زنان چنین آسان صورت نمی‌گرفت. چپ‌ها در جستجوی متحدینی بودند تا با سلطه‌ی امپریالیستی و استثمار طبقاتی مقابله کنند اما آخر با خود شیطان هم‌پیوند شدند (مغیثی، ۱۳۹۸: ۱۴۷).

این ابهام و انفعال نیروهای چپ نسبت به مسأله‌ی زنان در روزهای پساانقلابی، خسارت‌های جبران‌ناپذیری در پی داشت. حزب توده که عملاً با حکومت جدید متحد شده بود و فداییان نیز درباره‌ی مسأله‌ی زنان بسیار ضعیف ظاهر شدند. به‌ویژه در دوران پساانقلاب و موضوع حجاب اجباری، سازمان‌های رادیکال‌تر و مترقی‌تری همچون سازمان فدائیان خلق در عین این‌که برخی از اعضایش به‌طور انفرادی در تظاهرات ظاهر شدند، اما به‌طور رسمی فراخوانی برای تظاهرات صادر نکرد، هرچند که بعد از حمله‌ی ضدانقلاب و مرتجعان به تظاهرات زنان، نشریه‌ی «کار»، ارگان فداییان این حمله را محکوم کرد (مغیثی،۱۳۶۰؛ شهیدیان ۱۹۹۴). حزب بعداً به اشتباه خود اعتراف کرد، اما به طور کلی سیاست‌های خود را تغییر نداد. لازم به ذکر است که فداییان به همان سان که دغدغه‌ی حقوق طبقه‌ی کارگر، دهقانان، زنان عشایر و زنان اقلیت‌های ملی را

داشت، با لایحه‌ی قصاص و رفتار آن با زنان به‌شدت مخالفت کرد. حتی حزب توده که متحد حاکمیت شده بود چشم خود را بر روی ستم رفته بر زنان طبقه کارگر نبست (شهیدیان، ۱۹۹۴).

میراث رویکرد تشکیلات زنان تا دوران پساانقلاب ادامه داشت. در واقع اگر کارنامه‌ی تشکیلات زنان پیش از انقلاب به تغییر بنیادینی نینجامید و مطالباتش آن‌چنان رادیکال نبود، اما دست‌کم پس رفت نبود. اما کارنامه‌ی کلی حزب توده که تشکیلات را نیز دربر می‌گرفت در این دوران عقب‌گردی اساسی حتی نسبت به رویکرد خود بود.

مجله‌ی «جهان زنان» که ارگان رسمی تشکیلات دموکراتیک زنان بود، در سال‌های پس از انقلاب تا هجوم به حزب توده و توقف انتشار این مجله، گفتاری را به‌کار می‌برد که از یک‌سو بازتاب همان ذهنیت معمول دترمینیستی و مردسالار سازمان‌های چپ نسبت به زنان، یعنی برتری مشارکت اقتصادی به‌عنوان کلید رهایی، ضدیت با فردیت زنان و مطالبات زنانه بود. از سوی دیگر از آنجا که حزب رسماً با حکومت مستقر متحد شده بود، این نگاه سنتی چپ را با ذهنیت اسلام‌گرا درآمیخته بود و عملاً حتی گاه به تریبون گفتمان اسلام‌گرا تبدیل شده بود. حالا دیگر آن جلد ساختارشکنانه‌ی مجله‌ی «بیداری ما»، زن جوانی که زنجیرهای قوانین ظالمانه‌ی اجتماع و آداب‌ورسوم کهنه را پاره کرده و بر روی زمین ریخته و با موهای افشان بر روی آن با پرچمی در دست رو به سوی آفتاب ایستاده (که بعدها به جلدی ساده تبدیل شده بود اما با این حال هنوز یک نشریه‌ی سوسیالیستی بود)، جای خود را به طرح‌هایی پی‌درپی در ستایش از رهبر انقلاب و حاکمان اسلام‌گرا مانند بهشتی و رجایی و باهنر در جلد و صفحات اول و آخر مجله داده بود. سرمقاله‌ها با تقدیر و تشکر و اعلام وفاداری به آرمان‌های «انقلاب اسلامی» و ستایش «امام خمینی» آغاز می‌شد و پایان می‌پذیرفت. الگوی زن /مادر کارگر به الگوی مادر/زن مسلمان محجبه‌ی ساده‌زیست و جنسیت‌زدوده تبدیل شده بود. با نگاهی کلی به مجله‌ی «جهان زنان»، شیوه‌ی بازنمایی زنان را می‌توان در چند دسته‌ی کلی تفکیک کرد: مادران و همسران انقلاب ضدامپریالیستی؛ جنسیت‌زدایی شده و علیه آزادی‌های فردی و کنترل میل جنسی با ساده‌زیستی و ریاضت؛ و زن کارگر و زحمتکش.

تعریف زنان به‌عنوان مادران و همسران مبارزان و وطن، تداوم ریتوریک سنتی-اسلامی و تعریف هویت زنان فقط در چارچوب خانواده است که نه فقط مورد پذیرش بخش زیادی از روشنفکران چپ و لیبرال بوده و حتی در میدان مبارزه گسترده شده است، بلکه محور اصلی رویکرد اسلام‌گرایان نیز به زنان و هویت آنان است. به‌طور مثال، سرمقاله‌ی شماره ۱۱ سال دوم به‌تاریخ تیر ۱۳۶۰ با این تیتر آغاز شده است: «زنان و مادران ایران پاسداران انقلابند»، در صفحه‌ی دوم شماره‌ی ۱۰ سال سوم خرداد ۱۳۶۱ تصویری بزرگ از آیت‌الله خمینی آمده و سر مقاله با عنوان «افتخار بر زنان و مادران ایران» این چنین آغاز می‌کند: «آرام و فروتن می‌آیند و می‌روند، با کودکان فشرده در آغوش و با رخساره‌های مملو از مهر و گذشت... آنان بی‌توقع و فداکار در صفوف فشرده ایستاده‌اند... این مادران و و زنان با همه‌ی توان خود می‌دوزند و می‌پزند و پرستاری می‌کنند و در دل همه‌ی سربازان انقلاب شعله‌ی گرم و فروزان مهر به مادر و خانواده را روشن نگاه می‌دارند... [و در بیت شعری که در پایان آمده] می‌خوانیم که چه پرغرور است زن بودن و چه پرافتخار است مادر بودن.» مجله صفحه‌ای ثابت داشته که در هر شماره به زندگی زنان نامدار تاریخ اسلام می‌پرداخت و کلمه‌ی «فداکاری مادران» یکی از پرتکرارترین موضوعاتی است که در مجله به آن پرداخته می‌شد. همچنین بخش زیادی از مطالب مجله به چاپ دستور پخت غذا، شیوه‌های درست تربیت کودک، الگوهای خیاطی برای لباس زنانه و کودکانه، اختصاص دارد.

جنسیت‌زدایی و تقبیح آزادی‌های فردی و کنترل میل جنسی با ساده‌زیستی و ریاضت خود را در تصاویر زنان با حجاب اسلامی و ساده‌زیست، الگوهای خیاطی لباس که عموماً پوشیده هستند و لحن نقادانه علیه فمینیسم به‌عنوان «فمینیسم بورژوایی» نشان می‌دهد. برای مثال مقاله‌ای در شماره ۸ سال دوم فروردین ۱۳۶۰ با عنوان «با واژه‌ها آشنا شویم» به بررسی واژه‌ی «فمینیسم» پرداخته و آن را زن‌گرایی و «نهضت بورژوایی زنان» نام نهاده و با نقل‌قول‌هایی از آگوست ببل و کلارا زتکین تحلیل خود را ارائه کرده است، نقد مقاله در اصل معطوف به فمینیست‌های لیبرال و ناکافی بودن دگرگونی‌های مورد خواست آنان در واژگونی ساختار سلطه و ستم است؛ اما در ادامه نویسنده‌ی مقاله به نقد آزادی جنسی و فردی می‌پردازد و آن را یکی از مظاهر سرمایه‌داری می‌داند که نسبتی با رهایی زنان ندارد (ص. ۴۱).

یکی از علل رویکرد منفعلانه‌ی چپ نسبت به مسأله‌ی زنان به‌ویژه در مورد تمایلات جنسی و آزادی‌های فردی زنان برای تعریف هویت خود را می‌توان در تلفیق رویکرد سنت و شریعت و بازتاب آن در ذهنیت چپ دید. آبراهامیان در کتاب «ایران بین دو انقلاب» به‌تفصیل به پایگاه طبقاتی فعالان چپ ایرانی پرداخته است. واقعیت این بود که بخش زیادی از جمعیت اپوزیسیون چپ افرادی پرورش یافته در خانواده‌های خرده‌بورژوزای سنتی شهری یا طبقه‌ی متوسط بودند که اخلاقیات مذهبی در آن‌ها شدیداً پررنگ بود. ازاین‌رو نگاهی که به زن و زنانگی داشتند شدیداً متاثر از فرهنگ مذهبی/ایرانی بود که در آن پرورش یافته بودند و ناخودآگاهِ آن‌ها را شکل داده بودند. در این فرهنگ زنان اساساً مادر و همسر هستند، اسطوره‌ی زنانگی در این فرهنگ زنان صدر اسلام هستند که با کلیدواژه‌هایی همچون فداکاری، نجابت، متانت، سادگی، حجب و حیا تعریف می‌شوند. احتمالاً برجسته‌ترین کنش چپ‌گرایان به تأسی از این فرهنگ را می‌توان در عدم حمایت بسیاری از مردان سوسیالیست از مبارزه‌ی زنان علیه حجاب اجباری در سال‌های پسا انقلاب و تثبیت قوانین تبعیض‌آمیز علیه زنان دید.

به اعتقاد شهیدیان (۱۹۹۴) از آنجایی که زنان در این فرهنگ به گونه‌ای اجتماعی شده بودند که از نظر جنسی منفعل باشند و تمایلات خود را انکار کنند؛ دقیقاً نقطه‌ی مقابل نقد فمنیستی، چپ‌های ایران انتقاد و موضع خود را در حمایت از زنان بر انکار جنسیت زنانه بنا نهادند. در دهه‌ی آخر حکومت پهلوی که شکل برجسته‌ی فعالیت سیاسی مبارزه‌ی مسلحانه بود که مستلزم نظم و انضباط نظامی و ملاحظات خاص خود بود، این شرایط احساساتی را در میان انقلابیان حاکم کرد که به قول هابسبام: «آزادی‌خواهی شخصی مزاحم تلقی می‌شد.» این در واقع مسأله‌ی اکثر جنبش‌های چریکی بوده است. برای مثال در جنبش مقاومت ملی اوگانادا به‌منظور حفظ انضباط و پاسخ‌گویی به کمبود منابع برای کنترل بارداری و پیشگیری از بیماری‌های مقاربتی اردوگاه‌های جداگانه‌ای برای هر دو جنسیت ایجاد شد (شهیدیان، ۱۹۹۴). تأکید بر ساده‌زیستی و دوری از تجمل و آرایش و ظاهر و آن شکل از زنانگی که برتابیده نمی‌شد و در گفتار و کردار تشکیلات هویدا بود.

این روند منجر به جنسی‌زدایی (de-sexing) از زنان شد. این در حالی است که به بیان شهیدیان زینت‌کاری موضوعی جدید برای ایرانیان نبود، اما به دو دلیل منفور بود، یکی این‌که وارداتی بود و بیانگر مد خارجی و امپریالیستی، دیگری اینکه بیانگر مطالبه‌ی افزایش سهم زنان از جهان عمومی بود. زن جهان عمومی بیانگر کنترل سرمایه‌داری پاتریمونیال بر زندگی زنان بود. ازاین‌رو، چنین بازآرایی هنجارهای جنسی و جنسیتی نه فقط منافع مردان ایرانی را به خطر انداخته بود، حتی آن‌ها که تمایلات چپ داشتند، بلکه پازلی را ایجاد کرده بود که چپ‌ها پاسخی به آن نداشتند. تأکید بر ساده‌زیستی و لباس‌های ساده و بدون آرایه‌ی گشاد و یکنواخت در حقیقت تأکید بر زن انقلابی جنسی‌زدوده، بدیلی بود علیه استثمار جنسی زنان در دوران پهلوی (شهیدیان، ۱۹۹۴).

شگفت این‌که در شماره‌ی ۷ مجله، سال سوم، اسفند ۱۳۶۰ عنوان مقاله‌ی هشتم مارس چنین است: «هشتم مارس، روز تشدید مبارزه با امپریالیسم امریکا، روز تلاش برای پیشبرد انقلاب، روز کوشش برای تثبیت و تحکیم دستاوردهای انقلاب شکوهمند» اگرچه در متن تا حدودی فقط به مصایب زنان کارگر و استثمار و تبعیض در محل کار و عدم مشارکت اقتصادی زن‌ها پرداخته است اما در کم‌ترین سطح و با لحنی بسیار آرام‌تر مردسالاری و پدرسالاری به نقد کشیده می‌شود.

انگاره‌ی زن کارگر و زحمتکش ذهنیت غالب بر تشکیلات از ابتدای دوران تأسیس تا دوران پساانقلاب بود که نشانه‌ی وابستگی شدید و پیروی کامل تشکیلات از حزب توده بود. همین خوانش ساده از ستم علیه زنان در سرمایه‌داری یکی از علت‌های ناکامی تشکیلات در دوران پیش از انقلاب بود. «جهان زنان» مقالات متعددی درباره‌ی ستم و سختی که بر زنان زحمتکش شهری و روستایی و عشایر، کارگران کارخانه و کارگاه‌ها، دستفروشان، کارگران کوره‌پزخانه‌ها و... منتشر می‌کرد. تصاویر پشت و روی جلد بسیاری از شماره‌ها همسو با آن‌ها بود و فقط مشارکت در زندگی اقتصادی کلید رهایی زنان از سلطه‌ی خانواده و مشارکت برابر برای رهایی از استثمار و امپریالیسم تعریف شده بود. واقعیت این بود که محور تحلیل همه‌ی نیروهای چپ ایران از نابرابری جنسیتی فقط طبقه بود و ازاین‌رو جامعه‌ی طبقاتی تنها مسئول سرکوب زنان قلمداد می‌شد. اگرچه سرکوب بر روی زنان طبقات مختلف تأثیرات متفاوتی برجای می‌گذاشت.

بی‌شک استثمار زنان طبقه‌ی کارگر قابل مقایسه نبود با ستم و بی‌عدالتی که بر زنان بورژوا و خرده‌بورژوا می‌رفت. آن‌ها به همان سان که در محل کار استثمار می‌شدند در خانواده مورد ستم بودند اما چپ برای حل مشکل دوم راهکاری نداشت جز محول کردن آن به مشارکت اقتصادی زن و دگرگونی ساختار طبقاتی.

چپ بر این باور بود که با افزایش تأثیرات امپریالیسم در ایران، این روند تشدید خواهد شد و زنانی که جذب بازار کار شده بودند، تأمین‌کننده‌ی نیروی کار ارزان سرمایه‌داری می‌شدند، چرا که دستمزد کم‌تری از همتایان مرد خود دریافت می‌کردند. بنابراین ورود زنان به بازار کار درآمد خانواده را افزایش نمی‌دهد و تنها منافع سرمایه‌داری را افزایش می‌دهد. ورود به بازار کار می‌بایست همراه با دگرگونی ساختارهای طبقاتی باشد. علاوه بر این، شووینیسم مردانه در فرهنگ مسلط جامعه که «سرمایه‌داری وابسته» و فرهنگ امپرالیستی خوانده می‌شد در ایده‌های سنتی و ضدغربی فئودالی که با ذهنیت مذهبی همراه بود، تجلی یافت. در نتیجه، چپ را به این نتیجه رساند که مشکلات فرهنگی همچون سلطه‌ی جنسیتی با اصلاح نظم اقتصادی به‌تدریج حل خواهد شد (شهیدیان، ۱۹۹۴).

برای این نسخه از تحلیل چپ، فرهنگ بخشی از روبنا و به‌تمامی تحت تأثیر تولید اقتصادی است که خود آن بیانگر نظم اجتماعی اقتصادی مسلط است. ازاین‌رو با توسعه‌ی شیوه‌ی تولید و تغییر آن فرهنگ نیز تغییر خواهد کرد. این دترمینیسم و اکونومیسم دقیقاً آن چیزی بود که گرامشی و لوکاچ به آن انتقاد داشتند. به عقیده‌ی گرامشی واقعیت اجتماعی محصول ذهنیت تاریخی یک طبقه‌ی خاص است و نباید در دام دوگانگی ساده‌انگارانه‌ی زیربنا و روبنا افتاد. هژمونی صرفاً سلطه نیست بلکه اجماع گروه‌های اجتماعی برسر معنا است و تکامل افکار و اندیشه می‌تواند همزمان شیوه‌ی تولید را نیز تغییر دهد و خود نیز تغییر کند. ازاین‌رو او فقط به تسلط بر ساختار اقتصادی و دگرگونی آن را برای انقلاب کافی نمی‌دانست.

به اعتقاد مغیثی در آن دوران چپ ایرانی خام‌ترین نسخه‌ی نظریه‌ی وابستگی را با تحلیل پوپولیستی رواج می‌داد و همه‌ی مشکلات اجتماعی و اقتصادی و سیاسی را بر گردن امپرپالیسم و وابستگی کشور به سرمایه‌ی خارجی می‌انداخت. ازاین‌رو وقتی چپ

پوپولیست با رژیم بیعت کرد و اولویت انقلابی تعیین شد هر دغدغه‌ی دیگری به‌عنوان انحراف از مبارزه‌ی ضد امپرالیستی قلمداد می‌شد و در نتیجه مطالبات زنان در مقایسه با مبارزه‌ی ضدامپریالیستی مطالباتی ثانوی تلقی می‌شد (مغیثی، ۱۴۰-۱۴۱). شهیدیان (۱۹۹۴) بر این باور است چالشی که اپوزیسیون چپ ایران با آن روبرو بود ایجاد ارتباط بین ایده‌آل خود، فرهنگ پرولتری، و فرهنگ مسلط و نوظهوری بود که در حال پدیدار شدن بود. چنان که حتی بخشی از فرهنگ نوظهور را که می‌توانست در شکل‌گیری ایران آزاد و دموکراتیک نقش‌آفرینی کند رد می‌کرد. اصل پذیرفته شده این بود که مسأله‌ی زن صرفاً بخشی از مسائل عمده‌ی اجتماعی است که بعد از انقلاب سوسیالیستی برطرف خواهد شد و از آن‌جا که ماهیت طبقاتی مسأله‌ی زنان حرف اول و آخر را می‌زد تنها نگرانی برای آن‌ها خواسته‌ها و مطالبات بلافصل زنان طبقه‌ی کارگر بود و دغدغه‌های زنان دیگر اهمیت ثانوی پیدا می‌کرد و از اولویت کم‌تری برخوردار بود (مغیثی، ۱۲۹، شهیدیان ۱۹۹۴).

سخن پایانی

تا پیش از ۱۳۶۲ و دستگیری رهبران و اعضای حزب توده ایران، مطالبی که در مجله‌ی «جهان زنان» منتشر می‌شد و بیانگر مواضع تشکیلات دموکراتیک زنان بود، سیاست‌های حکومت اسلامی را تصدیق می‌کرد و معتقد بود که انقلاب نقش زنان را نه فقط در جامعه تغییر داده بلکه آن را ارتقا نیز داده و حافظ منافع زنان است. در عین حال اگر به کاستی‌هایی اشاره می‌کرد بر این باور بود که نه ذاتی حکومت موجود و نگرش اسلام‌گرایان به زنان و جایگاه‌شان بلکه ناشی از موانعی است که دشمنان انقلاب ضد امپریالیستی آن را ایجاد می‌کنند. در حقیقت، تعریف مبهم و ناقص از امپریالیسم فرهنگی خط واضح جدایی میان مخالفان سکولار شاه و مخالفان مذهبی او را از بین برد، با ذکر این نکته اپوزیسیون چپ هرگز رویکرد ضدامپریالیستی را که علی شریعتی مروج آن بود اتخاذ نکرد، اما شباهت بین این دو گفتمان ضدامپریالیستی آن‌ها را در مقابل اپوزیسیون اسلام‌گرا خلع‌سلاح کرد در نتیجه مبارزان چپ این دوره کاملاً متفاوت با نسل گذشته‌ی چپ بود که نسبت به ارتجاع داخلی هشیار بودند و هشدار می‌دادند (شهیدیان، ۱۹۹۴)، آن‌ها فراموش کرده بودند که فرهنگ ضدامپریالیستی با

بیگانه‌هراسی روحانیون و «ضد-غیر-اسلامیسم» یکی نیست چنان‌که حتی مدتی بعد از سرکوب و نابودی گروه‌های مارکسیست برخی از گروه‌های چپ همچنان حاکمیت را ضد امپریالیست می‌دانستند (مغیثی،۱۳۹۸: ۱۴۳). برای بیشتر نیروهای چپ در صحنه، مبارزه‌ی زنان سیاسی محسوب نمی‌شد و شرایط نابرابر و ستم مردسالاری نیز با تغییر ساختار طبقاتی جامعه خودبه‌خود برچیده خواهد شد. آن سازمان‌های سیاسی چپ‌گرا نیز که با نیروهای لیبرال و روحانیون علیه نفوذ نیروهای امپریالیست ائتلاف کرده بودند برای حفظ این ائتلاف و تقویت جبهه‌ی ضد امپریالیستی مطالباتی همچون قوانین ازدواج، تأکید بر هویت زنانه، آزادی‌های فردی و جنسی را فرعی و بورژوایی تعریف می‌کردند و موضع محتاطانه‌ای نسبت به آن داشتند. نکته این‌جاست که برخورد محتاطانه یا استراتژی سازشکارانه‌ی روشنفکران و سازمان‌های چپ‌گرا را نمی‌توان صرفاً بخشی از استراتژی سیاسی آن‌ها تلقی کرد، باورهای جنسیتی و جهان‌بینی مردسالار و مردمحور حاکم بر مردان و زنان تأثیر به‌سزایی در این روند داشت. به عبارت دیگر دیدگاه روشنفکران ایران، جز اقلیتی معدود، اعم از روشنفکران و فعالان سیاسی و غیرسیاسی، مذهبی و سکولار، درباره‌ی رفتارهای اخلاقی زنان، تعریف زن شایسته و نقش‌های جنسیتی تفاوت زیادی با مخالفان‌شان نداشت (مغیثی، ۱۳۹۸: ۸۷). شوربختانه این‌که تشکیلاتی که در سال‌های دهه ۲۰ و ۳۰ به نسبت دوران خود مترقی بود و مدعی حمایت از حقوق زنان و رویکردی سکولار داشت و می‌بایست با گذر زمان و تا دوران انقلاب رادیکال‌تر شود، نه فقط تغییر چندانی نکرد و حتی به عقب برگشت و به ائتلاف با نیرویی ارتجاعی رو آورد، نیرویی که در تمام حیات خود نه فقط فعالانه مانع مبارزات برای اصلاحات اجتماعی و حقوقی برای بهبود وضعیت زنان بود بلکه به‌طور ذاتی زن را موجودی پست‌تر و ناقص‌الخلقه و در مرتبه‌ی بعد از مرد قرار می‌دهد و حتی از زنان چهره‌ای شیطانی و مکار به تصویر می‌کشد. شاید این گفته‌ی سعید امیر ارجمند که «حمایت زنان از جنبش انقلاب اسلامی خودکشی بود» (امیر ارجمند، ۱۹۸۹) وصف‌الحال موقعیت سازمان‌های حزب توده و تشکیلات زنان نیز باشد.

منابع

آفاری، ژانت، گذار از میان صخره و گرداب، مجله‌ی ایران‌نامه، سال پانزدهم، تابستان ۱۳۷۶، صص. ۳۶۵-۳۸۹

العلی، نادیه، ۲۰۲۲، دگرگونی‌های سیاسی، اعتراضات، ضد انقلاب‌ها و سیاست بدن در خاورمیانه، ترجمه آسو جواهری، نقد اقتصاد سیاسی

انگلس، فردریک، ۱۳۵۷، منشا خانواده، مالکیت خصوصی و دولت، ترجمه مسعود احمد زاده، چاپ دوم

توحیدی، نیره، فراتر از فمینیسم اسلامی، ترجمه‌ی آزاده دواچی، مدرسه‌ی فمینیستی، ۱۴ دی ۱۳۹۱

ساناساریان، الیز، ۱۳۸۴، جنبش حقوق زنان در ایران، الیز ساناساریان، ترجمه نوشین احمدی خراسانی، نشر اختران، چاپ اول

فیروز، مریم ۱۳۶۰، تاریخچه تشکیلات دمکراتیک زنان ایران، جهان کتاب، چاپ اول

مصاحبه با مهرانگیز دولتشاهی، «جامعه، دولت، و جنبش زنان ایران ۱۳۲۰-۱۳۵۷»، جلد اول، بنیاد مطالعات ایران
https://fis-iran.org/fa/resources/development-series/women1)

مغیثی، هایده، ۱۳۹۸، زنان و انقلاب ۱۳۵۷، تجربه اتحاد ملی زنان، نشر زاگرس، چاپ اول

ناهید، عبدالحسین، ۱۳۶۰، زنان ایران در جنبش مشروطه، نشر احیا

نیمه دیگر، ویژه زن در دوره قاجار و انقلاب مشروطه، زمستان ۱۳۷۱، شماره ۱۷

مجله جهان زنان، دوره جدید، سال‌های ۱۳۶۰-۱۳۶۲

Arjomand, S. A. (1988). The turban for the crown: the Islamic revolution in Iran. New York, Oxford University Press.

Haug, F, 2015, *Marxism and feminism, in Marxism and feminism, edited by Mojab, Sh, Zed book London.*

Kollontai, A. *Selected Articles and Speeches,* Progress Publishers, 1984

Shahidian, H. 1994. The Iranian Left and the Women's Question in the Revolution of 1978-79

Vogel, L, 2016, Marxism and the Oppression of Women Toward a Unitary Theory; new introduction by Susan Ferguson and David McNally y Rutgers University Press

نقد اقتصاد سیاسی

دور از چشم تاریخ؟

کارگران زن در ایران مدرن

والنتین مقدم

ترجمه‌ی آنیشا اسدالهی

عکس از آنتوان سوریوگین، اواخر دوران قاجار

مقدمه

یک نسل پیش، تاریخ‌شناس فمینیست بریتانیایی، شیلا روباتام[1] (۱۹۷۴) این پرسش را به میان آورد که چرا زنان «از چشم تاریخ پنهان مانده‌اند» ــ و یاری کرد تا رشته‌ی تاریخ زنان بنا نهاده شود. سال پس از آن، گایاتری اسپیواک (۱۹۸۸) پرسید: «آیا فرودستان قادرند سخن بگویند؟» و بُعد تازه‌ای به رشته‌ی مطالعات فرودستان افزود. در تمام مدت، مارکسیست‌ها به جستجوی رابطه‌ی میان تقسیم جنسی کار و شیوه‌ی تولید برخاستند، هرچند تفسیر قانع‌کننده‌ی انگلس حول دولت، خانواده، و بازتولید (و شکست تاریخی-جهانی جنسِ زن) بعدها با تحلیل‌های معطوف به سرمایه و طبقه (کارگر مرد) تحت شعاع قرار گرفت. این پرسش‌ها را به میان آورده‌ام تا چارچوب مقاله‌ام را مشخص کنم که تاریخ و تاریخ‌نگاری زنان طبقه‌ی کارگر در ایران را مورد بررسی قرار می‌دهد.

رشته‌ی مطالعات تاریخی ایران در حال گسترش است اما بخشی از آن گرفتار کمبود مطالعات پیرامون زنان طبقه‌ی کارگر، قحطیِ داده درباره‌ی کارگران زن و غیاب صدای زنان کارگر در بیشتر مطالعات اجتماعی، اقتصادی، و تاریخ سیاسی به زبان انگلیسی است (ازجمله آثار لمبتون، عیسوی، باریر، کدی، آبراهامیان، لاجوردی، بیات[2]). زنان فرودست (چنان که از زنان نخبه متمایز می‌شوند) به‌سختی سخن می‌گویند و حقیقتاً از چشمان تاریخ پنهان مانده‌اند. و همچنان با نگاهی به قوم‌نگاری‌ها و منابع موجود در آثاری جسته و گریخته می‌دانیم که زنان طبقات مردم[3] همواره درگیر قلمروهای تولید و بازتولید، در حوزه‌های اساسی چون تولید فرش، تولید غذا، خدمات شخصی و تمام اقسام کار خانگی بوده‌اند.

نخستین سرشماری ملی جمعیت در خانوار ایران در سال ۱۹۵۶ (۱۳۳۵) صورت گرفت؛ داده‌ها و اطلاعات دوران پیش از آن ناکافی یا پراکنده است و به سختی به دست می‌آید. شاید بایگانی موجود در ایران بر تاریخ کارگران زن پرتو بیندازد، اما من از هیچ

---

1 Sheila Rowbotham

2 Lambton, Issawi, Bharier, Keddie, Abrahamian, Ladjevardi, Baya

3 Popular classes

تحقیق بایگانی‌شده‌ای اطلاعی ندارم. این مسئله با پیشرفت‌های صورت گرفته در زمینه‌ی تاریخ اجتماعی خاورمیانه منافات دارد (به‌عنوان نمونه کواترت درباره‌ی آناتولی عثمانی، مری‌وثر درباره‌ی سوریه، کلنسی اسمیت درباره‌ی آفریقای شمالیِ استعماری، تاکر، کونو و دیگران درباره‌ی مصر)، به‌ویژه با تحقیقات حول امپراتوری عثمانی که به‌سرعت در حال گسترش است. پژوهش‌های اخیر پیرامون زنان در دوره‌ی صفویه (به‌عنوان مثال اُلگا داویدسون و کاترین بابائیان در کتاب «زنان در جهان اسلامی قرون وسطی») نشان می‌دهد که زنان ایرانی متعلق به طبقه‌ی نخبگان در فعالیت‌های سیاسی مشارکت داشتند. هم‌زمان زرین‌باف‌ـشهر (۱۹۹۵) به توضیح درباره‌ی کمک‌های *وقفی* زنان نخبه‌ی صفویه در شهر مقدس اردبیل پرداخته است. اما همچنان این موضوع در رابطه با زنان فرودست و غیرنخبه تا حد زیادی بر ما پوشیده است.

این پژوهش با آگاهی از دورنمای ساختارگرایانه، وضعیت و شرایط مادی زنان را با شیوه‌ی تولید و دولت، و با بازتولید پدرسالاری پیوند می‌زند. برای آن‌که تمرکز بر زنان فرودست حفظ شود، عمدتاً به زندگی کارگران کارخانه‌ها، کارگران در کارگاه‌های خانگی، کارگران خانگی، کارگران جنسی و زنان روستایی اشاره می‌شود. پرسش‌هایی درباره‌ی دشواری‌های روش‌شناسانه و آشفتگی‌هایی مطرح می‌شود که مطالعه‌ی نیروی کار زنان با خود در پی دارد. در سرتاسر این نوشته از آثار فمینیستی ایرانی بهره گرفته‌ام که به کشف کارگران زن از اعماق تاریخ دست زده‌اند. (به‌عنوان نمونه آفاری، افشار، باوئر، فریدل، مقدم، نجم‌آبادی، پایدار، پویا). این آثار نوپدید به زنان طبقه‌ی کارگر صدای سخن گفتن می‌دهد و به درک ژرف‌تر تاریخ اقتصادی و اجتماعی قرن بیستم ایران یاری می‌رساند.

مرور نظری و تاریخی: رشد سرمایه‌داری و کار زنان

عنصر تعیین‌کننده در تاریخ، بنابر مفهوم ماتریالیستی، در وهله‌ی نهایی تولید و بازتولید بلافصل زندگی است. اما همین عنصر خود ماهیتی دوگانه دارد: از یک سو، *تولید وسایل امرار معاش* ــ غذا، پوشاک، پناهگاه،

و وسایل ضروری برای این منظور؛ و از سوی دیگر تولید خود انسان‌ها، تکثیر این گونه [انسان] (انگلس، ۲۶- ۱۹۷۲:۲۵).

انگلس در مقدمه‌ی ویراست ۱۸۸۴ اثر کلاسیک خود *منشأ خانواده، مالکیت خصوصی، و دولت* استدلال کرد که نخستین تقسیم کار، تقسیم کار مبتنی بر جنس بود. با برآمدن مالکیت خصوصی و دولت، تبار مادرانه و اقامت مادرزادی[۴] جای خود را به خانواده‌ی پدرسالارانه سپرد. در پی هزاران سال، تقسیم کار مبتنی بر جنس، به‌رغم برخی گوناگونی‌ها، پیوستگی چشم‌گیری را نشان داده است.

با اعمال تغییراتی در روایتِ تاریخیِ کلی که انگلس بر پایه‌ی اثر انسان‌شناس هِنری مورگان ارائه می‌دهد، مارکسیست‌ـفمینست‌ها متوجه اهمیت تولید مادی و بازتولید زیست‌شناختی شده‌اند، پیوند آن را با موقعیت اجتماعی و نقش‌های اقتصادی زنان نظریه‌پردازی کرده‌اند، رابطه‌ی میان فرهنگ و جنس (شامل بازتولید فرهنگی و کنترل اجتماعی زنان و سکسوالیته‌ی آنان) را تجزیه و تحلیل کرده‌اند. نقش‌های اقتصادی زنان در پاسخ به شیوه‌های تولید در درون صورت‌بندی اجتماعی تودرتو در تمام دوره‌های تاریخی، رابطه‌ی دیالکتیکی (و متقابل) میان مناسبات جنسیتی و ساختار طبقه، تنظیمات معطوف به طبقه/جنسیت و شیوه‌های تولید، و تأثیرات شکل‌گیری دولت و سیاست‌های دولتی بر موقعیت زنان، همگی به همان میزان حائز اهمیت اند. بینش‌های نشأت گرفته از نظریه‌ی سیستم‌های جهانی همچنین نشان می‌دهند که چگونه سیستم جهانی مناسبات، نهادها و فرآیندهای درون جوامع متعلق به مرکز، پیرامون، و نیمه‌پیرامون را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در ایران نیز، نقش‌های اقتصادی زنان و موقعیت‌های اجتماعی آنان ــ یا انقیاد و عاملیت (سوژگی) آنان ــ از سوی نظم جهانی، شیوه‌ی تولید، دولت، و موقعیت طبقاتی آنان شکل گرفته است. مشخصه‌ی صورت‌بندی اجتماعی ایران مانند بسیاری از کشورهای در حال توسعه‌ی متأخر، ترکیبی از شیوه‌های تولید است که در هم‌زیستی با یکدیگر ــ و گاهی در تضاد با هم ــ قرار گرفته‌اند. آنچه به نظر می‌رسد در طول مناسبات تولیدی پیشاسرمایه‌داری و سرمایه‌داری دستخوش

---

[۴] Matrilocal اشاره به زندگی همراه با خانواده‌ی مادری

تغییر نشده است، همانا ماهیت پدرسالارانه‌ی روابط معطوف به جنسیت و تقسیم کار مبتنی بر جنس است.

چنان که انسان‌شناسان، مورخان و جامعه‌شناسان فمینیست متذکر شده‌اند، اقتصاد پیشاصنعتی بر پایه‌ی خانواده/خانوار سازماندهی شده بود که در پی آن هر عضوی از خانواده/خانوار می‌بایست سهمی در منابع مشترک ادا کند (مثلاً نگاه کنید به رایتر، ۱۹۷۵). سازمان‌های خانگی به امرار معاش خانواده و همچنین در جمع کردن مازاد برای ارباب یا پادشاه یاری می‌رساندند. خانواده‌ها (یا خانوارها) نه‌تنها واحدهای اساسی اجتماعی جامعه‌ی پیشاصنعتی به شمار می‌رفتند، بلکه همچنین پدرسالارانه نیز بودند.

چنان‌که وبر اذعان می‌کند پدرسالاری یا پدرشاهی[5] نظام قدرت مشترک در جوامع سنتی بود، «جایی که در درون یک گروه که اغلب هم برمبنای اقتصادی و هم برمبنای خویشاوندی سازماندهی می‌شود، یعنی در مقام یک خانوار، قدرت از سوی افراد ویژه‌ای اعمال می‌شود که با قوانین مشخص وراثت برگزیده شده‌اند» (وبر، ۱۹۶۴:۳۴۶). همان‌طور که برادلی (۱۹۹۶:۱۲۵) اشاره می‌کند، نزد وبر پدرسالاری ارتباط تنگاتنگی با نظام فئودالی داشت که یک ارباب و رعایای (مرد)اش را در یک رابطه‌ی قدرت با یکدیگر پیوند می‌زد؛ برای فمینیست‌ها، پدرسالاری اکنون به معنای قدرت مردانه در درون خانواده/خانوار و در درون جامعه/فرهنگِ وسیع‌تر است. فمینیست‌ها با یاری گرفتن از نظریه‌ی مارکس درباره‌ی گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری (مارکس و انگلس ۱۹۹۸/۱۸۸۴) و پژوهش‌های وبر پیرامون جامعه‌ی سنتی و مدرن، دلالت‌های چنین فرآیندهای تاریخی و ساختارهای اجتماعی را بر کار زنان، جایگاه قانونی زنان و عاملیت زنان بررسی کرده‌اند. به‌طور مشخص، فمینیست‌ها تأثیر صنعتی‌سازی را بر مناسبات جنسیتی، موقعیت‌های اجتماعی زنان، و «مسئله‌ی زن» مورد مطالعه قرار داده‌اند (برادلی، ۱۹۹۵:۱۲۵).

---

5 partiachalism

زنان در سرتاسر تاریخ و در تمام انواع نظام‌های تولیدی کار کرده‌اند. و با وجود این، در دوره‌های مشخص تاریخی، ایدئولوژی تعلق خانگی[۶] ظهور کرده است که زنان را به نقش‌های خانوادگی گره می‌زند و کارهای مولد را منحصراً مردانه تعریف می‌کند. من این مسئله را در حکم «قرارداد جنسیتی پدرسالارانه» تعریف کرده‌ام (مقدم، ۱۹۹۵). در ایران و دیگر سرزمین‌های خاورمیانه، اغلب این موضوع مطرح می‌شود که تأکید بر نقش‌های مادرانه و خانگی زنان از الزامات اسلامی و فرهنگ اسلامی منتج می‌شود. با این حال تجزیه و تحلیل تاریخی نشان می‌دهد که این تقسیم کار را به‌دشواری بتوان به اسلام محدود کرد. بلکه در واقع یک مشخصه مشترک بین فرهنگی در مناسبات جنسیتی است.

به‌عنوان نمونه، مورخان انگلیسی به ظهور ایدئولوژی تعلق خانگی با گسترش سرمایه‌داری در انگلستان اشاره کرده‌اند. برادلی توضیح می‌دهد که در دوره‌ی ویکتوریایی، زنان اساساً معصوم تلقی می‌شدند، که البته، اگر برای کار بیرون بروند به‌راحتی گمراه می‌شوند و در معرض خطر فساد اخلاقی و اغوای جنسی قرار می‌گیرند. این باور وجود داشت که زنان می‌بایست خود را وقف وظایف خانگی کنند: مراقبت از همسران پس از بازگشت از کار، بزرگ کردن کودکان و ایجاد یک الگوی اخلاقی برای آنان، و تبدیل کردن خانه به یک محیط پر از آسایش خواه از طریق کار خود و خواه از طریق مدیریت خدمتکاران خانه (برادرلی، ۱۹۹۶:۱۴۰). برادلی به این موضوع اشاره می‌کند که ایدئولوژی تعلق خانگی به‌تدریج به طبقه‌ی کارگر رخنه کرد و در دهه‌ی ۱۸۳۰ برخی از اتحادیه‌های صنفی علیه استخدام زنان در کارخانه کارزارهایی به‌راه انداختند. قوانین متعددی در پارلمان تصویب شد که زنان را از کار در زیرِ زمین منع می‌کرد یا محدودیت‌هایی برای ساعات کاری زنان و کودکان ایجاد می‌کرد. «این قوانین شاید از زنان در برابر برخی از بدترین جنبه‌های استثمار بی‌حساب‌وکتاب محافظت می‌کرد، اما همچنین این باور را تقویت می‌کرد که زنان از برخی جهات در مقام کارگر با مردان متفاوت هستند (برادلی، ۱۹۹۶:۱۴). در طول این دوره، تعداد کثیری از زنان طبقه‌ی کارگر اندک‌درآمدی کسب کردند، آن هم اغلب از طریق خیاطی کردن یا

---

6 domesticity

شست‌وشو در خانه؛ با کار فصلی خارج از خانه؛ یا با به خدمت درآوردن دخترانشان به‌عنوان خدمتکار. مابقی زنان کارگر منبع نیروی کار ارزان برای بخش‌های صنعتی به‌حساب می‌آمدند، به‌ویژه در کارخانه‌های نساجی یا تولید پوشاک. زنان بدون شغل اغلب گرفتار تهی‌دستی می‌شدند، و برخی وادار به تن‌فروشی.

چنان که خواهیم دید، مشابهت‌های چشم‌گیری میان آنچه پیش‌تر سخن از آن رفت و تاریخ اجتماعی زنان در ایران طی دوران مشخصی از توسعه‌ی سرمایه‌داری به چشم می‌خورد: اواخر دوران قاجار، دوران مدرنیزاسیون اولیه تحت رضاشاه، صنعتی‌سازی سریع در [دوران] محمدرضا پهلوی، و دوران جمهوری اسلامی. این شباهت‌ها مرکزیت اقتصاد سیاسی را در رابطه با مناسبات جنسیتی به‌طور کلی، و سوژگی و انقیاد طبقه‌ی کارگر و زنان غیر نخبه به‌طور مشخص تأیید می‌کند.

توسعه‌ی سرمایه‌داری و کار زنان در ایران دوران قاجار

در اواخر دوران قاجار، ایران گذار آهسته‌ای را از یک جامعه و اقتصاد پیشاصنعتی، سنتی و عمدتاً فئودالی به جامعه‌ای انجام داد که در آن مناسبات سرمایه‌دارانه در امتداد پدید آمدن کارخانه‌های مدرن سربرآورد. در کتاب «تاریخ اقتصادی ایران» (عیسوی، ۱۹۷۱)، عیسوی انواع کارخانه‌های تأسیس شده در این دوران را مستند می‌کند، از جمله بسیاری که ورشکست شدند (به‌عنوان نمونه عیسوی، ۱۹۷۱: ۴۷ و بخش ۶). روایت‌های تاریخ اقتصادی ایران نشان می‌دهد که زنان ایران نقش اقتصادی مهمی در اواخر دوران قاجار ایفا می‌کردند، به‌گونه‌ای که به خانواده/خانوار، صاحبان کسب‌وکارها و دولت سود می‌رساندند. در مناطق روستایی، آنان عمدتاً کارگران بی‌مزد بودند، با آن‌که برنج، کره، میوه‌های خشک و چای تولید می‌کردند و نقش مهمی در تولید گندم، جو، تنباکو، پنبه، چرم، پوست، ابریشم خام و پرداخته، مواد مخدر، رنگ، و پشم داشتند (دلریش ۱۹۹۶/۱۳۷۵؛ پویا، ۱۹۹۹).

اولین کارخانه‌ی مدرن نساجی از نوع اروپایی در دهه‌ی ۱۸۵۰ تأسیس شد (فلور، ۱۹۸۴:۳۰) اما بخش نساجی کماکان به شکل تولید خانگی و فعالیت‌هایی در مقیاس محدود باقی ماند. چرخ ریسندگیِ پشم و نخ در خانه و در کارخانه‌های تازه‌تأسیس

به‌طور گسترده‌ای شغل زنان طبقه‌ی کارگر بود. زنان در گیلان، مازندران، کاشان، یزد و اصفهان اساساً در تولید نخ و ابریشم برای مصرف خانگی و بازار شرکت داشتند (سیف، ۲۰۰۱). پیش از اکتشاف و تولید نفت در سال ۱۴-۱۹۱۱ صادرات عمده‌ی ایران محصولات کشاورزی و صنایع دستی بود، و بنابراین محصولات زنان در بازارهای داخلی و بین‌المللی به فروش می‌رسید. تاریخ اقتصادی عیسوی تجارت صادراتی ایران را مستندسازی می‌کند که نصف یا بیش از نصف آن را محصولات گیاهی خام (از جمله پیله‌ی کرم ابریشم، پوست، پشم) تشکیل می‌دهد، و یک‌چهارم یا کمتر را محصولات حیوانی خام (از جمله فرش‌ها، دیگر پارچه‌های ابریشمی، نخ، پشم و چرم) (عیسوی ۱۹۷۱:۱۳۶). در نتیجه کار زنان به‌شکل چشم‌گیری به تجارت صادرات ایران بهره می‌رساند. با وجود این، مریم پویا با نگاهی به پژوهش سیف درباره‌ی اقتصاد ایران در قرن نوزدهم (۱۹۹۹:۳۰)، می‌نویسد که کارگران در چنین بخش‌هایی، عمدتاً شامل زنان و کودکان، زیر دستمزد امرار معاش دریافت می‌کردند و هیچ نظارتی نه بر مواد خام داشتند و نه بر محصول نهایی.

به اواخر قرن نوزدهم که می‌رسیم، فرش‌بافی به صنعت مهم تولید کارگاهی تبدیل شده بود که نیروی شهری عظیمی را به‌خدمت می‌گرفت. اما رایج‌ترین شکل سازماندهی به شکل تولید خانگی در مقیاس کوچک باقی ماند که در آن زنان نیروی کار اصلی بودند. با استناد به آواریانف، عبدالله‌یف می‌نویسد فرش‌بافی در اواخر قرن نوزدهم در آذربایجان منحصراً توسط زنان در خانه انجام می‌شد (عیسوی ۱۹۷۱:۲۹۷). با اشاره به فرش‌های صادراتی از تبریز به بازارهای اروپا، آمده است که «حجم عمده‌ی صنعت فرش در خانه‌های بافندگی پیش برده می‌شد، و زنان و کودکان کار بافتن را انجام می‌دادند (عیسوی ۱۹۷۱:۳۰۲). زمانی که کارخانه‌های فرش‌بافی شکل گرفتند، پسران جوان برای کار به آنجا فرستاده شدند: «بافندگی توسط پسران حاضر در کارخانه‌ها انجام می‌گرفت» (عیسوی، ۱۹۷۱:۳۰۳). در ۱۹۱۲ کارخانه‌ی فرش‌بافی با ۱۵۰ دستگاه ماشین در دو ساختمان از سوی شرکت شرق تأسیس شد. پشم خام، پس از آماده‌سازی اولیه به زنان در خانه سپرده می‌شود تا آن را با ریسیدن به نخ تبدیل کنند» (به‌نقل از عیسوی ۱۹۷۱:۳۰۳). برای رنگ‌های فرش‌ها و صنایع دستی دیگر، «زنان ایلیاتی در آماده‌سازی ماده‌ی رنگی بر اساس دستورات قدیمی مشارکت می‌کنند؛ آنها از لیموها و

اسید سولفوریک که به‌سختی از سوزاندن سولفور به دست می‌آید برای اسید استفاده می‌کنند؛ برای قلیاها ادرار گاو را به کار می‌بندند» (به‌نقل از عیسوی، ۱۹۷۱:۲۷۱).

دلریش در مطالعه‌ی خود درباره‌ی زنان در دوره‌ی قاجار بر نقش مهم زنان در کار مولد (و در کار غیر مولد که در ادامه بیشتر به آن خواهیم پرداخت)، برای بازار داخلی و همچنین صادرات تأکید می‌کند. بخش بزرگی از برنج ایران توسط زنان درگیلان تولید می‌شد، ضمن آن‌که زنان گیلک کرم ابریشم و پیله‌ی کرم ابریشم نیز پرورش می‌دادند (دلریش، ۱۳۷۵/۴۸:۱۹۹۶) در میان ترکمن‌ها، زنان بیوه برای ازدواج با مردان مجرد خواهان داشتند چراکه در قالی‌بافی و نگهداری حیوانات خبره بودند (همان:۴۴). این زنان و دیگر زنان عشایر نخ، پشم و رنگ برای فرش هم تولید می‌کردند. دلریش از ناظران متأخر نقل‌قول می‌آورد که بحث‌هایی داشته‌اند مثلاً درباره‌ی تولید شال، کلاه، و حتی تفنگ به‌دست زنان کرمان، یا تولید میله‌ی قلاب‌بافی توسط زنان قزوین، و کار زنان اصفهان در تولید پوشاک، اقلام گلدوزی‌شده، پارچه‌ها و طناب؛ همچنین کار طاقت‌فرسای زنان آشوری و ارمنی در زمین‌های کشاورزی؛ و مشارکت زنان همدانی در روبان‌بافی (همان: ۴۴-۴۶). ظاهراً در سال‌های ۰۷-۱۹۰۶ سه‌هزار کارگاه تولید مخمل (مخمل‌بافی) در خانه‌ها وجود داشتند که تقریباً به‌تمامی توسط زنان گردانده می‌شدند. مشابه دیگر جوامع پیشاسرمایه‌داری یا سرمایه‌داریِ نوظهور که اقتصاد خانوار متداول بوده، ارزش یک زن برای ازدواج با مهارتش در صنایع دستی، به‌طور مشخص قالی‌بافی سنجیده می‌شد، و دلریش به این نکته اشاره می‌کند که فرش‌های تولیدشده توسط زنان در تبریز، همدان، و مشهد، برای صادرات از راه استانبول از کیفیت بسیار بالایی برخوردار بودند. اما او همچنین شرایط کاری دشوار و درآمدهای ناچیزی را متذکر می‌شود که زنان فرش‌باف به‌دست می‌آوردند. در روستاها سود حاصل از فروش فرش‌ها اغلب به ارباب تعلق داشت، هم‌زمان که در بسیاری از شهرها زنان وادار می‌شدند فرش‌هایشان را به بازاری‌ها بفروشند (دلریش: ۴۸).

اگر تولید خانگی مستلزم ساعات کاری طولانی و درآمدهای پایین برای زنان بود، استخدام در کارخانه‌ها یا کارگاه‌ها نیز خیلی وضع بهتری نداشت. دلریش می‌نویسد که زنان اغلب دستمزد خود را در آخر سال دریافت می‌کردند، که سبب می‌شد صاحب‌کار

آسان‌تر ساعات کار طولانی‌تر و کار بیشتری از آنان طلب کند. استثمار نیروی کار زن با توجه به غیاب مقرارت دولتی کار دشواری نبود (دلریش، ۴۹)

تاریخ‌نگاران اشاره کرده‌اند که در اواخر قرن نوزدهم، کالاهای ساخته‌شده‌ی غربی جایگزین بسیاری از صنایع دستی ایرانیان شد. اما فرش‌ها یک استثنای برجسته بودند که «به‌خاطر علاقه‌ی غربی‌ها در واقع با تقاضای گسترده‌تری نسبت به گذشته همراه شد» (کدی، نقل شده توسط عیسوی: ۱۹۷۱:۵۶). نوشته‌ی عبدالله‌یف درباره‌ی بورژوازی و طبقه‌ی کارگر در دهه‌ی ۱۹۰۰ نیز نشان می‌دهد که «تنها ساخت فرش، تولید تریاک، و تعداد ناچیزی از دیگر اقلام که سرمایه‌ی خارجی به آنها علاقه‌ای نداشت، با رقابت خطرناکی مواجه نشدند» (به نقل از عیسوی، ۱۹۷۱:۴۹). و بنابه گفته‌های خود عیسوی: «اما تا آن زمان مهم‌ترین صنایع ذی‌نفع از بازارهای گسترده‌ی خارجی فرش‌بافی بود، که مبلغ کلانی از سرمایه‌ی خارجی و داخلی را جذب کرد و تا سال ۱۹۱۴ این کالا به مبلغ یک میلیون پوند صادر می‌شد.

اقتصاد ایران هنوز یک طبقه‌ی کارگر صنعتی مدرن خلق نکرده بود، اما چنان‌که پیش‌تر شاهد بوده‌ایم، بسیاری از کارگران در ایران ابزار تولید از آن خود نداشتند و نیروی کارشان را به صاحبان کسب‌وکار می‌فروختند. ژانت آفاری در پژوهش خود در انقلاب مشروطه (۱۹۹۴) اشاره می‌کند که سوسیال‌دموکرات‌های ایران [اجتماعیون عامیون] شک بودند که در میان کارگران دست به تهییج بزنند، آنها را سازماندهی کنند، برای دستمزدهای بالاتر مبارزه کنند و سرمایه‌داران و مدیران را وادار کنند تا یک نظام مدرن‌تر تولید را اتخاذ کنند. اگرچه، هیچ اثری از سازماندهی کارگران زن وجود نداشت، با آنکه آنان در میان پرولتاریای اولیه، نیمه‌پرولتاریاها، و تولیدکنندگانِ خرده کالایی بودند. همچنین از مشارکت زنان در اصناف متعدد اصفهان که عیسوی تشریح کرده است چیزی نمی‌دانیم (۱۹۷۱:۲۷۹ ۲۸۲-)

شواهدی که در اختیار داریم نشان می‌دهد که در اصفهان و دیگر جاها، زنان تهی‌دست و زنان بیوه به‌عنوان کارگران پشم‌بافی، برای استفاده در فرش‌ها، استخدام می‌شدند. مثلاً منصور معدل در اثرش درباره‌ی شورش تنباکو در دهه‌ی ۱۸۹۰ (۱۹۹۴:۹) از یک مالیات‌چی در اصفهان نقل می‌کند که در گزارشش به شرایط وخیم صنف بافندگان اشاره دارد:

> در گذشته، پارچه‌های کیفیت بالا در اصفهان ساخته می‌شد، چراکه همگان ــ از بالاترین افراد تا فقیرترین آنها ــ محصولات محلی تن می‌کردند. اما در چند سال اخیر، مردم ایران بدن و روح‌شان را به امان خدا رها کرده‌اند تا محصولات رنگ و وارنگ و ارزان اروپایی بخرند. با این عمل، آنان ضررهای بزرگتری از آنچه تصور می‌کردند متحمل شدند: بافندگان محلی در تلاش برای تقلید از پارچه‌های وارداتی از کیفیت خود زدند؛ روس‌ها خرید پارچه‌های ایرانی را متوقف کردند؛ و بسیاری از پیشه‌ها ضررهای عظیمی را به خود دیده‌اند. دست‌کم یک‌دهم از صنف‌ها در این شهر را بافندگان تشکیل می‌دادند؛ حتی یک‌پنجم آنها هم دوام نیاورده‌اند. حدود *یک‌بیستم از زنان بیوه‌ی نیازمند، کودکان خود را با درآمد حاصل از ریسندگی برای بافندگان بزرگ می‌کردند؛ آنان هم‌اکنون منبع امرار معاش خود را از دست داده‌اند*. به همین ترتیب، دیگر اصناف مهم مانند رنگ‌رزان، رنگ‌بران، حلاجان، هم آسیب دیده‌اند. دیگر مشاغل هم از این توفان در امان نبوده‌اند: مثلاً کشاورزان دیگر قادر نیستند پنبه‌ی خود را با قیمت بالا بفروشند. (تأکیدها از من)

کار زنان بی‌تردید با طبقه‌ی اجتماعی تغییر می‌کرد، اما آیا با قومیت یا مذهب نیز تغییر می‌یافت؟ ما اطلاعات بسیار اندکی در این‌باره داریم. هرچند مدارکی درباره‌ی شرایط اقتصادی ارمنی‌های جلفا در سال ۱۸۸۱ تا حدی روشن‌گری می‌کند. از زنان در میان پیشه‌وران نام برده شده است: «اکثریت عظیم زنان جوراب می‌بافند، و بسیاری از مردان برای بافتنی به کار گماشته می‌شوند» (به نقل از عیسوی ۱۹۷۱:۶۰). جالب آنکه این سند خبر از کار خانگی زنان ارمنی می‌دهد، اگرچه کمابیش به صورت تحسین‌آمیزی بر «مدیریت خردمندانه‌ی امور خانگی» به دست آنها تأکید می‌کند:

> بعد از خرید تدارکات سال، بر اساس مقدار ضروری روزانه، یک زن خانه‌دار کاردان از آنها استفاده می‌کند، بدون آنکه نیاز باشد چیز دیگری به جز گوشت از مغازه بخرد...

> در جلفا به‌طور کلی نیازی به خدمتکار مرد یا زن نیست؛ برای هر کاری که ممکن است بیرون از خانه پیش بیاید مردان، و برای امور داخل خانه زنان آن را انجام می‌دهند، و تنها در موقعیت‌های ضروری از زنان مستخدم خواسته می‌شود تا بیایند و نان بپزند، ظروف را بشورند، و برخی کارهای سنگین را انجام دهند. زنان نیازی به دایه‌ی شیرده ندارند، چراکه هر زن تمایل دارد تا فرزندش را تحت مراقبت مادرانه‌ی خود قرار دهد.» (به نقل از عیسوی، ۱۹۷۱:۶۰).

این روایت از تقسیم جنسیتی مرسوم کار در خانوار ارمنی متأسفانه اطلاعاتی درباره‌ی زنان مستخدم نمی‌دهد.

اگرچه آنچه مدارک موجود قطعاً نشان می‌دهند این است که اواخر دوران قاجار که با گذار از دوران پیشاسرمایه‌داری به سرمایه‌داری مشخص می‌شود، شاهد شکل‌گیری یک طبقه‌ی نیمه‌پرولتاریا، یا یک ارتش ذخیره‌ی کار زنان هستیم.

در دیگر جاهای خاورمیانه که مناسبات تولید سرمایه‌داری و پیشاسرمایه‌داری به‌طور مشابهی همزیستی داشتند، زنان و کودکان در اشکال متنوع کار مشارکت داشتند. دونالد کواترت (۱۹۹۶:۲۷) در کتاب تاریخ اجتماعی خود درباره‌ی امپراتوری عثمانی در اوایل قرن بیستم می‌نویسد «کار کودکان رایج بود، و دختران جوان نسبت بزرگی از تمام کارگران کارخانه را به‌ویژه در صنعت پارچه و تنباکو تشکیل می‌دادند.» روایت او گویای اهمیت جنسیت، طبقه، و قومیت در بسیج نیروی کار در امپراتوری عثمانی است:

> در یکی از کارخانه‌های دولتی تولید کاموا در استانبول، یتیمان مسیحی از آناتولیای مرکزی برای کار دستمزدی آورده می‌شدند. در کارخانه‌های ابریشم‌بافی در بورسا، که مرکز صنعتی مهمی بود، بسیاری از دختران از روستاهای مناطق اطراف به استخدام درمی‌آمدند و در خوابگاه‌های نزدیک کارخانه‌ها اسکان داده می‌شدند (مانند خواهرانشان در نیوانگلند و ژاپن در همان زمان نسبتاً یکسان). دختران و زنانی که در کارخانه‌ی پارچه‌ی هِرِکه نزدیک استانبول مشغول بودند، به همان

شیوه‌ی مشابه امور را می‌گذراندند و در آنجا با ملاک قومیت از یکدیگر تفکیک می‌شدند. (کواترت، ۱۹۹۶:۲۷)

جودیت تاکر در کتاب خود با عنوان زنان در قرن نوزدهم مصر نشان می‌دهد که استادکاری مختص حوزه‌ی مردان نبود و به زنانی نیز تعلق داشت که در کارخانه‌های تأسیس شده توسط محمد علی کار می‌کردند، به‌ویژه کارخانه‌های مرتبط با پارچه. افزون بر این، زنان به شکل نامتناسبی سهم بزرگی از جمعیت بردگان را تشکیل می‌دادند چرا که برده‌ها عمدتاً خدمتکار خانگی بودند. چنان‌که گودلربرگ در یادداشت خود درباره‌ی اثر تاکر اشاره می‌کند «زنان همچنین برای سرگرمی مردان اجیر می‌شدند، چه به‌عنوان تن‌فروشان، رقاصان، خوانندگان، و چه در قالب دیگر اشکال سرگرمی. از وسعت این بخش‌های نیروی کار شهری اطلاعی نداریم، اما باور عمومی بر این است که در دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ ابعاد تن‌فروشی در حال افزایش بود.» (گولدبرگ، ۱۹۹۶:۱۶۸).

اسناد موجود نشان می‌دهد که ابعاد تن‌فروشی در دوران قاجار نیز احتمالاً به‌طور مشابهی در حال افزایش بوده است. بی‌شک این موضوع یک «مسئله‌ی اجتماعی» بود که با فقر و «مسئله‌ی اخلاقی» در دربار قاجار گره خورده بود ــ بارها درباره‌ی مسئله‌ی اخلاقی دربار قاجار صحبت شده است، آن هم نه فقط از سوی اصلاح‌طلبان و مشروطه‌خواهان. اعتمادالسلطنه به مسئله‌ی تن‌فروشی اشاره می‌کند، در حالی‌که گفته می‌شود امین‌السلطان «نیمی از زمان خود را با تن‌فروشان می‌گذراند» (به نقل از دلریش ۱۳۷۵:۵۳). زنانی که به تن‌فروشی کشانده می‌شدند ــ تعدادی از آنان احتمالاً خواننده یا رقاص در دربار قاجار بوده‌اند ــ گاهی زنان بیوه یا متارکه شده از طبقات پایین بودند. فقر بی‌شک از علت‌های تن‌فروشی بود. در هر صورت، با توجه به برخی روایت‌های اخیر می‌دانیم که زنانِ گدا بسیار شایع بودند (نگاه کنید به دلریش ۶۵-۶۴) و کار اجباری یا شکلی از خدمتکاری مشابه بردگی احتمالاً در برخی خانه‌های اشرافی وجود داشت. تاج‌السلطنه درباره‌ی «*ننه و دده*» خود می‌نویسد که دومی به یک فرد سیاه اشاره دارد (دلریش، ۶۲). تحت حکم‌رانی قاجاری‌ها، تن‌فروشی ظاهراً یک‌خط در میان تحمل، تشویق، یا مجازات می‌شده است. برخی روایت‌ها حکایت از مجازات سنگینی برای

تن‌فروشان و سربازهای مشتریِ آنان دارند؛ موی سر تن‌فروشان از ته تراشیده می‌شده و آنها را در خیابان می‌گرداندند (دلریش، ۵۴).

تن‌فروشی، احتمالاً عملکرد اقتصادی هم داشته است، و منبع درآمد و نیروی کار ارزان برای قاجاری‌ها فراهم می‌کرد. تن‌فروشان گاهی دستگیر و جریمه می‌شدند، و دوباره به سر کار بازمی‌گشتند. در دوران ناصرالدین شاه، سالانه حدود چهارده هزار تومان از تن‌فروشان جمع‌آوری می‌شد. دلریش از کورزان نقل می‌کند مقامات محلی درآمد هنگفتی از تن‌فروشان به جیب می‌زدند؛ اخاذی از سوی مأموران بی‌اخلاق نیز ثبت شده است (دلریش، ۵۷-۵۵). یک «بازداشتگاه خانگی» ظاهراً برای اصلاح روسپی‌ها تعبیه شده بود، اما در واقع زنان را به تولید لباس برای ملاها و سربازان می‌گماشت، و زنان مسن‌تر را برای مرده‌شوری در تدارک خاک‌سپاری به‌کار می‌گرفت (دلریش، ۵۶).

چنان‌که در ادامه خواهیم دید، زنان روسپی نیز تحت نفوذ سلطنت‌طلبان در کارزار آنها علیه مشروطه‌خواهان بودند.

انقلاب مشروطه: فرصت‌های سیاسی و محدودیت‌های اقتصادی

دانش‌پژوهیِ فمینیستی اخیر درباره‌ی انقلاب مشروطه به کشف دوباره‌ی صداهای زنان و روایت‌های مهم مبتنی بر جنسیت کمک کرده است. افسانه نجم‌آبادی (۱۹۹۸) برگ فراموش‌شده‌ای از تاریخ ایران را مورد بازبینی قرار می‌دهد که طی آن دوران، کودکان و زنان ایران از روستاهای خراسان در همجواری مرزهای روسیه در بهار و پاییز ۱۹۰۵ با یورش مردان قبیله‌ی ترکمن یا برای بردگی فروخته می‌شدند یا به کنیزی گرفته می‌شدند. انزجار ناشی از ماجرای «دختران قوچان» به انقلاب مشروطه‌ی ایران در سال‌های ۰۶-۱۹۰۵ شتاب بخشید. پروین پایدار (۱۹۹۵) نقش‌های سیاسی زنان و ماهیت جنسیت‌زده‌ی توسعه‌ی سیاسی در سه دوره‌ی تاریخی ایران مدرن را بررسی می‌کند. و ژانت آفاری (۱۹۹۶) تاریخی جامع از دموکراسی از پایین، سوسیال‌دموکراسی، و خاستگاه فمینیسم در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۱ را ارائه می‌کند. در این زمینه، آفاری مانند نجم‌آبادی از جنبه‌هایی از تاریخ اجتماعی ایران

پرده‌برداری می‌کند که پنهان مانده است. زنان در روایت او، در مقام سوژه‌های تاریخی، در حکم بازیگران سیاسی، و به‌عنوان گروه‌هایی آسیب‌پذیر در برابر اعمال نفوذ ظاهر می‌شوند.

پژوهش آفاری عمل جمعی زنان را در انقلاب مشروطه به سود ملی‌گرایی و حقوق زنان برجسته می‌کند. او از روایت‌های چشم‌گیری می‌نویسد که از حمایت وطن‌دوستانه‌ی زنان در روزنامه‌های آن زمان به چاپ رسید. به‌عنوان نمونه، روزنامه‌ی *مجلس* در گزارشی در نوامبر ۱۹۰۶ [آبان ۱۲۸۵] می‌نویسد «زنان بیوه گوشواره‌ها و دستبندهای خود» را برای کمک به جمع‌آوری سرمایه‌ی لازم در تأسیس بانک ملی اهدا می‌کردند، و این‌که «هرکدام با دیگری در رقابت بودند» که چه کسی کمک بیشتری عرضه می‌کند (به‌نقل از آفاری، ۱۹۹۶:۷۹). به گفته‌ی آفاری روزنامه‌ی *بامداد* درباره‌ی زنان رخت‌شور می‌نویسد که به حیاط مجلس می‌آمدند، و یک تومان پرداخت می‌کردند، و درخواست می‌کردند تا در بانک ثبت‌نام شوند. *مجلس*، *انجمن*، و *ندای وطن* همگی نامه‌ای از یک زن قزوینی به نماینده‌ی مجلس سعدالدوله (کسی که در نوشتن قانون اساسی جدید کمک کرده بود) را منتشر کردند. او پیشنهاد کرده بود که جواهر خود را که برای روزهای دشوار کنار گذاشته اهدا کند، همچنین همسایه‌ی تهی‌دستش، یک بیوه و مادر یک طفل کوچک بخشی از اجناس خانه‌ی خود را آورده بود؛ یک زن پنج هزار تومان ارثیه‌ی خود را داده بود؛ دیگران نیز با همین دست‌ودل‌بازی در بانک سپرده گذاشتند. به استناد آفاری، حرکت‌های زنان در ستون‌های روزنامه با عنوان‌هایی چون «کدام مردان کم‌تر از زن هستند؟» منتشر می‌شد که مردان متمولی را که سپرده‌هایشان را در بانک‌های اروپایی نگه می‌داشتند شرمسار می‌کرد.

آفاری همچنین توضیح می‌دهد که زنان ملی‌گرا چگونه در جنبش پوشیدن پارچه‌های محلی و تحریم خریدنِ پارچه‌های اروپایی مشارکت کردند. مانند تحریم سوادِشی (۱۹۰۴-۱۱) که زنان هندی کالاهای بریتانیایی را تحریم کردند، باور بر این بود که تحریم پارچه‌های اروپایی در ایران می‌تواند ملت را از وابستگی به تاجران و تولیدکنندگان اروپایی رها کند. کودکان مدرسه‌ای با افتخار شروع به پوشیدن پوشاک محلی کردند، هم‌زمان که زنان تبریز میتینگ‌هایی ترتیب می‌دادند با هدف تحریم

پارچه‌ی خارجی و درخواست از دیگران تا «برای مدتی لباس‌های قدیمی خود را بپوشند»، به این امید که ملت به‌زودی پارچه‌های خود را تولید خواهد کرد (آفاری، ۱۹۹۶:۱۷۹).

اما زنان مورد سوءاستفاده نیز قرار گرفته بودند. آفاری در این باره توضیح می‌دهد که چطور همدست محمدعلی شاه، سعدالدوله استراتژی‌های متعددی را ابداع کرد تا مجلس را بدنام کند و به مدافعان حقوق زنان حمله می‌کرد و به آنها انگ ترویج بی‌اخلاقی و تن‌فروشی می‌زد. در یکی از این اقدامات، او تظاهراتی از سوی گروهی از تن‌فروشان به‌راه انداخت که کشف حجاب کرده در خیابان‌های تهران راهپیمایی می‌کردند، و آواز می‌خواندند که «مشروطه به ما آزادی داده تا واجبات دینی را کنار بگذار و هر طور دوست داریم زندگی کنیم» (آفاری، ۱۹۹۶:۱۳۳ ؛ همچنین نگاه کنید به دلریش، ۷-۵۶ :۱۳۵۷ ؛ بیات، ۲-۳۰۱ :۱۹۷۸).

یکی از نبردهای انقلاب مشروطه بر سر گسترش مدارس مدرن در گرفت تا جایگزین مدارس سنتی اساساً مذهبی یا همان مکتب شود. به‌طور مشخص، درگیری سر فرستادن دختران به مدرسه بود. آفاری توضیح می‌دهد که مخالفان مدارس جدید ادعا می‌کردند که آنان نگران هستند که زنان عفت خود را از دست بدهند. در پاسخ، موافقان به این موضوع اشاره می‌کردند که دخترانی که در مدارس سنتی حاضر می‌شدند اغلب از طریق اقوام مرد مربیِ زن مورد تعرض جنسی قرار می‌گرفتند. مدارس جدید در کنار فراهم کردن یک آموزش مناسب، از آنان در برابر چنین هتک حرمتی محافظت می‌کرد، آنها همچنین استدلال کردند که مدارس جدید می‌تواند از رشد مسئله‌ی اجتماعی آن زمان جلوگیری کند ــ یعنی زنان بیوه‌ی تهی‌دست و بی‌سواد با ابزار حمایتی اندک که در نهایت کارشان به گدایی و تن‌فروشی می‌کشید (آفاری، ۱۹۹۶:۱۹۱).

یکی از زبان‌آورترین و قدرتمندترین مدافعان حقوق زنان تاج‌السلطنه، دختر ناصرالدین شاه بود. او با هدف آزادی زنان در جامعه فعالیت می‌کرد و بحث‌های عمومی‌اش به حجاب، تن‌فروشی و ازدواج‌های از پیش تعیین‌شده و تهی از عشق اشاره می‌کرد. او استدلال می‌کرد که بسیاری از مشکلات ملت ریشه در حجاب دارد. به‌عنوان ادلّه، او اشاره می‌کرد که در یک خانواده‌ی طبقه‌ی کارگر شهری، درآمد ناچیز یک مرد

هرگز کفاف این را نمی‌دهد که تمام مخارج خانواده‌اش را پوشش دهد، که معمولاً شامل چندین زن در خانه، همسرش، مادرش، دخترانش، خواهرانش، و اغلب دخترانِ خواهر یا برادرش می‌شد. تاج‌السلطنه اذعان می‌کند که در نتیجه زنان طبقه‌ی کارگر برای تأمین خودشان به تن‌فروشی روی می‌آورند. اما اگر حجاب کنار گذاشته می‌شد و زنان در حرفه‌های متنوع به استخدام درمی‌آمدند، آن‌گاه قادر بودند از یک راه شرافتمندانه امرار معاش کنند و تمام خانواده می‌توانست در آسایش و احترام زندگی کند (آفاری، ۱۹۹۶:۱۹۶).

ما از زنان شهری فقیر بسیار کم می‌دانیم، از زندگی‌های طاقت‌فرسای خدمتکاران و دایه‌ها یا تجارب زنان شهری یا روستایی درباره‌ی ازدواج. اما اثر آفاری یک سرنخ به‌ما می‌دهد. آفاری در نوشته‌های *دانش* هفته‌نامه‌ی زنان، توجه ما را به نگرش‌های ارباب‌منشانه و منفی نسبت به زنان فقیر جلب می‌کند؛ مشکلاتی چون اختلاف سنی شدید میان مردان و زنان در ازدواج‌های شهری، به‌طوری که مردان گاهی اوقات چند دهه از همسران‌شان مسن‌تر بودند؛ زنان باردار و نوزادان رهاشده‌شان؛ آزارهای جنسی رسیده به زنان در خیابان‌ها؛ و زندگی زنان طبقه‌ی متوسط شهری که تقریباً از سوی همسران‌شان همچون چیزی نزدیک به بردگان تلقی می‌شدند (آفاری، ۱۹۹۶:۲۰۰).

هنگامی که زنان در طول انقلاب مشروطه در عرصه‌ی عمومی بیشتر ظاهر شدند، وضعیت فرودستی و ستم‌دیدگی آنها به موضوعی در بحث‌های عمومی بدل گشت. در اوت ۱۹۰۷ زمانی که گروهی از زنان بیوه‌ی تهی‌دست که مقرری‌شان ماه‌ها عقب افتاده بود در میدان توپخانه نزدیک مجلس بست نشستند، روزنامه‌ی *حبل‌المتین* یک سرمقاله به وضعیت دشوار آنان اختصاص داد. در سرمقاله آمده است «بی‌نواترین و بی‌گناه‌ترین مردم جهان زنان ایران هستند، به‌ویژه ساکنان شهرهای بزرگ، و به‌طور مشخص زنان تهران، که همه‌ی درهای پناه بردن به‌روی آنان بسته است» (به‌نقل از آفاری، ۱۹۹۶:۲۰۱). سرمقاله ادامه می‌دهد که این زنان نه تحصیلاتی دارند نه حرفه‌ای که بتوانند از خلال آن امرارمعاش کنند. و برای همین تماماً به همسرانشان وابسته هستند. به‌خاطر زندگی بی‌ثبات‌شان، آزارهای همسران‌شان را می‌پذیرند و به خواسته‌های ناشایست آنان گردن می‌نهند. همچنان «مردان بی‌انصاف طوری عمل می‌کنند که گویی

زنان انسان نیستند». سرمقاله با عنوان «بدنام‌ترین مردمان» استدلال می‌کرد که ملت به‌خاطر رفتارشان با زنان بدنام شده‌اند. *حبل‌المتین* درخواست می‌کند در صورتی که وزیران و اعضای متمکن شورا از رسیدگی فوری به وضعیت آنان خودداری کردند، کمک‌های مالی برای زنان تنگ‌دستی که در میدان توپخانه تحصن کرده‌اند جمع‌آوری شود (آفاری، ۱۹۹۶:۲۰۱).

درست بعد از انقلاب مشروطه، اکتشاف و تولید نفت در سال ۱۴-۱۹۱۱ اقتصاد سیاسی ایران را دستخوش تغییر کرد. بریتانیا نخستین بهره را برد و از طریق کمپانی نفت انگلیسی-ایرانی نفت ایران را استخراج کرد. البته در آن زمان، اقتصاد ایران همچنان تحت سیطره‌ی کشاورزی، فرش‌ها، و صنایع دستی بود که به‌طور گسترده توسط زنان تولید می‌شد. کلارا رایس، یکی از اعضای میسیون مسیحی که به سرتاسر ایران سفر کرده بود، اهمیت کار بی‌مزد زنان را در نواحی روستایی مثلاً در میان کشاورزان، شبانان، و فرش‌بافان، و همچنین در تولید غذا و پوشاک برای خانواده‌ها ثبت کرد (پویا، ۱۹۹۱:۳۱).

مدرنیزاسیون، صنعتی‌سازی و پرولتاریاسازی: دوره‌ی رضاشاه

در ۱۹۰۰ اکثریت وسیعی از جمعیت شبان‌کاران ایل‌نشین بودند، یا مشغول به کار کشاورزی. هالیدی می‌نویسد که طبقات مسلط از بُعد اجتماعی سران عشایر، اربابان بزرگ، تاجران، اشراف‌زادگان دربار و خدمات مدنی بودند ــ الگویی که سال‌ها طول کشید تا در دهه‌ی ۱۹۴۰ تغییر یابد، «اگرچه اعضای واقعی طبقه‌ی اربابان با تصاحب‌های رضاشاه طی دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ دگرگون شد (هالیدی، ۱۹۷۹:۱۴).

ایران خیلی زود در سال ۱۹۱۴ به سازمان جهانی کار ILO پیوست، و در ۲۱-۱۹۲۰، سازمان جهانی کار نگرانی خود را درباره‌ی شرایط کار در صنعت فرش کرمان اعلام کرد. این موضوع به‌مرور به مجموعه احکامی/دستوراتی منتهی شد که به‌منظور بهبود شرایط کار با توجه به مدت روز کاری، حداقل سن استخدام دختران و پسران، ایمنی، بهداشت عمومی و سلامتی طراحی شده بودند.

به گفته‌ی فلور (۱۹۸۵:۸۸)، در بخشی از دو بند از حکم ۱۷ دسامبر ۱۹۲۳ می‌خوانیم: «پسران و دختران در کارگاه‌های جداگانه کار خواهند کرد؛ کارگاه‌های مختلط مطلقاً ممنوع است» و «سرکارگران مرد (کسانی که الگوی کار را برای کارگران تعیین و تکلیف می‌کنند) نمی‌توانند به کارگاه‌های دختران که باید از زنان سرکارگر استفاده شود، ورود کنند.» روشن نیست که چه انگیزه‌ای برای خواست تفکیک کردن وجود داشت، یا این‌که اصلاً این طرح عملی شد یا نه. ما هیچ اطلاعاتی درباره‌ی آزارهای جنسی به زنان فرش‌باف در طول این دوره در دست نداریم.

در دهه‌ی ۱۹۳۰، ایران اولین مرحله‌ی صنعتی‌سازی را، هم‌زمان با تلاش هماهنگ برای ساخت دولت و مدرنیزاسیون به خود دید. از جاده‌ها، تلفن‌ها، خودروها، راه‌آهن و کارخانه‌های دولتی و همچنین مدارس مدرن، یک دانشگاه، برخی آموزش‌ها برای دختران، کشف حجاب، و مقررات قانونی جدید رونمایی شد. در این دوره زنان به حضور در دانشگاه، کار معلمی، و کار برای بخش‌های در حال گسترش دولتی ترغیب شدند. بوروکراسی دولتی نسبتاً با سرعت رشد کرد و تعداد کمی از زنان طبقه‌ی متوسط مدرن را به خود جذب کرد (نجم‌آبادی ۱۹۹۱:۵۴). فلور (۱۹۸۴، ۱۹۸۵) صنعتی‌سازی، شکل‌گیری پرولتاریای صنعتی، و فعالیت اتحادیه‌های کارگری را در طول دهه‌ی ۱۹۳۰ تشریح می‌کند. تعداد بیست‌ونه کارخانه‌ی پارچه در ابعاد بزرگ در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۳۱ و ۱۹۳۹ توسط هم سرمایه‌ی دولتی و هم سرمایه‌ی خصوصی، و عمدتاً در اصفهان، یزد، کرمان، و شاهی [قائم شهر] ساخته شد (فلور، ۱۹۸۴:۳۰). با این حال، شهرنشینی، صنعتی‌سازی، و پرولتاریاسازی محدود بودند، بنابراین رشد یک نیروی کار زن مدرن یا شهری را با محدودیت روبه‌رو می‌کرد. افزون بر این، ممنوعیت اتحادیه‌های کارگری بنابر قانون ۱۹۳۶ از فعالیت طبقه‌ی کارگر کاست. در دهه‌ی ۱۹۳۰، ۷۹ درصد از جمعیت همچنان در مناطق روستایی زندگی می‌کردند (باریر1997:25)

تخمین‌ها درباره‌ی ابعاد نیروی کار صنعتی در اواخر دوره‌ی رضاشاه متفاوت است. فلور (۱۹۸۴) با رقم ۲۶۰ هزارِ عبدالله‌یف و تخمین ۵۲۵ هزار توسط ارتش روسیه مخالف است، چرا که «این رقم همچنان کمتر از حدود ۱.۲ میلیون نیروی کار مرد فعال و تعداد قابل‌توجه نیروی کار زن است که ابعاد آن هنوز ناشناخته است (فلور

۱۹۸۴:۲۷). بیش‌تر این نیروی کار زن بی‌تردید در صنعت فرش متمرکز بودند، که «همچنان بزرگ‌ترین منبع اشتغال باقی مانده بود»، بنابر یکی از تخمین‌های آمریکایی با مقدار ۲۵۰ هزار نفر شاغل (فلور، ۱۹۸۲:۳۱)، اگرچه این رقم بر اساس جنسیت تقسیم‌بندی نشده است. البته فلور یک تقسیم‌بندی را در میان کارگران صنعت پارچه انجام می‌دهد. او می‌نویسد که در کرمان «قریب به هفت هزار کارگر در صنعت فرش به‌کار گماشته شدند که ۷۵ درصد آن کودکان بین شش تا دوازده سال و زنان بوده‌اند. ۲۵ درصد باقی‌مانده را منحصراً نوجوانان ۱۵ تا ۱۸ ساله تشکیل داده بود» (فلور، ۱۹۸۵:۶۰). در مارس ۱۹۳۷، دوازده کارخانه‌ی مدرن نخ‌ریسی تعداد ۴۳۱۳ مرد و ۹۶۱ زن و ۲۳۷۸ کودک را به‌کار گماشت (همان). زنان و کودکان همیشه به شکل قابل‌توجه‌ای کم‌تر از مردان دستمزد دریافت می‌کردند.

باریر درباره‌ی جمعیت مردان فعال از نظر اقتصادی ارقامی ارائه می‌دهد، اما برای جمعیت زنان خیر. او می‌نویسد که در ۱۹۴۶ مقدار قابل‌توجهی به میزان ۷۵ درصد جمعیت فعال اقتصادی در کشاورزی مشغول بوده است ــ این عدد که بر اساس گزارشی تنظیم شده که از وجود دو و نیم میلیون خانواده کشاورز خبر می‌دهد (باریر ۱۹۷۷:۳۴). این موضوع روشن می‌کند که صنایع کشاورزی و خانوارمحور از نظر اقتصادی بااهمیت باقی ماندند، و کار بدون دستمزد زنان در فعالیت‌های شبانی ایلیاتی و کشاورزی ادامه داشت. پویا (۱۹۹۹: ۳۷-۳۶) از بهنام نقل می‌کند که چهل‌درصد درآمد از بخش کشاورزی، ده درصد از صنعت نفت؛ بیست درصد از دیگر صنایع، و مابقی از منابع نامشخص به دست می‌آمد.

چه در مناطق شهری و چه روستایی، دستمزدها و شرایط کار اسفناک بود، به‌ویژه در بنگاه‌های بخش خصوصی بسیار بی‌رحمانه بود. صاحبان کارخانه‌ها اغلب به کارگران هتاکی می‌کردند، پرداخت دستمزدها را به تعویق می‌انداختند، یا اگر متوجه نقض مقررات می‌شدند، کارگران را تنبیه فیزیکی می‌کردند. افزون بر کار کودک، کار اجباری هم رایج بود، که این مورد هم عمدتاً در بخش خصوصی اتفاق می‌افتاد، اگرچه فلور (۱۹۸۵:۱۱۱) گزارش می‌دهد که یک کارخانه‌ی ابریشم دولتی در چالوس در سال ۱۹۳۳ از کار اجباری بافندگان ابریشم اهل یزد استفاده کرد. در صنعت فرش، کارگران

(عمدتاً زنان و کودکان) بیشتر اوقات قدرت بینایی خود را از دست می‌دادند، و دچار از ریخت افتادگی و رشد ناقص می‌شدند.

با وجود صنعتی‌سازی در دوره‌ی رضاشاه، سهم اصلی در اقتصاد ایران تا پیش از دهه‌ی ۱۹۵۰ ریشه در کشاورزی داشت که در آن زنان نقش مهمی در تولید غذا و کالاهای نیازمند به کار زیاد در صنایع خانوارمحور داشتند. پارچه و فرش نیز کارگران زن را در هر دو کارگاه‌های روستایی و شهری جذب می‌کرد. و در مناطق شهری، گروهی از زنان به مشارکت در خدمات خصوصی یا شخصی ادامه دادند، کارهایی از قبیل نظافت‌چی‌ها، متصدی‌های گرمابه، بندانداز‌ان، دلاکان، رمال‌ها، و البته تن‌فروشان.

صنعتی‌سازی سریع پس از دهه‌ی ۱۹۵۰

در آستانه‌ی دومین مرحله‌ی صنعتی‌سازی در ایران، در سرشماری ۱۹۵۶، جمعیت ۵۷۳،۰۰۰ زن فعال در اقتصاد ثبت شد. همچنین مشخص شد که نیمی از جمعیت کشور در نواحی روستایی زندگی می‌کنند، و کار کودکان، به‌ویژه دختران نوجوان رایج بود. آمارهای رسمی خبر از تراکم بالای زنان در صنایع دستی عمدتاً در مناطق روستایی داد (میرانی، ۱۹۸۳:۷۸). زنان عمدتاً در کارخانه‌های فرش‌بافی، پارچه و ریسندگی به‌کار گرفته می‌شدند؛ همچنین در کارخانه‌های تولید کبریت، شیشه، و کارتن‌سازی؛ در کارخانه‌های چای، پنبه‌پاک‌کنی و کارخانه‌های تولید کیسه‌ی گونی؛ و در صنایع گلدوزی. در بخش خدمات، از پایین‌ترین سطوح بهداشتی و تأمین خوراک برخوردار بودند، زیرا به‌عنوان کارگر ناماهر دسته‌بندی می‌شدند و دستمزد کم‌تری از مردان دریافت می‌کردند. جدول یک تعداد کارگران صنایع تولیدی را در دهه‌ی ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، و نسبت تقریباً بالای زنان کارگر را نشان می‌دهد. همان‌طور که باریر (۱۹۷۱:۱۸۸) اشاره می‌کند، نساجی و فرآوری غذا موقعیت‌های پیشتازی در این دوره داشتند. چنانکه می‌توان در جدول مشاهده کرد، ۳۴ درصد کارگران تولیدی در ۱۹۵۶ و ۴۰ درصد در ۱۹۶۶ را زنان تشکیل می‌دادند. بدون شک با توجه به میزان کار تولیدی خانگی در مناطق روستایی این ارقام کم‌تر از میزان واقعی بوده است.

آمارهای رسمی فعالیت اقتصادی روستایی زنان را کم‌تر از ارقام واقعی به حساب آورد اما نشان داد که اشتغال زنان در تهران بین سال‌های ۱۹۵۶ و ۱۹۶۶ سقوط کرد، که شاید نتیجه‌ی افزایش درآمدها یا مهاجرت شهری و روستایی بوده است. سپس استخدام آنان از نُه درصد در اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰ به یازده درصد در سال ۱۹۷۱ افزایش یافت، و هالیدی می‌نویسد که انتظار می‌رود نرخ اشتغال زنان شهری تا اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ به ۲۵ درصد برسد (هالیدی، ۱۹۷۹:۱۹۲). گفتنی است که این درصد در اواخر دهه‌ی ۱۹۹۰ در جمهوری اسلامی محقق شد.

در اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، حدود ۱۳ درصد از تمام زنان بالای دوازده سال (۱،۴ میلیون نفر) شاغل بودند، که بیشترشان در بیرون شهر قرار داشتند. مجموع هفتاد درصد از تولید پارچه و بیست‌ودو درصد از فرش‌بافی در بخش روستایی و غالباً توسط زنان و دختران انجام می‌شد (هالیدی، ۱۹۷۱:۱۹۱). آنان یا کارگر خانگی بدون دستمزد بودند یا دستمزدهای بسیار پایین دریافت می‌کردند؛ در شرایط حقیرانه‌ای کار می‌کردند و در اختیار دلال‌هایی بودند که آنان را استخدام می‌کردند. پویا، به نقل از فیشر، می‌نویسد در ۱۹۷۰، در کارخانه‌های تولید پارچه در یزد، زنان روزانه نود ریال دستمزد دریافت می‌کردند که پایین‌تر از میزان لازم برای معیشت بخورونمیر بود (پویا، ۱۹۹۹:۴۷). بنابراین ایران «الگوی متناقضی از نیروی کار صنعتی کلانِ زنان در بخش روستایی» را در خود داشت. در حالی که در مناطق شهری چنان‌که هالیدی اشاره می‌کند (۱۹۷۹:۱۹۲) زنان نسبت کم‌تری از افراد شاغل در صنعت را تشکیل می‌دادند.

جدول یک: کارگران شاغل در تولید صنعتی و مانوفاکتور
(در سال‌های ۱۹۵۶ و ۱۹۶۶، اعداد به هزار نفر)

نوع کالاهای تولیدی	۱۹۵۶	درصد	۱۹۶۶	درصد
فرآوری غذا و نوشیدنی‌ها	۸۴.۷	۱۰	۱۴۰.۹	۱۱
تنباکو	۵.۶	۱	۴.۱	-
پارچه	۳۵۹.۷	۴۴	۶۱۱.۹	۴۸
کفش، پاپوش و دیگر اقلام نساجی‌ها	۱۲۵.۸	۱۵	۱۶۳.۵	۱۳
لوازم و اثاثیه از جنس چوب و چوب‌پنبه	۵۷.۶	۷	۷۴.۹	۵
کاغذ و محصولات کاغذی	۱.۱	-	۱.۹	-
نشر و انتشارات	۲.۸	-	۷.۸	-
چرم (به‌استثنای کفش)	۵.۷	۱	۷.۷	-
محصولات کائوچویی	۱.۸	-	۳.۸	-
مواد شیمیایی و محصولات شیمیایی	۱۱.۳	۱	۱۲.۳	۱
بنزین، زغال، و دیگر مواد معدنی غیرفلزی	۶۸.۴	۸	۸۵.۱	۷
صنایع فلزی پایه	۰.۳	-	۱.۶	-
محصولات فلزی	۵۸.۸	۷	۷۸.۶	۶
ماشین‌آلات (غیربرقی)	۴.۹	-	۰.۳	-
ماشین‌آلات برقی، لوازم خانگی	۲.۲	-	۲.۹	-
تجهیزات حمل‌ونقل	۱۵.۴	۲	۵۱.۸	۴
متفرقه	۹.۷	۱	۱۸.۹	۱
جمع کل	۸۱۵.۷	۱۰۰	۱۲۶۷.۶	۱۰۰
کارگران مرد	۵۳۸.۰	۶۶	۷۵۹.۰	۶۰
کارگران زن	۲۷۸.۰	۳۴	۵۰۹.۰	۴۰
منبع: باریر، ۱۹۷۱:۱۸۸				

در طول دهه‌ی ۱۹۷۰، ایران به یکی از صادرکنندگان عمده‌ی نفت و یک کشور نیمه‌پیرامونی نوظهور بدل گشت. هم‌زمان با گسترش صنعتی‌سازی و رشد کارخانه‌ها، زنان بیشتری به‌عنوان کارگران تولیدی و دیگر انواع کارکنان در بخش‌های مدرن تولید صنعتی مشغول به‌کار شدند. در آستانه‌ی انقلاب، زنانی که دستمزد و حقوق ماهانه در بخش‌های تولید صنعتی دولتی و خصوصی دریافت می‌کردند رقمی بین بیست و بیست و هفت درصد از کل را تشکیل می‌دادند (مقدم، ۱۹۹۳:۱۸۹). این نسبت به شکل قابل‌ملاحظه‌ای در پی انقلاب کاهش یافت، چراکه کار در کارخانه برای زنان مسلمان نامناسب فرض می‌شد. اما حتی پیش از انقلاب، کار در کارخانه برای زنان می‌توانست از نظر اخلاقی خطرناک باشد و برخی از کارخانه‌ها گویی زنان گرفتار را جذب می‌کردند. یکی از فعالین جبهه‌ی چپ به خاطر می‌آورد که در حالی‌که برای سازماندهی کارگران کارخانه تلاش می‌کرد، درست در همان زمان شاهد بود که «در اتاق رختکن زنانی را دیدم که بعد از کار تن‌فروشی می‌کردند یا به مواد مخدر اعتیاد داشتند یا تحت خشونت قرار می‌گرفتند ــ که همگی اعمالی بسیار رایج و موجه به حساب می‌آمد» (فرانک، به نقل از سولیوان، ۲۰۰۱:۱۳۵).

تجربه‌ی فرانک درباره سازماندهی کارگران صنعتی زن با تجربه‌ی پویا که در فعالیت‌های اتحادیه‌ی کارگری در ۱۹۷۹ در زمان اوج شوراهای کارگری مشارکت داشت، متفاوت است. پویا توضیح می‌دهد که او در تلاش بود تا زنان چهار کارخانه را سازماندهی کند ــ دو کارخانه‌ی داروسازی، یک کارخانه‌ی بیسکوئیت‌سازی و یک کارخانه‌ی پارچه ــ و برخی از زنان که او با آنان کار می‌کرد یا با آن‌ها مصاحبه می‌کرد از اعضای شوراهای کارگران بودند، گرچه او ارقام یا جزئیات دیگری ارائه نمی‌دهد. او می‌نویسد مسائل سلامتی ــ از جمله استفاده از مواد شیمیایی در صنعت داروسازی یا شرایط دشوار کار در صنعت پارچه ــ به‌طور ویژه‌ای برای کارگران زنان اهمیت داشت. (پویا، ۱۹۹۹:۱۲۷). مسئله‌ی مهم دیگر چنان‌که یکی از کارگران می‌گوید: «نگهداری از کودکان» بود. بیشتر زنان هنگامی که باردار می‌شدند شغل‌شان را کنار می‌گذاشتند. برخی پس از آنکه کودکان‌شان بزرگ‌تر می‌شدند، به سرِ کار باز می‌گشتند. آنان اغلب کودکان‌شان را به خانواده‌ها، اقوام یا حتی گاهی نزد همسایه می‌سپردند.» (به‌نقل از

پویا ۱۹۹۹:۱۲۷). زنان خواهان یک مرکز نگهداری کودک، کلاس‌های سوادآموزی، حمام، مستراح و صابون، و محیط کاری با گردوغبار و آلودگی صوتی کم‌تر بودند.

کار کردن در خانه در سرتاسر کشور از جمله شهرهای بزرگ ادامه یافت. اغلب این نوع کارها به بازار مرتبط بود که در یک الگوی پیچیده از مناسبات اقتصادی و اجتماعی به‌ترتیب به محله‌های مجاور به شکل شبکه‌ای متصل می‌شدند، که بخشی از آن متکی بر کار خانگی زنان بود. محمد توکلی توضیح می‌دهد که همسران بسیاری از بازاری‌ها، تعاونی‌هایی متشکل از زنان و دخترانشان، اقوام، و همسایه‌ها ایجاد می‌کردند که آنان را برای مشارکت در کارهای جزیی در خدمت تاجران بازار بسیج می‌کرد.

اغلب این زنان لباس به‌منظور فروش در بازار می‌دوختند، یا در کار لحاف‌دوزی بودند که متعاقباً در کارگاه‌های بازار نهایی می‌شد. این چنین تمهیداتی با انواعی از خانه‌داری همراه بود که در اطراف بازار وجود داشت (خانه‌ی بزرگ، با حیاط‌هایی که دور تا دور آن چندین خانواده زندگی می‌کردند.) (محمد توکلی، مکاتبه‌ی شخصی، ژانویه ۲۰۰۱). به‌معنای دقیق کلمه، خانه‌ها محل تولید بودند و بازار محل توزیع که بازتابی بود از تقسیم کار مبتنی بر جنس، و مناسبات کاری سرمایه‌دارانه و پیشاسرمایه‌دارانه.

با وجود این، بسیاری از زنان شهری در فعالیت‌های درآمدزا شرکت نداشتند. به نظر می‌رسد مهاجران روستایی به‌طور مشخص در تهران، تجربه‌ی «خانه‌دارسازی [کدبانوسازی]»[7] را از سر گذراندند، پدیده‌ای که در ترکیه و مصر نیز بدان اشاره شده است، و ماریا میس (۱۹۸۶) در کنار دیگران این پدیده را به‌عنوان بخشی از مدرنیزاسیون سرمایه‌دارانه و مهاجرت روستا به شهر نظریه‌پردازی کرده است. یک نظرسنجی صورت گرفته در اصفهان در دهه‌ی ۱۹۶۰ نشان‌دهنده‌ی فعالیت اقتصادی بسیار پایینی در میان زنان به‌خصوص در میان مهاجران بود، البته کار کودک گویا در میان پسران و دختران مهاجر به‌وفور اتفاق می‌افتاد (گولیک و گولیک، ۵۱۱ ۱۹۷۸:۵۱۰). ژانت بائر در مورد زنان فقیری در جنوب تهران که درباره‌ی آنها پژوهش

7 Housewife-ization

کرده بود چنین گزارش می‌دهد: آنها «بیشتر مدت روز را پشت دیوارهای حیاط یا حیاط همسایه‌هایشان می‌گذرانند». در ادامه می‌گوید:

> اکثر زنان در خانه‌های خانواده‌های هسته‌ای سکونت دارند، گاهی یک حیاط با خانواده‌های خویشاوند یا غیرخویشاوند مشترک بود. حدود ۲۵ درصد در خانه‌های خانواده‌ی گسترده زندگی می‌کردند که افرادی غیر از اعضای خانواده‌ی هسته‌ای در آن سکونت داشتند... زنان در میزان کنترلی که بر عایدی همسرانشان داشتند با یکدیگر متفاوت بودند، و اغلب خود از هیچ منبع درآمد مشخصی برخوردار نبودند. درون خانه، زنان مسئول رسیدگی به امور خانه ــ آشپزی، نظافت، شست‌وشو، آوردن آب از منبع یا حوض ــ و پرورش کودکان بودند. آنها همچنین رابط جاافتاده‌ی خانه‌ها با نهادهایی مانند درمانگاه‌های بهداشتی و مدارس محله بودند (باوئر، ۶ ۱۴۵:۱۹۸۳)

باوئر در ادامه توضیح می‌دهد که برخی از زنان مورد پژوهش در محله به کار مزدی خارج از خانه مشغول بودند، بعضی از این کارها در مرکز زنان از سوی سازمان زنان ایران راه‌اندازی شده بود. فقیرترین زنان به‌عنوان کارگران خانگی که شغلی خفت‌آور تلقی می‌شد به خدمت گرفته می‌شدند، یا در مرکز زنان آشپزی و نظافت می‌کردند. مصاحبه‌های باوئر با زنان در جنوب تهران، تصویر روشن‌تری از زندگی آنان، هویت‌هایشان، حس ناچاری که با آن مواجه بودند و آرزوهایشان درباره‌ی خود و دخترانشان می‌دهد (نگاهی بیندازید به باوئر، ۶۳ ۱۵۳:۱۹۸۳).

زنان روستایی: استثمار و ازخودبیگانگی

زنان روستایی اساساً در فرآیند تولید مشارکت داشته‌اند. همان گونه که پیش‌تر ذکر شد، دلریش کار زنان روستایی را در دوران قاجار شرح می‌دهد. پژوهش انجام شده توسط اریکا فریدل لویس بک، هاله افشار، و مریم پویا درباره‌ی کار زنان روستایی در طول دوره‌های پهلوی و در زمان جمهوری اسلامی حاکی از جدایی زنان از محصول و ثمره‌ی زحماتشان (بیگانگی)، ناتوانی آنها در کنترل درآمد حاصل از تولیداتشان

(استثمار)، و وضعیت اجتماعی (انقیاد) آنها در ساختار اجتماعی و و اقتصادی اغلب پدرسالارانه و پیشاسرمایه‌داری است. تقسیم کار سفت‌وسختی غالب است مبتنی بر ارزشمند کردن کار مردان و بی‌ارزش‌سازی کار زنان. افزون بر این، از آنجا که زنان از نظارت و استقلال برای تصمیم‌گیری بر سر محصولات کار خود محروم هستند، نمی‌توانند فعالیت‌هایشان را به منابع قدرت بدل سازند، خواه در حوزه‌ی عمومی و خواه در قلمروی خانگی. تاپر به‌عنوان نمونه، تقسیم کار مبتنی بر جنس در میان ایلات شاهسون را شرح می‌دهد و مناسبات جنسیتی را به‌عنوان سلطه‌ی مردان و فرمان‌برداری زنان ترسیم می‌کند (تاپر ۷۷ ۱۹۷۸:۳۷۶). فریدل تصور زنان روستایی از استقلال و قدرت تحرک را تشریح می‌کند:

> برخلاف برخی تصورات رایج رُمانتیک، آزادی نسبیِ ظاهریِ زنان روستایی (که با حجاب غیررسمی، کار بیرون از خانه، و تحرک فضایی مشخص می‌شود) در هیچ‌جایی ریشه‌ی محکمی در ایدئولوژی یا در رفتار آدم‌ها نداشته بلکه عملکردی موقعیتی، عمدتاً اقتصادی و از روی ضرورت بوده است. (فریدل، ۱۹۹۱:۱۹۷).

فریدل چهار نظام تولیدی فعال را در روستایی که دهه‌ها مورد پژوهش قرار داده شناسایی می‌کند: (۱) نظام شکار-جمع‌آوری؛ (۲) نظام شبانی؛ (۳) نظام کشاورزی؛ و (۴) نظام ایجاد شده از توسعه‌ی اقتصادی پیش از انقلاب و شرایط پساانقلابی. سه نوع نظام اول به‌تمامی به شکل هم‌زمان تا حدود ۱۹۷۰ در روستا اجرا می‌شد، تا این‌که در آن زمان، پرولتاریاسازی شدید نواحی روستایی ایران فضایی برای سلطه‌ی چهارمین نظام ایجاد کرد.

پیش از گسترش مدرنیزاسیون و صنعتی‌سازی در ایران، و به‌رغم کشاورزی و شبانی که صورت می‌گرفت، نود درصد از کل غذا نتیجه‌ی شکار و جمع‌آوری بود. بیشتر گوشت موجود گوشت شکار بود که بسیار بهتر و سالم‌تر تلقی می‌شد، و توسط مردان تأمین می‌شد. اما جمع‌آوری غذا تقریباً منحصراً از سوی زنان انجام می‌گرفت، که البته بیشترین سهم از تمام غذای در دسترس را تشکیل می‌داد (فریدل، ۱۹۹۱:۲۰۰). فریدل در ادامه توضیح می‌دهد که نظام شبانی، شکار-جمع‌آوری، و کشاورزی در برخی

بخش‌های روستایی با رقابت‌ها و یورش‌های بین‌قبیله‌ای ادغام می‌شد. او شرح می‌دهد که چگونه جنگ و تجاوز به‌طور معرفتی و عملی شرایط زندگی را ایجاد می‌کرد که زنان ناچار بودند با آن کنار بیایند. زنان در حملات و یورش‌ها به روستاهایشان به دفاع برمی‌خاستند، سنگ پرتاب می‌کردند، فریاد می‌زدند، از چماق استفاده می‌کردند، و گاهی شلیک می‌کردند. او می‌نویسد برخی داستان‌ها حتی از زنانی حکایت می‌کند که گوسفند می‌دزدیدند. قدم گذاشتن به قلمروهای دیگران ماجراجویی خطرناکی بود؛ زنانی که به‌تنهایی گله را برای چرا به کوهستان می‌بردند ناگزیر باید آماده‌ی یورش‌های شبانه از سوی روستاییان متخاصم در همجواری‌شان باشند. مجموعه‌ی یورش‌های جنگی با به‌قتل‌رساندن آخرین خان بزرگ در ۱۹۶۳ پایان یافت.

در نظام شبانی، تحرک فضایی مهاجرت، فقدان مرزهای رؤیت‌پذیر در داخل و اطراف اقامتگاه‌ها و آزادی نسبی در تحرک زنان در اقامتگاه‌ها ــ که از نگاه خود زنان همچون شرایطی مطلوب محسوب می‌شود ــ از سوی دیگر با انزوای اجتماعی خنثی می‌شد که تابعی از کارهای دشوار انفرادی و مرتباً تکرارشونده مانند فرآوری شیر و پشم، و کوچکیِ گروه اقامت‌کننده بود. فریدل گزارش می‌دهد که زنان می‌گویند هم آزاد هستند و هم تنها. «اما در مقایسه با مردان، کم‌تر آزاد و بیشتر تنها، زیرا مردان در مقایسه با زنان تقریباً از محدوده‌ی بی‌نهایت مکانی و زمانی برخوردار بودند: مردان هر زمانی می‌خواستند می‌توانستند اقامت‌گاه را برای روزهای پیاپی و به هر دلیلی ترک کنند، در حالی‌که زنان اجازه نداشتند.» (فریدل، ۱۹۹۱:۲۰۴). قلمروی شبانی با تقسیم کاری مشخص می‌شود که در آن زنان در مقام شیردوش و در مقام فرآورنده‌ی شیر و پشم، بیشتر مازادِ در دسترس را از خلال کاری طاقت‌فرسا به کالای دارای ارزش تبدیل می‌کنند. در حالی‌که مردان بر توزیع این کالاها و سود حاصل از آنها کنترل کامل دارند. لوییس بک (۱۹۷۸) همچنین نشان داده است که در میان عشایر شبانی، کار زنان بخش مهمی از اقتصاد خانوار و بقا بوده است. در میان وظایف آنها می‌توان از شیردوشی، فرآوری شیر (ماست، کره، پنیر، و روغن)، آماده‌سازی مشتقات حیوانی (پوست، مو، و پشم) تیمار حیوانات، جمع‌آوری چوب سبک جهت سوخت، آوردن آب، جمع‌آوری گیاهان وحشی، نان‌پزی، آشپزی و مراقبت از کودکان، و بافتن، نخ‌ریسی و رنگرزی نخ

نام برد. زنان کالاها را آماده می‌کردند تا مردان برای فروش به شهر ببرند اما هیچ دستمزدی برای کارشان دریافت نمی‌کردند (یک ۶۰ ۱۹۷۸:۳۵۸).

فریدل می‌گوید که از منظر عمومی اسلامی عشیره‌ای و از منظر حقوقی محلی، زنان در نسبت با مردان از هیچ حقی برخوردار نبودند، به جز این‌که از شوهرانشان خدمات جنسی منظم، امرار معاش مکفی و محافظت طلب کنند. طبق رسوم عشایر، زنان ارث‌بر نیستند، پست و مقامی به عهده نمی‌گیرند، سلاح حمل نمی‌کنند، و می‌بایست به مردانی که مسئول آنها هستند خدمات بدهند. به لحاظ حقوقی، یک زن حقی بر محصولات اقتصادی یا تولیدی خود نداشت. هرچند، حاصل وابستگی اقتصادی زنان به مردان تا حدودی با دسترسی زنان گروه بزرگی از مردم تعدیل می‌شد که نه‌تنها موقعیت‌های بیشتری برای مشارکت در گفتگوها حول مسائل بسیاری فراهم می‌کرد، بلکه همچنین موقعیت‌هایی را برای خلق مناسبات قدرت متقابلاً به‌هم وابسته ایجاد می‌کرد که در شبکه‌ی گسترده‌ی خویشاوندان وجود داشت.

در نظام کشاورزی، زنان بیشتر روز خود را در حیاط با دیگر زن‌ها می‌گذراندند مگر زمان وعده‌های غذا که همسرانشان، پدران، برادران و پسرانشان را می‌دیدند. بخش عمده‌ی کارهای اساساً زنانه‌ی آماده‌سازی غذا، فرآوری پشم و شیر، مراقبت از نوزادان در همان جا (حیاط) و در مجاورت نزدیک با دیگر زنان انجام می‌شد. مسیرهای روستا، مغازه‌ها، و اطراف روستا به‌ویژه مزرعه‌ها به‌طور گسترده‌ای حوزه‌ی مردانه بودند. زنان از حضور در بیرون از خانه منع نمی‌شدند، اما باید دلیل مردم‌پسندی برای حضور در بیرون خانه داشته باشند: حمل آب، رفتن از یک خانه به خانه‌ی دیگر، و انجام یک کار ضروری از دلایل قابل قبول بود. در برخی موارد نادر، زنان بیوه‌ی جوان همراه با کودکان به جان آمده ممکن بود مزرعه‌ای را شخم بزنند، محصول گندم را برداشت کنند، یا علوفه برای گاو خود در خانه جمع‌آوری کنند. هرچند بیشتر اوقات زنان در کاشت محصولات فروشی مانند تنباکو، تریاک، یا چغندر قند مشارکت داشتند.

نابرابری بر مبنای جنسیت و سن از جمله مؤلفه‌های تعیین‌کننده در خانوارهای روستایی هستند. رضوی (۱۹۹۳) در پژوهش‌اش درباره‌ی تقسیم کار مبتنی بر جنس و ایدئولوژی جنسیتی در ناحیه‌ای روستایی در کرمان که مخصوص کاشت پسته بود،

دریافت که ارزش پایین‌تری برای کار زنان (فرآوری پسته) در نسبت با کار مردان (شخم زدن، آبیاری، هرس کردن، رانندگی تراکتور، رسیدگی به زمین) قائل هستند و همین نسبت نیز میان ازدواج یک دختر در قیاس با ازدواج یک پسر برقرار است. در مورد نوزادان و کودکان زیر شش سال، تقریباً دو برابر زمان برای مراقبت از سلامتی پسران در مقایسه با خواهرانشان صرف می‌شد. به‌طور میانگین پسران شش سال تحصیلات خود را به پایان می‌رساندند، در حالی‌که دختران در حدود سه‌ونیم سال تحصیلات کسب می‌کردند. تقریباً به اندازه‌ی دو برابر صرف هزینه‌ی پوشاک نوجوانان پسر در مقایسه با دختران در شرایط مشابه می‌شد. و درحالی‌که پدر، که درآمد به‌مراتب بیشتری داشت، مسئول تأمین مخارج عروسی پسر بود، در مورد دختران، تأمین هزینه‌ی مراسم ازدواج به عهده‌ی مادران بود که به‌مراتب عایدی کمتری داشتند. برخلاف پسران که پول توجیبی دریافت می‌کردند، هرگونه درآمد دختران تحویل مادرانشان می‌شد. افزون بر این، بر خلاف مردان روستایی که بخشی از عواید خود را به تنباکو و تریاک اختصاص می‌دادند، زنان آن را صرف اهالی خانه می‌کردند. این موقعیت از نابرابری درون خانه در نتیجه‌ی «کنار گذاشتن زنان از کار در مزرعه و محدودیت تدریجی آنها به محیط داخلی بود» (رضوی، ۱۹۹۳:۱۳۳)، به‌رغم این‌که علاوه بر پخت‌وپز، نظافت، کارهای مراقبتی و دیگر کارهای آنها، دستمزد فصلی زنان بابت کار برداشت و پس از برداشت محصول نیز برای بقای خانواده بسیار اهمیت داشت.

هاله افشار توضیح مبسوطی از کار زنان و وضعیت آنان در روستای مورد مطالعه‌اش ارائه می‌دهد. زنان در قطعات زمین خانوادگی سبزی می‌کاشتند، از دام و طیور نگهداری می‌کردند، و پنیر، کره، روغن حیوانی، ماست، و نان تهیه می‌کردند؛ آنها همچنین نخ‌ریسی، بافتنی، خیاطی، و آشپزی می‌کردند و تمام کارهای خانه را نیز انجام می‌دادند. زنان اغلب به‌عنوان کشاورزان مزدبگیر کار نمی‌کردند، از جمع مشارکتی کشاورزیِ سنتی (بُنه) کنار گذاشته می‌شدند، و از دریافت نسق (حق عرفی پرداختی به دهقان) به‌خاطر موانع عرفی روستایی در ارث‌بریِ زنان محروم می‌شدند. گاه‌به‌گاه زنان به صورت مزدی برای برداشت میوه و پنبه به کار گرفته می‌شدند اما دستمزد آنها توسط مرد سرپرست خانوار مذاکره و دریافت می‌شد (افشار، ۱۹۸۵:۷۰ ۷۱).

در حالی‌که پسران در سن دوازده سالگی به‌عنوان میوه‌چین به فرایند کشاورزی می‌پیوستند و در چهارده سالگی نیز کار روی زمین را شروع می‌کردند، دختران در خانه می‌ماندند تا به کارهای خانه کمک کنند، و برای ازدواج آماده شوند. تا اوایل دهه‌ی ۱۹۷۰، دختران در حدود سن چهارده سالگی شوهر داده می‌شدند. دهقانان تهی‌دست‌تر گاهی دختران‌شان را در اوج کودکی، یعنی در نه سالگی شوهر می‌دادند، و ازدواج آنها بعدتر وقتی دختر به سن قانونی رسید در دفتر ساوه ثبت می‌شد. پس از انقلاب، بر خلاف تأیید [آیت‌الله] خمینی در باره‌ی ازدواج‌های زودهنگام، رشد فرش‌بافی سن ازدواج دختران را به هجده یا نوزده سال رساند. در مقام کارگران بی‌مزد، آنان بدل به دارایی ارزشمندی نزد خانواده گشتند که حیف است در سن پایین از خانه جدا شود (افشار، ۱۹۸۵:۷۱).

از هر منظر که بنگریم، کار زنان روستایی طاقت‌فرسا است. در روستایی که افشار مورد مطالعه قرار داد، بخاری‌های نفتی برای آشپزی به کار می‌رفت، اما نان روزانه همچنان در تنور سنتی حفر شده در داخل زمین پخته می‌شد، و سوخت آن از فضولات یا چوب بود که زنان همچنان می‌باست مسافت طولانی را برای جمع‌آوری آن طی کنند. پیشه‌ی زنان از جمله ریسیدن و بافتن تماماً با دست انجام می‌گرفت. ریسندگی معمولاً در گروهی کوچک، اغلب بعدازظهر انجام می‌شد. زنانی که کودکان زیادی داشتند که کار را با آنان تقسیم کنند، فرصتی برای دور زدن و صحبت با دوستان و همسایگانشان پیدا می‌کردند. به محض این‌که کارِ خانه انجام می‌شد و یک وعده غذا و آب برای مردان به مزرعه فرستاده می‌شد، گروهی از زنان مسن‌تر، دم در خانه چمباتمه می‌زدند درباره‌ی کودکانشان، مردان، فصل برداشت، و بهترین درمان‌ها و داروهای گیاهی صحبت می‌کردند، و هم‌زمان امکان‌های ازدواج بین کودکانشان را سبک‌سنگین می‌کردند (افشار، ۱۹۸۵:۷۱).

با وجود محدودیت در زندگی زنان روستایی، آنها راه‌هایی برای به‌کار بردن درجه‌ای از نظارت بر کار، محصولات، و درآمدشان پیدا می‌کردند. به‌عنوان مثال، افشار نشان می‌دهد که چگونه زنان در روستای مورد تحقیق او، نخ‌های پشمی خود را به زنان عشایر شاهسون که در ماه‌های زمستان در نزدیکی دامنه‌ی تپه سکنا می‌کردند،

می‌فروختند. زنان عایدی کوچکی را که از این معامله به دست می‌آمد برای خرید پارچه‌ها، و گاهی طلسم‌ها و معجون‌ها از مردان دستفروش رهگذر استفاده می‌کردند؛ بنابراین آنها فضای کوچکی از مناسبات مالی را کاملاً تحت نظارت خود دست‌وپا کرده بودند. به علاوه، زنان شاهسون جاجیم می‌بافتند، و آن را در مقابل به روستانشینان می‌فروختند (افشار، ۷۵ ۱۹۸۵:۷۴). با وجود این، تا دهه‌ی ۱۹۷۰، نخ‌ریسی و دیگر مشارکت‌های زنان در درآمد خانواده و فرآیند تولید به‌طور گسترده‌ای از سوی هم زنان و هم مردان در روستا نادیده گرفته می‌شد.

با رواج فرش‌بافی ارزش کار زنان اساساً متحول شد، هرچند خبری از بهبود شرایط اجتماعی آنها نبود. دختران از وبال گردن به دارایی پدرانشان تبدیل شدند و از به‌دنیا آمدن‌شان استقبال می‌شد. افشار به نقل از یک مرد می‌نویسد «دختران ثروت می‌آوردند، و پسرها خرج و هزینه. پسرها باید درس بخوانند، سربازی بروند، در حالی‌که دختران از شش سالگی پول به خانه می‌آورند. پسرها تا بیست سالگی خرج و هزینه دارند و بعد هم ازدواج می‌کنند ــ به چه دردی می‌خورد؟» (افشار، ۱۹۸۵:۷۵). بر همین اساس، دختران بیش از حد دارایی ارزشمندی شدند که آنها را به مدرسه بفرستند یا اجازه دهند که از قیدوبند رها شوند.

افشار و پویا در نوشته‌های خود شرح‌های مبسوط‌تری از فرش‌بافی ارائه می‌دهند. دختران از سن شش سالگی فرش‌بافی را هم‌زمان با دیگر وظایف‌شان شروع می‌کنند. از سن دوازده سالگی به‌طور تمام‌وقت به کار فرش مشغول می‌شوند که به این معنا است که در تمام ساعات روشنایی روز به‌جز زمان کوتاهی برای ناهار، بی‌وقفه مشغول به کار هستند. همچنین بر خلاف زراعت، فرش‌بافی پیشه است برای تمام فصول که در نتیجه‌ی آن زنان تقریباً به اندازه‌ی مردان و گاهی بیشتر از آنان در خانواده کسب درآمد می‌کنند. افشار به این نکته اشاره می‌کند که در روستای موردنظر سی تا شصت روز برای زنان طول می‌کشد تا یک فرش را ببافند که از سوی مردان به قیمت بیست هزار تا سی هزار ریال به فروش می‌رود. بنابراین هر زن در ماه از ۶۶۷۵ تا ۱۷۰۰۰ ریال یا معادل ده تا ۲۸ روز درآمد مردان را کسب می‌کرد. از آن‌جایی که کار زنان فصلی نبود، درآمد سالانه‌ی آنان به حدود ۱۴۰،۰۰۰ ریال می‌رسید (گاه حتی ممکن بود تا رقم ۱۸۰،۰۰۰ ریال هم برسد)، در مقایسه با مردان با درآمد میانگین سالانه‌ی ۱۸۰،۰۰۰

ریال (افشار، ۱۹۸۵:۷۶). افشار می‌نویسد با این همه، افزایش مشارکت زنان در درآمد خانواده هیچ نتیجه‌ای در بهبود موقعیت آنها به همراه نداشت. زنان هیچ دستمزدی نه برای ریسیدن و نه برای فرش‌بافی دریافت نمی‌کردند و مردان فرش‌ها را در بازار ساوه می‌فروختند و از همانجا کاموا و رنگ‌ها پارچه نیز می‌خریدند.

مریم پویا همچنین می‌نویسد که چگونه محصول کار زنان توسط مردان اقوام‌شان در بازار فروخته می‌شد. او از یک فرش‌باف و کارگر کشاورزی به نام گلرنگ نقل می‌کند که به او می‌گوید:

> من از هفت سالگی فرش‌باف و کارگر کشاورزی بوده‌ام. من به پدرم در دامداری و به مادرم در امور کشاورزی و فرش‌بافی کمک می‌کردم. زنان دستمزدی نمی‌گیرند. در یک سال [زراعی] خود وقتی پدرم از فروش اجناس در بازار بر می‌گردد، به مادرم یک کیسه یا دو کیسه برنج می‌دهد تا در روستا بفروشد. با پول آن مادرم طلا، نقره و لوازم و وسایل خانه برای جهیزیه‌ی من و خواهرم می‌خرد. همین‌طور برای فرش‌بافی، پدرم فرش‌ها در بازار می‌فروشد یا گاهی یکی از فرش‌ها را به مادرم می‌دهد تا به همسایه بفروشد و مادرم پول حاصلش را خرج من می‌کند.(پویا، ۸۴ ۱۹۹۹:۸۳)

پویا همچنین اشاره می‌کند که در برخی مناطق روستایی زنان فقیرتر به‌اجبار به عقد مردان مسن‌تر درمی‌آیند تا از فقر و محرومیت نجات پیدا کنند. زهرا یک زن فرش‌باف و کارگر کشاورزی جوان به او می‌گوید: خانواده‌ی من که در روستای همجوار زندگی می‌کنند بسیار فقیرند؛ آن‌ها هیچ زمینی برای خودشان ندارند و به‌عنوان کارگر کشاورزی مشغول هستند. سه سال پیش من را به عقد شوهرم که هفتاد ساله است درآوردند، چرا که دیگر بضاعتش را نداشتند [تا من را پیش خودشان نگه دارند]. شوهرم زمین خودش را دارد. برایش یک پسر آوردم. شش دختر از ازدواج اولش دارد. دخترش مریم از من بزرگ‌تر است. اما دلش می‌خواهد باهم بچه داشته باشد (پویا، ۱۹۹۹:۱۰۹).

نتیجه‌گیری

این پژوهش درباره‌ی تاریخ کار زنان ایران در «قرن طولانی بیستم» تلاشی آغازین بوده است تا بر تحولات مشارکت اقتصادی زنان در طول دوره‌های تاریخی، شیوه‌های تولید و شکل‌گیری‌های دولت تأکید ورزد. بی‌شک مدارک موجود نشان می‌دهد که زنان دهقان و زنان طبقه‌ی کارگر ایران [ارتش] ذخیره‌ی نیروی کار ارزان وسیعی را تشکیل می‌دادند که در انباشت سرمایه‌ی حاصل از تولید صنعتی و کشاورزی مشارکت داشتند که سرمایه به ترتیب عاید اربابان، تاجران، صنعت‌گران و دولت می‌شد.

آن‌ها در [تولید] ارزش مصرفی، ارزش اضافی و بازتولید قدرت کار و نیروی کار سهیم بودند. و همچنان روایت‌های تاریخی و اقتصادی در سطح وسیعی در برابر مشارکت زنان در تولید و خلق ثروت، یا روش‌هایی که دولت و اقتصاد با تنظیمات جنسیتی پدرسالارانه درهم آمیختند تا به وضعیت و نقش اقتصادی زنان شکل دهند، سکوت کرده‌اند. همزمان تاریخ‌نگاری اجتماعی ایران نیز در مورد میزان مشارکت زنان در فعالیت‌های نامولد ــ چه کار خانگی و بردگی باشد یا تن فروشی ــ سکوت کرده‌اند که به خانواده‌ها، خانوارهای ثروتمند، اربابان و دولت اعانه می‌رساند.

مارگارت مری‌وسر و جودیت تاکر در مقدمه‌ی ویرایش جدید کتاب‌شان درباره‌ی تاریخ اجتماعی زنان و جنسیت در خاورمیانه اشاره می‌کنند که بسیاری از تاریخ‌نگاری‌های رسمی به دنبال افزودن زنان به تاریخ‌اند، نه اینکه اساس‌های بنیادی مکتوب کردن تاریخ را به پرسش بکشند. (مری وثر و تاکر، ۱۹۹۹:۶) اما همچنین از کار آن دسته تاریخ‌نویسان اجتماعی و اقتصادی استقبال می‌کنند که در رویکردشان «به زنان خاورمیانه در مقام بازیگران اقتصادی و اعضای جوامع، خانواده‌ها و طبقات نگاه کرده‌اند» (همان) این دو در کتاب‌شان به آلن دوبان و جم بهار درباره‌ی خانوارهای استانبول، و بشارا دومانی و کنس کانو حول تاریخ خانواده‌ی عرب اشاره کرده‌اند. رویکردهای مشابهی نیاز است که در جریان اصلی مطالعات ایرانیان تلفیق شود و تا جایی ادامه یابد که بتواند یک تقسیم کار اکادمیک مبتنی بر جنسیت را بازتاب دهد. مرور شتاب‌زده‌ی من پیرامون تاریخ اجتماعی و کارگران ایران نشان می‌دهد که در بیشتر تحقیقات جای «زنان فرودست» به‌ویژه در تاریخ زنان کارگر خالی است. زیرا،

بدون این بخش در بهترین حالت با تصویری ناقص و مخدوش از تاریخ ایرانیان، ساختار اجتماعی، نیروی کار و عمل جمعی روبرو می‌شویم.

پرسش‌های بسیاری مطرح است که با تاریخ نگاری و روش‌ها و اولویت‌های کنونی پژوهش‌ها بی‌پاسخ می‌مانند. این پرسش‌ها به پویایی مناسبات بین بازار و خانواده‌های طبقه‌ی کارگر؛ تبعیض جنسیتی در درون طبقه‌ی کارگر و دهقانان؛ خلق ارزش اضافی و کار زنان، صادرات تجاری و کار زنان، به‌ویژه به شکل و کارکرد خانواده؛ روش‌هایی که کارخانگی زنان به شکل‌گیری پرولتاریای مرد یاری رساند؛ و الگوهای عمل جمعی مبتنی بر جنسیت تعلق دارند.

در همین میان، خلاءهای موجود میان تاریخ اجتماعی، اقتصادی، و کار در ایران به‌تدریج با آثار دانشمندان فمینیست در حوزه‌ی مطالعات ایرانیان در حال پرشدن است که توجهات را به انقیاد و عاملیت (سوژگی) نیمی از جمعیت کشور کشانده‌اند.

مقاله‌ی بالا ترجمه‌ای است از:

Valentine M. Moghadam, Iranian Studies, Vol. 33, No. 3/4 (Summer - Autumn, 2000), pp. 377-401 (25 pages) Cambridge University Press.

منابع ارجاع داده شده در متن:

Abrahamian, Ervand. 1982. Iran Between Two Revolutions (Princeton: Princeton University Press

Afary, Janet. 1994. "Social Democracy and the Iranian Constitutional Revolution of 1906-1911," in John Foran, ed., A Century of Revolution: Social Movements in Iran (Minneapolis: University of Minnesota Press), 21-43.

Afary, Janet. 1996. The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911: Grassroots Democracy, Social Democracy, and the Origins of Feminism (New York: Columbia University Press).

Afshar, Haleh. 1985. "The Position of Women in an Iranian Village," in Haleh Afshar, ed., Women, Work and Ideology in the Third World. (London: Tavistock), 66-82.

Bayat, Assef. 1987. Workers and Revolution in Iran (London and New Jersey: Zed Books Ltd).

Bayat-Philipp, Mangol. 1978. "Women and Revolution in Iran, 1905-1911," in

Lois Beck and Nikki Keddie, eds., Women in the Muslim World (Cambridge, MA: Harvard University Press), 295-308.

Beck, Lois. 1978. "Women among Qashqai Nomadic Pastoralists in Iran," in Lois Beck and Nikki Keddie, eds., Women in the Muslim World. Cambridge, MA: Harvard University Press), 351-73.

Bharier, Julian. 1971. Economic Development in Iran 1900-1970 (London: Oxford University Press).

Bradley, Harriet. 1996. "Changing Social Structures: Class and Gender," in Stuart Hall, David Held, Don Hubert, and Kenneth Thompson, eds., Modernity: An Introduction to Modern Societies (London: Blackwell), 123-48.

Clancy-Smith, Julia. 1999. "A Woman Without Her Distaff: Gender, Work and Handicraft Production in Colonial North Africa," in Margaret L. Meriwether and Judith E. Tucker, eds., Social History of Women and Gender in the Modern Middle East, The Social History of the Modem Middle East Series (Boulder, CO: Westview Press), 25-62.

Cuno, Kenneth M. 1995. "Joint Family Households and Rural Notables in nineteenth Century Egypt," International Journal of Middle East Studies, 25: 485-502.

Delrish, Bashari. 1357/1996. Woman in the Qajar Era (Tehran: Office of Studies and Research). (In Persian.)

Engels, Friedrich. 1972 [1884]. The Origin of the Family, Private Property, and the State, foreword by Evelyn Reed (New York: Pathfinder Press).

Floor, Willem. 1984. Industrialization in Iran 1900-1941, University of Durham Center for Middle Eastern and Islamic Studies, Occasional Papers Series No. 23.

Floor, Willem. 1985. Labour Unions, Law and Conditions in Iran (1900-1941), University of Durham Center for Middle Eastern and Islamic Studies, Occasional Papers Series No. 26.

Friedl, Erika. 1991. "The Dynamics of Women's Spheres of Action in Rural Iran." in Nikkie R. Keddie and Beth Baron, eds., Women in Middle Eastern History. (New Haven: Yale University Press), 195-214.

Goldberg, Ellis Jay, ed. 1996. The Social History of Labor in the Middle East, (Boulder, CO: Westview Press).

Gulick, John and Margaret E. Gulick. 1978. "The Domestic Social Environment of Women and Girls in Isfahan, Iran." In Lois Beck and Nikki Keddie, eds., *Women in the Muslim World*. Cambridge: HarVard University Press.

Halliday, Fred. 1979. Iran: Dictatorship and Development (Harmondworth,

United Kingdom: Penguin).

Hambly, Gavin R. G., ed. 1998. Women in the Medieval Islamic World: Power, Patronage and Piety (New York: St. Martin's Press).

Islamic Republic of Iran. 1980. Constitution of the Islamic Republic of Iran,

trans. Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press).

Issawi, Charles, ed. 1971. The Economic History of Iran, 1800-1940 (Chicago:

The University of Chicago Press).

Keddie, Nikki. 1980. Iran: Religion, Politics and Society: Collected Essays (London: Frank Cass).

Keddie, Nikki R. and Beth Baron eds. 1991. Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender (New Haven: Yale University Press).

Ladjevardi, Habib. 1985. Labor Unions and Autocracy in Iran (Syracuse: Syracuse University Press).

Lambton, Ann K.S. 1953. Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land

Tenure and Land Revenue Administration (London: Oxford University Press).

Marx, Karl and Friedrich Engels. 1998 [1848]. The Communist Manifesto (New York: Monthly Review Press)

Meriwether, Margaret L. and Judith E. Tucker. 1999. "Introduction" in Margaret L. Meriwether and Judith E. Tucker, eds., Social History of Women and Gender in the Modern

Middle East, The Social History of the Modem Middle East Series (Boulder, CO: Westview Press), 1-24.

Mies, Maria. 1986. Patriarchy and Capitalist Accumulation on a World Scale. (London: Zed).

Mirani, Kaveh. 1983. "Social and Economic Change in the Role of Women, 1956-1978" in Guity Neshat, ed., Women and Revolution in Iran (Boulder, CO: Westview Press), 69-86.

Moaddel, Mansoor. 1994. "Shi'i Political Discourse and Class Mobilization in the Tobacco Movement of 1890-92." in John Foran, ed., A Century of Revolution: Social Movements in Iran (Minneapolis: University of Minnesota Press) 2: 1-43.

Moghadam, Valentine M. 1985. Accumulation Strategy and Class Formation:

The Making of the Industrial Labor Force in Iran, 1962-1977(Ann Arbor, MI: University Microfilms International).

Moghadam, Valentine M. 1993. Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East (Cairo: The American University in Cairo Press).

Moghadam, Valentine M. 1998. Women, Work and Economic Reform in the Middle East and North Africa (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers).

Najmabadi, Afsaneh. 1998. The Story of the Daughters of Quchan: Gender and National Memory in Iranian History (Syracus: Syracuse University Press).

Nashat, Guity ed. 1983. Women and Revolution in Iran (Boulder, CO: Westview Press).

Paidar, Parvin. 1995. Women and the Political Process in Twentieth Century Iran (Cambridge: Cambridge University Press).

Poya, Maryam. 1999. Women, Work and Islamism (London: Zed Books).

Quataert, Donald. 1996. "The Social History of Labor in the Ottoman Empire: 1800-1914," in Ellis Jay Goldberg, ed., The Social History of Labor in the Middle East (Boulder, CO: Westview Press), 19-36.

Reiter, Rayna R. (ed.) 1975. Toward an Anthropology of Women (New York: Monthly Review Press)

نقد اقتصاد سیاسی

روایتِ یک شکست

پرسه‌ای در تاریخ «اتحاد ملی زنان»

برگی از تاریخ

چکیده‌ای از کتاب:

مغیثی، هایده. ۱۳۹۸. زنان و انقلاب ۱۳۵۷: تجربه اتحاد ملی زنان. تورونتو: نشر زاگرس

«گفتنِ حقیقت انقلابی است»
آنتونیو گرامشی

تظاهرات اعتراضی در هشت مارس (۱۸ اسفندماه ۱۳۵۷)، کم‌تر از یک ماه پس از انقلاب بهمن‌ماه، طلیعه‌ی پیدایش نخستین جنبش مستقل و نیرومند زنان در تاریخ معاصر ایران بود. تقریباً در همه‌ی نهادها و شرکت‌های دولتی و خصوصی و نیمه‌خصوصی، در دانشگاه‌ها، در دبیرستان‌های دخترانه، بیمارستان‌ها و وزارت‌خانه‌ها، ده‌ها انجمن و گروه زنان تأسیس شد. در روز سومِ اعتراضات و پیش از گردهماییِ عظیم مقابل وزارت دادگستری، اعلامیه‌ها و نامه‌های حمایتی بسیاری از انجمن‌های حرفه‌ای و سازمان‌های سیاسی مختلف خوانده شد و بیانیه‌ای هشت‌ماده‌ای نیز صادر شد. این بیانیه، خواستار برابری بین زنان و مردان در حقوق قانونی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی و نیز آزادی‌های بنیانی و تضمین‌شده برای همه، اعم از زن و مرد، بود. امنیت شغلی نیز یکی از مطالبات بود. به‌خصوص بندهای اول و هشتم، به فوری‌ترین و ضروری‌ترین دغدغه‌های زنان می‌پرداخت. بند اول بیان می‌داشت که تصمیم‌گیری درباره‌ی پوششِ زنان — که حدودش را عُرف و ضرورت‌های جغرافیایی مشخص می‌سازد — به عهده‌ی خود زنان است. بند هشتم نیز خواستار برطرف‌کردن کاستی‌های قانون حمایت از خانواده و تضمین حقوقی بود که از زن‌ها سلب شده بود.[۱]

هم حکومت و هم نیروهای اپوزیسیون، ازتوان جنبش خودجوش زنان شگفت‌زده شدند. حکومت اسلامی سعی کرد تا فرمان هفدهم اسفندماه آیت‌الله خمینی برای رعایت حجاب توسط زن‌ها را به‌عنوان یک «توصیه» و نه یک فرمان تفسیر و بدین‌طریق جنبش اعتراضی را ساکت کند. دامادِ آیت‌الله خمینی، که او هم روحانی بود، شتاب‌زده به تلویزیون رفت تا به زن‌ها اطمینان دهد که حجاب اسلامی ضرورتاً به معنای پوشیدن چادر نیست، بلکه هر لباسی که موی زن‌ها را بپوشاند و بدنِ آن‌ها را نشان ندهد «مناسب» خواهد بود. وی حملات خیابانی به زن‌ها را نیز محکوم کرد و خواستار آن

---

[۱] جزئیاتِ این مطالبات در کیهان (۱۹ اسفند ۱۳۵۷) منتشر شد.

شد که خشونتی که به نام اسلام انجام می‌شد، هرچه زودتر پایان پذیرد.[۲] این گفته اما زنان معترض را قانع نکرد. راهپیمایی‌ها و نشست‌های اعتراضی و اعتصابات به مدت چند روز ادامه یافت. حزب‌الله نیز، در طول این مدت، هم‌چنان با شعارهای توهین‌آمیز و حملات فیزیکی، به برخوردش با زنانِ معترض ادامه می‌داد.

شورش زنان، همه را مبهوت ساخته بود. «کِیت میلت» که برای روز جهانی زن به ایران سفر کرده بود، به خبرنگاران ایرانی گفت «قبل از این که به ایران بیایم، نمی‌دانستم با چنین جمعیتی از زنان مبارز و آگاه روبه‌رو خواهم شد. ما در ایالات متحده، چیزهای زیادی باید از زنان ایرانی یاد بگیریم. این، فوق‌العاده است»[۳] وی بعدها اعتراضات زنان را این‌گونه توصیف کرد: «این تظاهرات، مسأله‌ی مرگ وزندگی است... من هیچ فکر نمی‌کردم که دارم به مرکز یک بهمن می‌روم. قبلاً - چند هفته‌ی پیش‌تر از این اعتراضات - می‌دانستم که در تهران چندتایی فمینیست مبارز وجود دارند - اما حالا هزاران نفرشان در خیابان‌ها هستند... زنان ایرانی حالا در مرکز مبارزه‌ی جهانی ما قرار دارند.»[۴]

اعتراض نیرومند زنان و توانایی در سازمان‌دهی تظاهرات و نشست‌ها، به‌رغم شرایط خصمانه‌ای که وجود داشت، خیره‌کننده بود. جنبش زنان به‌عنوان نیرویی سیاسی با خواست مشخص فمینیستی در حال ظهور بود، و برای اولین‌بار هیچ سازمان یا حزبِ سیاسی‌ای نمی‌توانست بسیج زنانِ را به نامِ خود جا بزند. این امر در تاریخ نوین ایران پس از مشروطه بی‌سابقه بود. اما، درحالی که اقلیتی از مردان چپ‌گرا و لیبرال از زنانِ معترض حمایت می‌کردند و تا آخر راهپیمایی‌ها همراهِ زنان ماندند، جامعه‌ی روشنفکرانِ سکولار از این جنبش اعتراضیِ عدالت‌جویانه زنان پشتیبانی لازم را نکرد. در دید آنان خواستی که زنان مطرح می‌کردند نسبت به اهدافِ مبارزه‌ی ملی و ضدامپریالیستی، ثانوی انگاشته می‌شد و تظاهراتِ علیه حجاب به‌ویژه به این خاطر که

---

[۲] کیهان، (۱۷ اسفند ۱۳۵۷).

[۳] همان.

[4] K. Millett, *Going to Iran*, (New York: Coward, McCann and Geoghegan 1982) p. 163.

بدون خط‌دهی چپ‌ها آغاز شده و پیش می‌رفت مورد حمایت بدون قیدوشرط قرار نگرفت.

این عدم‌پشتیبانی بر تداوم مبارزه عدالت‌جویانه و استمرار جنبش تأثیر گذاشت. بسیاری از زنان ملی‌گرا و چپ و لیبرال، که راهپیمایی‌های اعتراضی را به راه انداخته بودند، ترسیدند که جنبش ضد-حجابْ اهداف «مهم‌تر» انقلاب ضدامپریالیستی را به‌خطر اندازد، و بنابراین هر روز از جمعیت حاضر در اعتراضات کاسته می‌شد. هرچند، خیلی‌های دیگر صرفاً به این خاطر که عقب‌نشینی حکومت را پیروزیِ نهایی قلمداد می‌کردند، دست از اعتراض کشیدند. نبودِ یک تشکیلات سازمان‌یافته‌ی مستقل زنان و فقدان تجربه‌ی سیاسی و دانش تاریخی نسبت به تجربیاتِ پیشگامانِ حقوقِ زنان در ایران نیز در افول جنبش اعتراضی سهیم بود. این عوامل دست به دست هم دادند تا این حقیقت ندیده گرفته شود که استمرار مقاومتِ جمعی تنها راهِ مؤثر برای به‌چالش‌کشیدن تعرضاتِ بنیادگراها بود. عقب‌نشینیِ موقتیِ حاکمیت، آشکارا نشان‌دهنده‌ی قدرتِ کنشِ جمعی و خود-باورِ زنان بود، و نه رفع نیازِ به آن.

بسیاری از زنان این ادعای حکومت را (که از سوی سازمان‌ها و بعضی از افرادِ چپ نیز بازتاب می‌یافت) پذیرفتند که سلطنت‌طلبان و «عوامل نفوذی» در تظاهرات زنان رخنه کرده و اعتراضات را دامن می‌زنند. بسیاری دیگر به این باور رسیدند که نباید بیش از اینْ اقتدارِ رژیم تازه را به چالش کشید تا مبادا به سود سلطنت‌طلب‌ها و حامیانِ حضورِ امریکا در ایران تمام شود. این‌گونه بودکه حتی برخی زنانِ دانش‌پژوهِ و نویسندگان شناخته شده، که خود با حجابِ اجباری موافقت نداشتند، به صدایی پیوستند که از زنان تبعیت و سکوت می‌خواست، تا انقلاب و ثباتِ رژیم به خطر نیافتد.[۵]

بیشتر سازمان‌های چپ نسبت به ادامه‌ی اعتراضاتِ راسخ زنان، بی‌اعتقاد بودند و آن را تأیید نمی‌کردند. گفتمان سوسیالیستی، زنان را سال‌ها به‌عنوان موجوداتی از نظر سیاسی منفعل نمایانده بود که فقط از طریق آموزشِ سیاسی و بسیج توسط پیشگامان آگاه می‌توانستند آماده‌ی مبارزه شوند. زنان برای این‌که آزاد شوند، فقط می‌بایست

---

[۵] برای مثال، بنگرید به: مقاله‌های هما ناطق و قدسی قاضی‌نور در روزنامه‌ی کیهان (۲۱ اسفند ۱۳۵۷).

مسیری را طی کنند که گروه‌های هوادار پرولتاریا در مبارزاتِ خود علیه ستمگری حکومت ترسیم کرده بودند. اما حالا زنان به‌عنوان نخستین اپوزیسیون مترقی و نیرومند که در مقابل پروژه‌های سیاسی بنیادگراها قیام می‌کرد ظاهر شده بودند. اما چون نگرش غالب سیاسی در دوران پس از انقلاب، به‌طوری که گفته شد، این بود که ایده‌های فمینیستیِ در باره حق انتخاب و خودباوری زنان، در آن مرحله‌ی پس از انقلاب غیرضروری است، خیزش زنان نتوانست چپِ پوپولیست را در دفاع از حقوقِ زنان و دیگر حقوقِ دموکراتیک و آزادی‌های فردی برانگیزاند و با خود همراه سازد.

با این حال، هیچ سازمانِ سیاسی‌ای جرات آن را نداشت که جنبشِ توده‌ای زنان را نادیده بگیرد. زنان از دیدِ همه‌ی احزاب و سازمان‌های سیاسی، در حکمِ نیروهای تازه‌نفس و بالقوه برای خدمت به تحقق اهداف سیاسی ملی ظاهر شده بودند. بسیاری از سازمان‌های چپ قبلاً گروه‌ها یا سازمان‌های زنان خود را تشکیل داده بودند. سازمان فدایی نیز نمی‌توانست این روند را نادیده بگیرد. افزون بر آن، فداییان از سوی هواداران‌اش زیرِ فشار بودند تا در جنبشِ زنان نقشِ فعال‌تری داشته باشند یا حتی رهبریِ این جنبش را در دست گیرند. میهن جزنی (قریشی) چنین می‌گوید: «من به گردهماییِ زنان علیه حجاب که در مقابل وزارت دادگستری برگزار شده بود رفتم و پیام همبستگی فداییان را خواندم. به سازمان هم گزارش دادم که زنان معترض از فداییان حمایت می‌کنند و با ما همراه هستند. به رفقا گفتم که در موقعی مثل الان، سازمان‌های انقلابی باید در جنبش زنان فعال باشند. اما مهم این بود که در آن زمان سازمان فداییان فکر می‌کرد مسأله‌ی زنان اهمیتی ندارد.»[۶]

---

[۶] گفت‌وگوی میهن جزنی با نویسنده.

ایجاد «اتحاد ملی زنان»

سازمان فدایی سرانجام تسلیمِ این وسوسه شد که نیروی جدید و مصمم زنان را به سوی خود جذب کند و تصمیم به پشتیبانی از ایجاد سازمان زنان گرفت. به هوادارانِ فدایی گفته شد تا سازمان دموکراتیکی ایجاد کنند و سعی کنند زنان با گرایش‌های مختلف ایدئولوژیک را بسیج و متحد سازند. بنابراین، شکل‌گیری «اتحاد ملی زنان» از سوی سازمان فدایی تأیید شد. همچنین، به فعالانِ زن گفته شد که برنامه‌ی معینی برای سازمان زنان ندارند و گرچه از حمایتِ فداییان برخوردار خواهند بود، اما استقلال خود را خواهند داشت. هدف اتحاد حفظ ماهیتِ دموکراتیک‌اش بود تا بتواند پلی باشد بین فداییان و دیگر نیروهای مارکسیست و غیرمارکسیست و حتی اسلامی. اما این کار دشواری بود. با حضور زنانی نظیر میهن جزنی و عاطفه گرگین-گلسرخی[۷] و بسیاری از هوادارانِ شناخته‌شده‌ی فدایی، در شورای رهبری اتحاد زنان، مشکل می‌شد ماهیتِ متمایزِ سوسیالیستیِ گروه پنهان نگه داشته شود. نخستین بیانیه‌ی «اتحاد ملی» در حمایت از دولت بازرگان بیانگر قصد سازمان به حفظ چهره‌ی دموکراتیک و ملی خود برای جلب زنان همه‌ی اقشار و همراهی آن با دولت جدید بود که با سیاست فداییان در هفته‌های نخست پس از انقلاب هماهنگ بود. نسخه‌ی اول منشور اتحاد توسط گروه‌های متنوعی از زنان، با راهنمایی و تصویب فداییان نوشته شد. در این منشور، اساسی‌ترین اهدافِ اتحاد مبارزه‌ی ضدامپریالیستی اعلام شد:

«اگر برابری در کردار است و نه در گفتار، زنانِ ما در طول این سال‌ها در زندان‌ها و تحمل شکنجه‌ها و مقابلِ جوخه‌های اعدام و شهادت، ثابت کردند که با مردان برابر هستند. آن‌ها نشان دادند که در قدرتِ جسمی و روانی چیزی از مبارزینِ مرد کم ندارند. زنانِ ما نشان دادند که جامعه، نه بین زن و مرد، که بین استثمارگر و استثمارشده تقسیم شده است. بنابراین، رهاییِ زنان به رهاییِ ملتِ آن‌ها از بند استثمار و استعمار وابسته است. به‌رغم این حقیقت که زنانِ ما سده‌ها از ظلمِ مضاعف رنج برده‌اند (هم

---

[۷] عاطفه گرگین یکی از زندانیانِ سیاسی زمان شاه و همسر خسرو گلسرخی، شهیدِ محبوب و معروفی بود که در رژیمِ شاه و پس از محاکمه‌ی تلویزیونی‌اش در ۱۳۵۱-۲ اعدام شد. دوران همکاری عاطفه با اتحاد بسیار کوتاه بود.

به‌عنوان زن و هم به‌عنوان فرد)، اما هیچ‌گاه مطالباتِ خویش را از مطالباتِ ملت‌شان جدا نکردند. آن‌ها رهایی‌شان را در گروِ رهاییِ تمام توده‌های زحمت‌کش قرار داده‌اند.[۸]

شش اصلی که زیربنای راهبردهای ایدئولوژیک و عملی اتحاد اعلام شد، عبارت بود از:

۱. ما با گروه یا حزبی که به چین و اتحاد جماهیر شوروی و دیگر کشورها وابسته باشد، همکاری نخواهیم کرد.

۲. ما با کسانی که موضعِ سیاسی‌شان را صریحاً اعلام نکرده‌اند یا کسانی که نیروها یا - در این دوره‌ی حساس - زنان را حولِ مسائلِ انحرافی و غیرضروری بسیج می‌کنند، همکاری نخواهیم کرد.

۳. ما آماده هستیم تا با همه‌ی افراد و گروه‌های ملی‌گرا صرف‌نظر از باورهای ایدئولوژیک یا مذهبیِ آن‌ها همکاری کنیم.

۴. در رابطه با دولتی که با رأی اکثر مردم انتخاب شده است، اعلام می‌داریم که آماده‌ی همکاری در همه‌ی زمینه‌های اجتماعی و سیاسی و اقتصادی جهتِ ساختنِ جامعه‌ی ایران و مبارزه علیه نهادهای رژیمِ سابق هستیم و می‌خواهیم در فرآیندِ نوشتنِ قوانینِ کشور، به‌خصوص قوانینی که به خانواده و کار مربوط می‌شوند، سهیم باشیم.

۵. ما مبارزه علیه امپریالیسم را هدفِ اصلی‌مان می‌دانیم، زیرا جامعه‌ی سرمایه‌داری و سرمایه‌داریِ وابسته است که توده‌های زحمت‌کش را استثمار می‌کند، نابرابریِ حقوق زنان و مردان را سبب می‌شود، و زنان را به مصرف‌کنندگانِ کالاهای لوکسْ بدل می‌سازد.

۶. رهاییِ ما جدا از رهایی توده‌های زحمت‌کش نیست. بنابراین، ما مسئولیت‌های اصلی‌مان را برقراریِ ارتباطِ نزدیک با توده‌های محروم و رسیدگی به رفاه و بهداشتِ زنانِ زحمت‌کش می‌دانیم. ما همه‌ی زنانِ آزادی‌دوست و روشن‌ذهن را دعوت می‌کنیم تا در ساختنِ ایرانی آزاد و دموکراتیک به ما بپیوندند.[۹]

---

[۸] نشریه‌ی *برابری*. این اولین شماره‌ی نشریه‌ی مرکزی اتحاد ملی زنان بود که به‌مناسبت اولین روز ماه مه، پس از سقوط شاه در اردیبهشت ۱۳۵۸ منتشر شد.

[۹] همان.

اما این سیاست درست، تقریباً یک‌شبه تغییر کرد چون درست پس از شکل‌گیری اتحاد ملی، سازمان فدایی سعی کرد مهارِ سازمان زنانِ «خود» را در دست بگیرد و آن را در خدمتِ سازمانِ مادر قرار دهد. در واقع، تصمیم در مورد تاریخ تشکیل اتحاد ملی در فروردین ۱۳۵۸، یعنی تاریخی که همه‌پرسی برای استقرار جمهوری اسلامی برگزار می‌شد ابزارگرایانه بود. بنابراین اتحاد ملی زنان در بیانیه‌ی دیگری که علاوه بر بیانیه‌ی تشکیل سازمان خود انتشار داد، ماهیتِ غیردموکراتیکِ همه‌پرسی را نیز که فقط به رأی «آری» یا «نه» به جمهوری اسلامی بسنده کرده بود و از هیچ جایگزینِ دیگری صحبت نمی‌کرد، محکوم کرد.[۱۰]

بنیان‌گذاران اتحاد ملی زنان به چند گروه متمایز تعلق داشتند. در میان‌شان فمینیست‌های سوسیالیستی بودند که پیش از انقلاب در ایران دانش‌آموخته بودند و در ایران اقامت داشتند. گروه دیگر زنان جوانی بودند که در اروپا و ایالات متحده درس خوانده و پس از انقلاب به ایران بازگشته بودند. گروه سوم زنان هوادار فدایی بودند که هیچ علاقه‌ی جدی یا باوری به خواست‌ها و نگرانی‌های ویژه‌ی زنان یا ایده‌های فمینیستی نداشتند، و از طرف سازمان مأمور شرکت در این نهاد دموکراتیک شده بودند. چند تنی نیز از زندانیان سیاسی سابق فدایی در این جمع حضور داشتند. انگیزه‌ی غالب مؤسسان در تأسیس سازمانِ سیاسی زنان، وحشت از ماهیتِ متعصبانه و انحصارگرایانه‌ای بود که انقلابِ در خیابان‌ها به نمایش گذاشته بود.

گروه کوچکی از زنان مارکسیست درس‌خوانده در اروپای غربی و ایالات متحده، با سابقه‌ی فعالیت در کنفدراسیون دانشجویانِ ایرانی و جنبش‌های سیاسی ضد شاه، با اگاهی بیشتر از روایت‌های فمینیستی در بین اعضای مؤسس اتحاد ملی زنان بودند. اما تعداد آن‌ها بسیار کم‌تر از هوادارانِ فدایی بود که اعتقاد داشتند سازمان فدایی نباید فرصتِ بسیج‌کردنِ زن‌ها را به دیگر جریانات سیاسی بسپارد و هدف از تأسیس سازمان فمینیستی سوسیالیستی را دفاع از دست‌آوردهای مبارزه‌ی ضدامپریالیستی می‌دانستند که با منافعِ توده‌های عظیمِ زن هماهنگی داشت. آنان با آن‌که قبول می‌کردند که مبارزه‌ی زنان باید به‌طور دموکراتیک سازمان‌دهی شود، اما رهبری را از آن زنانِ

---

[۱۰] کیهان (۹ فروردین ۱۳۵۸).

سوسیالیستی می‌دانستند که رهنمود خود را از سازمانِ فدایی دریافت می‌کردند. یکی از آنان می‌گوید: «من فکر می‌کردم که ما باید سازمان زنان "دموکراتیک" ایجاد کنیم. اما به این هم باور داشتم که هسته‌ی مرکزی چنین سازمانی باید متشکل از زنانِ مارکسیست باشد. برای همین، به هرطریقی شد با فداییان، به‌خصوص زنانِ معروفِ فدایی،نظیر رقیه دانشگری و میهن جزنی، تماس گرفتم تا آن‌ها را متقاعد کنم که به سازمانِ زنانی نیاز است که از سوی فداییان رهبری شود.»[۱۱]

بعضی دیگرکه درک‌شان از ماهیتِ انقلابیِ رژیم جدید لزوماً مشابه با فداییان نبود، اتحاد ملی زنان را ائتلافی از نیروهای متنوعِ فمینیستیِ مارکسیستی برای مبارزه‌ای متحد در دفاع از حقوق زنان می‌پنداشتند. این گروه‌ها پیش‌تر (تقریباً یک هفته پیش از مراسم هشت مارس) در نشستی پیرامون مسائل زنان در دانشکده‌ی آموزشِ عالیِ شمیران شرکت داشته و با زنان دیگری که برخی‌شان از گروه‌های دیگر چپ بودند آشنا شده و گفت‌وگوهایی برای ایجاد یک سازمان زنان ضدامپریالیستی آغاز کرده بودند. این گروه توافق داشتند که صرف‌نظر از وابستگی حزبی‌شان باید درباره‌ی مسائل زنان اقدام به گفت‌وگوهایی مشترک کرد و به همین منظور نشستی در اسفند ۱۳۵۸ ترتیب دادند. بسیاری از آنان پس از ایجاد اتحاد ملی زنان، برای وادار کردن آن به اتخاذِ موضع مستقل‌ترِ فمینیستی تلاش می‌کردند. اما در سراسر تاریخ این سازمان هم‌چنان در اقلیت ماندند و نفوذِ اندکی داشتند. اعتراض‌های ضدحجاب، زنان هوادار فدایی را نیز برانگیخت تا بر سازمان فشار وارد کنند که تشکیل سازمانِ زنان را تأیید کند و در این امر موفق شدند.

در بین اعضای مؤسس، زنانِ دیگری هم بودند که مقاومت در برابر تعرضاتِ بنیادگراها برآزادی‌های فردی را لازم می‌دانستند، اما لزوماً به سازمان جداگانه‌ی زنان باور نداشتند. ادعای آن‌ها این بود که اگر انقلاب به اهداف‌اش برسد، زنان خودبه‌خود از ستم رهایی خواهند یافت. هما ناطق، تاریخ‌دان برجسته‌ی ایرانی، از این گروه بود. استدلال او این بود که نیروهای مرتجع تقریباً همیشه زنان را به‌آسانی به نفع خود

---

[۱۱] گفت‌وگوی‌نویسنده با زهره، از اعضای مؤسس اتحاد عضو نخستین کمیته‌ی اجراییِ و هیأت تحریریه‌ی اتحاد، واشنگتن دی.سی. تابستان ۱۹۸۹.

بسیج می‌کنند چون زنان بی‌تجربه هستند وحتی از منافع خود آگاهی ندارند و فاقدِ هرگونه خودآگاهی اجتماعی-اقتصادی هستند. نمونه‌ی بارز این واقعیت زنانِ سنتی بودند که ناخودآگاه و کورکورانه از آیت‌الله خمینی پشتیبانی می‌کردند. به باور ناطق: «نقشِ زنان در انقلاب، و در تمام جنبش‌های دموکراتیکِ این سده، فوق‌العاده ارتجاعی و واکنشی بود. نخستین تظاهراتی که درمراحلِ اولیه‌ی انقلاب شکل گرفت، مرا به وحشت انداخت: همه‌ی زن‌ها چادرِ مشکی به‌سر داشتند. وقتی شعارهای آن‌ها... را شنیدم، موی برتن‌ام سیخ شد.»[۱۲]

آخرین گروه در میان اعضای مؤسس اتحاد ملی، زنان عضو سازمان فدایی بودند که واسطه‌ی ارتباط اتحاد ملی و سازمان مادر بودند. وظیفه‌ی آنها اجرای رهنمودهای استرتژیک و تاکتیکی‌ای بود که ازسوی کمیته‌ی مرکزی فدایی دیکته می‌شد. شایستگی‌های آنان برای انجام چنین مأموریتی در چنان شرایط حساسی، در این خلاصه می‌شد که چندسالی را در زندان‌های شاه گذرانده و وفاداریِ خویش را به سازمان فدایی اثبات کرده بودند. آنان به‌خاطر سالها محرومیت از آزادی‌ها، نه دارای دانش یا تعهد فمینیستی بودند و نه توانایی روشنفکرانه و مهارت‌های لازم برای رهبریِ یک سازمانِ سوسیالیستی-فمینیستی را داشتند، و حتی نمی‌توانستند سیاست‌هایی را که قرار بود اجرا شود به‌روشنی تبیین کنند. تقریباً در همه‌ی نشست‌های اتحاد، در گوشه‌ای نشسته و به‌ندرت سخن می‌گفتند. اما همان‌ها بودند که در عمل در تمام تصمیم‌های سیاسی اتحاد ملی تعیین‌کننده بودند. این مأموران فدایی در اتحاد، مراقب بودند تا اعضای غیرفدایی مسئولیت مهمی نگیرند یا سیاست‌هایی را پیشنهاد ندهند که اتحاد را از خطِ «صحیحِ» فدایی منحرف سازد.

در احزاب سوسیالیستی و کمونیستی سنتی تحت رهبری مردها، انتصاب افراد به کمیته‌های زنان عموماً منزلت کم‌تری از دیگر انتصابات داشته، و خود زنان منصوب‌شده نیز این را می‌دانستند. در مورد اتحاد ملی زنان نیز چنین بود. یعنی زنان فدایی نمی‌خواستندکه با اتحاد ملی شناخته شوند، مگر به‌عنوان رابط سازمان فدایی. ایده‌ی

---

۱۲ گفت‌وگوی نویسنده با هما ناطق، عضو مؤسس اتحاد و نخستین کمیته‌ی اجرایی آن، پاریس، جولای ۱۹۹۰.

تأسیس یک سازمان زنان نیز تنها به این خاطرجذب‌شان کرده بود که می‌توانست در خدمت به منافعِ فدایی قرار گیرد. وظیفه‌ی آن‌ها این بود که چهره‌ی فداییِ اتحاد ملی را حفظ کنند و آن‌را به‌عنوان جبهه‌ی «دموکراتیکِ» فدایی نگاه دارند. بعدها تعداد بیش‌تری با دیدگاه‌های مشابه وارد اتحاد ملی شدند. از نظر آن‌ها - که بیش‌تر به خاطر نیاتِ سیاسی گروهی به اتحاد ملی جذب شده بودند تا به خاطر ایده‌های فمینیستی - اتحاد ملی صرفاً سازمان وابسته به فدایی بود که میان‌بُری برای کارکردن با زنان در جهت سیاست فدایی محسوب می‌شد. آن‌ها در پیشبرد سیاست‌های پوپولیستی اتحاد، نقش تعیین‌کننده داشتند.

رهبریِ فدایی، با فرستادن فداییانِ زن به اتحاد و به‌عهده گرفتن مسئولیت‌های رهبری این نهاد، رسماً توانایی اعضای مؤسس اتحاد و استقلال عمل آن‌ها را برای تعیین و ترسیمِ اهداف و استراتژی مبارزه تضعیف کردند. این که چرا زنانی که دارای آگاهی فمینیستی بودند و به گرایش‌های پوپولیستیِ فدایی انتقاد داشتند با این دخالتِ سازمانِ فدایی همراه شدند همان توضیحی را دارد که «شیلا روباتام» در مورد سال‌های اولیه‌ی جنبشِ معاصرِ رهاییِ زنان در غرب برمی‌شمارد: «زنان به‌واسطه‌ی ایده‌ها و کنش‌ها و سازمان‌هایی که غالباً به‌دستِ مردها ساخته شده به خودآگاهیِ انقلابی رسیده‌اند. ما خود را فقط در جوامعی شناخته ایم که قدرتِ مردانه و فرهنگِ مردانه در آن غالب بوده است. آلترناتیو آرمانی‌مان نیز مرد-محور است. ما زنان در زیر مفهومِ برادری و آزادی "انسان" پنهان می‌مانیم.»[۱۳]

به همین دلیل، حتی زنانی که خودآگاهی جنسیتیِ بیش‌تری داشتند نیز، تحتِ تأثیر فرهنگِ مردمحوری که این باور را ترویج می‌کند که تمایلات و علایقِ زنان اهمیت درجه اول را ندارد، در مقابل این تصمیم غیردموکراتیکِ فداییان مقاومتی نشان ندادند. باید بگویم من در تقسیم‌بندی مؤسسآن اتحاد ملی زنان خود را در همین گروه آخر می‌بینم. آنچه من اکنون آن را سازش در برابر یک بینش سیاسی نادرست می‌بینم، راه را برای مداخلاتِ قیم‌مآبانه‌ی فداییان در فعالیت‌های روزمره‌ی اتحاد ملی هموار کرد. به یک معنا، پذیرفتن رهبریِ مردان در این جبهه‌ی زنانه، انکار ظرفیت‌های روشنفکری

13 S. Rowbotham, Women, Resistance … p. 11.

و سیاسی زنان و همراهی در فرایند به تحلیل بردن انرژی انقلابی‌ای بود که حفظ آن در آن مرحله از جنبش حیاتی بود.

با این حال، در میان بسیاری از زنانِ آگاه هوادار فدایی، افت‌وخیزهای ایدئولوژیک و عاطفی زیادی وجود داشت. ماهیتِ واپس‌گرا و انحصارطلبانه‌ی انقلابِ اسلامی و نقشِ زنانِ مذهبی سنتی در انقلاب، ثابت می‌کرد که فعالیت در میان زنان عادی برای افزایش خودباوری وآگاهیِ آن‌ها و ارائه‌ی آلترناتیوی در مقابل «راه‌حل اسلامی» ضرورت داشت. اما ما میان ایده‌های فمینیستی و واقعیتِ تجربیاتِ روزمره در خیابان از سویی، و ایدئولوژیِ پوپولیستیِ سوسیالیستی فدایی از سوی دیگر، سردرگم بودیم. هرچند، در نشست‌های محرمانه، بین رابطین فدایی و دیگران برسر سیاست‌هایی که از سوی سازمانِ مادر دیکته می‌شد، مشاجراتی سخت درمی‌گرفت، اما با شنیدن کلام آخر که «این نظر رفقاست» مرعوب شده و وادار به سکوت می‌شدیم. البته برخی فمینیست‌های مارکسیست که تعهدی نسبت به سازمان فدایی نداشتند، قویاً و پیوسته در مقابل این سیاست‌ها مقاومت می‌کردند. برای بیشترآنان مشکلِ اتحاد تنها این نبود که به‌طور فزاینده‌ای چهره‌ی فدایی به خود می‌گرفت، بلکه مشکل مواضعِ غیرفمینیستی یا حتی ضدفمینیستیِ بود که اتحاد می‌گرفت. آن‌ها امید داشتند که از طریق بحث و گفت‌وگو با اعضای غیرفدایی و تشویق آنان به پیوستن به اتحاد، توازن قوا را به‌نفع مواضع فمینیستی تغییردهند. این امیدی واهی بود چرا که تمام ارزش‌های دموکراتیکی که اتحاد در منشور خود بر آن تاکید کرده بود ادعایی بی‌پشتوانه بود. همان‌طور که زهره به‌درستی می‌گوید: «حتی منشور [اتحاد]، نخستین نقضِ عهدی بود که در قبال وعده‌های‌مان به زنان انجام می‌شد. ما ادعا می‌کردیم که می‌خواهیم سازمانی دموکراتیک تشکیل دهیم و این‌که اتحاد محصولِ مباحثاتِ آزاد بین زنان است. فداییان منشور را خیلی سَرسَری نوشتند و به اتحاد تحمیل‌کردند، چون لازم بود که در مقامِ یک سازمانْ رفراندوم جمهوری اسلامی را رسماً تقبیح کنیم.»[۱۴]

رهبریِ فدایی می‌خواست نگذارد که جنبشِ زنان از اهدافِ ضدامپریالیستیِ انقلاب انحراف بگیرد. علی کشتگر، عضوِ کمیته‌ی مرکزی فدایی و هیأت سیاسیِ آن پس از

---

۱۴ گفت‌وگو با زهره

انقلاب، اهداف سازمانِ فدایی در رابطه با اتحاد ملی زنان را این‌چنین خلاصه می‌کند: «سیاستِ فداییان در قبال اتحاد [ملی]، مبتنی بر سه ملاحظه بود: نخست این‌که سازمان فدایی، سازمان‌های دموکراتیک را صرفاً ابزاری برای پیگیریِ اهدافِ سیاسیِ خویش می‌دید و نه چیزی بیش‌تر. این سیاستِ کلیِ ما و بنابراین سیاستِ ما در قبالِ اتحاد بود. دوم این‌که ما درباره‌ی مسأله‌ی زنان باور داشتیم که رهاییِ زنان ممکن نخواهد شد مگر همه‌ی منازعات طبقاتی رفع شود و عدالتِ همگانی حاصل شود. سوم این‌که مسأله‌ی زنان صرفاً به مسأله‌ی زنانِ زحمت‌کش و زنانِ طبقه‌ی کارگر محدود می‌شد. این سیاست باید در اتحاد ملی نفوذ می‌کرد تا با بهره‌گرفتن از زنانِ مارکسیست-لنینیستی که در اتحاد بودند، ارگان‌های رهبری جهت حمایت از منافعِ توده‌های زحمت‌کش اشغال شود و جلوی زنانِ روشنفکری که مشکوک و خرده‌بورژوا و ضدانقلاب به شمار می‌رفتند گرفته شود.[۱۵] کشتگر مثالی می‌زند از این‌که رهبرانِ فدایی در دوره‌ی پس از انقلاب چه نگاهی به برخی از نگرانی‌های ویژه‌ی زنان داشتند:

«ما در کمیته‌ی مرکزی، اغلب، مسائل روز نظیرممنوعیتِ حرفه‌ی قضا برای زنان را به بحث می‌گذاشتیم. دو نگاهِ در این زمینه وجود داشت. یکی باور داشت که ما باید از حقوق زنان برای کار در عرصه‌ی عمومی به‌طور نامشروط دفاع کنیم. نگاه دوم را آن‌هایی مطرح می‌کردند که دست‌آخر به حزبِ توده پیوستند که استدلال می‌کردند که این دفاع می‌تواند جهتِ ما را به سمتِ مطالباتِ روشنفکران و زنانِ بی‌درد بچرخاند. برای مثال، آن‌ها می‌گفتند "چند تا قاضیِ زن داریم؟ بیست یا سی تا. اگر همین چندتا هم از پشتِ میزِ قضاوت کنار گذاشته شوند، هیچ اتفاقی نمی‌افتد." بنابراین این مسأله هرگز تحتِ مسأله‌ی حقوقِ لایتجزایِ زنان بحث نمی‌شد، و بر سر این‌که آن‌موقع حقوق دموکراتیک و آزادی‌های فردی که داشت... له می‌شد مسأله‌ای جدی بود، توافق وجود نداشت.»[۱۶]

---

۱۵ گفت‌وگوی نویسنده با علی کشتگر.

۱۶ همان.

کشتگر به یاد می‌آورد که برخی از زنانِ اتحاد ملی خواستار آن شدند که ارگانِ فدایی (نشریه‌ی کار) موضعی رادیکال‌تر در قبال حقوق و آزادی‌های زنان اتخاذ کند:

«اکثر اعضای کمیته‌ی مرکزی بر این اعتقاد بودند که نشریه‌یِ فدایی جای پرداختن به چنین مسائل انحرافی نیست، [و چنین کاری] روابط ما با نیروهای ضدامپریالیستی و دولت را خدشه‌دار می‌کند. آن‌ها می‌گفتند این مسائل در آن لحظه اهمیت ندارند. و اگر از آن‌ها می‌پرسیدی که پس چرا سازمان ما در اتحاد فعال است، با صراحت جواب می‌دادند که چون ما می‌خواهیم خط فداییِ صحیحی را در آن‌جا جا بیندازیم. من تحتِ تأثیر برخی از دوستان‌ام دراتحاد، که نسبت به سیاست‌های قیم‌مآبانه و اغلب جاهلانه‌ی ما در قبال اتحاد و به‌طور کلی مسأله‌ی زنان دغدغه‌های جدی داشتند، اغلب این مسائل را مطرح می‌کردم. پاسخی که معمولاً دریافت می‌کردم این بود که این دغدغه‌ها مالِ زنانِ خرده‌بورژواست و نه زنانِ زحمت‌کش. آن‌ها حتی به سلوکِ بورژوایی و لباس‌پوشیدنِ زنان خرده می‌گرفتند تا بتوانند از مواضعِ خود پشتیبانی کنند.»[۱۷]

با این حال، پیشبرد خطِ فدایی در اتحاد به‌راحتی صورت نمی‌گرفت و دیگر اعضای اتحاد حاضر نبودند تصمیماتی را که به سلول‌ها یا کمیته‌های اتحاد می‌رسید بی‌چون‌وچرا بپذیرند. بنابراین از ابتدا تا پایان کار، و به‌رغم این واقعیت که اتحاد در کنترلِ واقعیِ رابطین فدایی بود، بحث‌ها و کشمکش‌ها و نقشه‌ها و ضدنقشه‌ها پیوسته بر فعالیت‌های اتحاد سایه افکنده بود کشمکش‌ها عمدتاً بر سرِ تئوری و عمل بود. اما بسیار چیزهای دیگری هم بودند که ما را ازهم جدا می‌کردند و بر اقداماتِ هماهنگ و صادقانه‌ای تأثیر می‌گذاشت که در زمینه‌ی مسائلِ حقوق زنان لازم بود انجام شود و ظاهراً دلیلِ ما برای دورِ هم جمع‌شدن بود. اما درگیری‌های شخصی و رقابت و عدم‌توافق برسر رفتار شخصی و غیره نیز بین ما شکاف می‌انداخت. البته این امر مختص به اتحاد، فداییان یا حتی مختص به سازمان‌های چپ ایرانی نبود. «سارا ایوانس»، در گزارشِ خود از سیاستِ چپِ جدید و جنبش‌های حقوقِ مدنی و رهاییِ زنان در ایالات متحده، به شرایطِ مشابهی اشاره دارد که چگونه «پرسش‌های استراتژیک تبدیل به اصول

---

17 همان.

بنیادینِ اخلاقی می‌شدند، نظرات به‌عنوان قاطعیت‌های مطلق و مذاکره‌ناپذیر ارائه می‌شدند و برچسب‌ها و کلیشه‌های غیراخلاقی جای مواجهه‌ی صادقانه‌ی دیدگاه‌های مخالف را می‌گرفت.»[۱۸]

در گفت‌وگوهای نویسنده با بسیاری از همراهان گذشته بسیاری از آنان با تأسف تصدیق کردند که اکثر مواضع سیاسی‌ای که در طول فعالیت‌شان در اتحاد ملی گرفتند با نظر واقعی آن‌ها در قبالِ وضعیت سیاسیِ ایران درتضاد بود. در واقع، به نظر می‌رسد که بسیاری از ما با پیروی کورکورانه از فداییان، یا به‌خاطر فشارهای سیاسی و ایدئولوژیک دیگر وادار شدیم تا نظرات و افکارِ خود را به فراموشی بسپاریم. اتحاد ملی از «روحانیونِ رادیکال» در برابر دولتِ لیبرالِ بازرگان حمایت کرد، حتی وقتی که منافعِ جنسیتی زنان حکم به خلافِ آن را می‌داد؛ چرا که دولتِ لیبرالِ بازرگان در مقایسه با روحانیونِ رادیکال مدارای بیش‌تری با دیدگاه‌ها و سبکِ زندگیِ سکولار نشان می‌داد، و آمادگیِ بیش‌تری داشت تا اصلاحاتِ در آموزه‌های سنتی مذهبی را که واقعیت‌های اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ضروری کرده بود، بپذیرد. اما در شرایط سیاسیِ غالبِ آن زمان، عقلِ سلیم حکومت نمی‌کرد. هم‌چنین جایی برای تأمل درباره‌ی تجارب تاریخی نبود. برای اکثر زنان فعال چپ، مرام سازمانی و ایدئولوژیک جایگزین اصول سیاسی و حتی اخلاقی‌ای شده بود که همیشه بدان‌ها باور داشتند. مینو، یکی از این گروه به‌تلخی می‌گوید:

«من همیشه در زندگی‌ام زن مستقلی بودم، تا آن اندازه که حتی سبکِ زندگی‌ام نیز برخی از دوستانِ لیبرال ام را مبهوت می‌کرد. من در خانواده و محلِ کار و تمامِ فضاهای زندگی‌ام، صدای خودم را داشتم و بسیارصریح بودم. تقریباً هیچ‌چیز و هیچ‌کسی نمی‌توانست مرا بترساند. حتی از آزادیِ جنسی‌ای برخوردار بودم که اکثر زنان دهه‌ی چهل و پنجاه ایران از آن بی‌بهره بودند. من پیش از این‌که با ایدئولوژیِ فمینیستی آشنا شوم، عملاً فمینیست بودم. اتکای به نفس، استقلال رأی و حقِ انتخاب، چنان تبدیل به ارزش‌های غالبِ زندگیِ من شده بودند که نمی‌توانستم به سبکِ زندگیِ

---

18 S. Evans, *Personal Politics*, New York: Vantage Books, 1980. p. 114.

دیگری فکر کنم. اما ایدئولوژیِ سیاسی‌ام مرا به پوپولیستی کله‌پوک تبدیل کرد. چادرِ مشکی می‌پوشیدم، در تظاهراتِ مذهبی شرکت می‌کردم و از رژیمی حمایت می‌کردم که فوری‌ترین هدفِ "انقلابی"اش محدودکردنِ آزادی‌های فردی و روشنفکرانه و حقوق و آزادی‌های زنان بود. درباره‌ی تصمیماتِ شخصی و سیاسی‌ام دیگرهیچ تعقل به خرج نمی‌دادم. ایدئولوژیِ من جایگزینِ اندیشه و عقلِ سلیم‌ام شده بود.»

واقعیت این است که وفاداری به حزب و پیروی ازاصول سازمانی و تصمیماتِ رهبری و نیز عاطفه‌ی شدیدِ نسبت به همراهان اغلب جایی برای پای‌بندی به عقاید و ادراک فردی باقی نمی‌گذارد. از آن گذشته، استفاده از هر وسیله‌ای برای رسیدن به هدف مبارزه‌ی ضدامپریالیستی توجیه‌پذیر می‌شود. گاهی در نشست‌های عمومی، بی‌شرمانه از تاکتیک‌های سیاسی‌ای دفاع می‌شود که در سلول‌های حزب علیه آن مبارزه شده و پیش نرفته است. این اصل «سانترالیسم دموکراتیک» نامیده شده. شاید فرمانبری و قربانی‌کردنِ اصولِ روشنفکری و اخلاقی نام بهتری برای آن باشد.

میهن جزنی توضیح می‌دهد که در برابر خطِ فدایی در اتحاد، هیچ مقاومتی از سوی زنان صورت نمی‌گرفت: «من با این بحث موافقم که ما به‌عنوانِ زنانی که از نظر سیاسی آگاه بودند، در واقع نسبت به حقوقِ خودمان خیلی ناآگاه بودیم. اعتراف می‌کنم که مشکلِ ما همین بود. اما نامِ فداییان خیلی اعتبار داشت و ما می‌ترسیدیم که اگر در برابر تصمیمات‌شان مقاومت کنیم، آن‌ها اتحاد را تحریم کنند. و ما داریم از زمانی حرف می‌زنیم که هنوز در بین فدایی‌ها آن‌همه شکاف نیفتاده بود، یعنی زمانی که نامِ فدایی را با احترام می‌بردند. اتحاد می‌ترسید که فداییان حمایت‌شان را از ما بگیرند.»

این یادها نمونه‌های خوبی است از این‌که وابستگی به یک سازمان یا حزبِ سیاسی اغلب بر تمامِ انگیزه‌ها و داوری‌های سیاسی غلبه پیدا می‌کند و تعهد به سازمان یا حزب بدل به هدفِ نهایی می‌شود. احترام و وابستگیِ عاطفی‌ای که برخی از اعضای اتحاد ملی به نام و تشکلِ فدایی داشتند، گاهی چرخش‌های شگفت‌آوری به خود می‌گرفت. برای مثال، یکی از اعضای هیأت تحریریه‌ی نشریه‌ی اتحاد (برابری) دو جزوه درباره‌ی زندگی و کارهای الکساندرا کولونتای و کلارا زتکین ترجمه و تألیف کرد. وی به‌جای این‌که جزوه را برای انتشار به اتحاد تحویل دهد، آن‌ها را به فداییان داد و فداییان نیز آن‌ها را بی‌درنگ منتشر کردند. ذهنیتِ او این بود که با افزودنِ آثارِ بیش‌تری به فهرستِ

انتشاراتِ فداییان، اعتبار سازمان افزایش پیدا می‌کند. به ذهنِ این دوست نرسیده بود که حاصل کارش را به اتحاد تحویل دهد و این‌که تعهد او در درجه‌ی نخست باید افزایش اعتبار اتحاد می‌بود. فداییان نیز به‌نوبه‌ی خود فکر نکردند که اتحاد می‌تواند جای مناسب‌تری برای انتشار چنین جزوه‌ی فمینیستی باشد. آن‌ها خود را با چنین مسائلِ کم‌اهمیتی به زحمت نمی‌انداختند.

بر همین اساس، حتی فمینیست‌های اتحاد ملی که به منافعِ خاص زنان باور داشتند و از دانش و تجربیاتِ گوناگون در مبارزه علیه نابرابریِ جنسیتی و ارزش‌های پدرسالارانه بی‌بهره نبودند، نتوانستند دربرابر سیاست‌های قیم‌مآبانه و تفرقه‌افکنی که بر سازمان زنان تحمیل می‌شد مقاومت کنند. به این ترتیب، توافقِ اولیه برای همکاری در جهت دفاع از حقوق زنان، به‌خاطر بینش و داوری‌های سیاسی نادرست، با پس‌زمینه‌ی جنسیتی سازمان مادر، به تحلیل رفت و نقض شد. هرچند که در این‌جا بی‌شک مسئولیت اصلی با زنانی است که کورکورانه از خطِ فدایی پشتیبانی می‌کردند و تعصبِ ایدئولوژیکِ و پیرویِ بی‌چون‌وچرا از خطِ حزبی را بالاتر از هر ملاحظه‌ی دیگری می‌دانستند. با این حال، کسانی که اتحاد ملی را با دیدگاه‌ها و امیدهای متفاوتی تأسیس کرده بودند، از آن‌جمله نویسنده‌ی این سطور، که اجازه دادند تا تحلیل‌های مردمحور از رویدادهای سیاسیْ بر قضاوت و تعهدشان به منافعِ زنان چیره شود، در این سیاست نادرست گناهکارند. در نهایت، اختلاف نظرات و تعصباتِ سیاسی که بازتابِ دیدگاه‌های متضاد در میان رهبران سازمان فدایی بود، و سرانجام به نخستین انشعابِ اصلیِ این سازمان در بهار ۱۳۵۹ منجر گردید، دراستراتژی اتحاد در رابطه با حکومتِ اسلامی و رابطه‌ی آن با دیگر نیروهای اپوزیسیون، نمود یافت که در ادامه به آن‌ها اشاره خواهد شد.

از سوی دیگر، روند تشکیل «اتحاد ملی زنان»، باید به‌عنوان نمونه‌ای گویا از تنش بین مبارزه‌ی فمینیستی و مبارزه‌ی ملی ـ سوسیالیستی در یک کشور جهان سوم، مورد بررسی قرار گیرد. مورد اتحاد ملی زنان نمونه‌ای است ازدشواری پافشاری جنبش زنان بر اهداف مبارزاتی خود، درشرایطی که تشکیلات زنان عملاً بر اساس نظراتِ تشکل سیاسیِ دیگری اداره می‌شود. این نمونه نشان می‌دهد چگونه روحیه و ابتکارات انقلابی

زنان به علت فقدان استقلال ایدئولوژیک و سازمانی آنان به هدر می‌رود. نتیجه آن‌که اگر قرار باشد زنان در جهت تغییر کل ساختِ سلطه‌گری و سلطه‌پذیری و روابط قدرت گام بردارند، باید نخست خود را ازسلطه‌ی سلسله‌مراتب جنسی که بر تمام روابط و اعمال اجتماعی تأثیر می‌گذارد آزاد کنند. یعنی استقلال سیاسی و سازمانی، پیش‌شرطِ موفقیت هرجنبش فمینیستی برای متحول ساختن روابط جنسیتی مبتنی بر قدرت است.

ذکر این نکته لازم است که تجارب تلخ انقلاب بسیاری از فعالان سیاسی، ازجمله اعضا و هواداران سازمان فداییان خلق، به‌خصوص زنان فعال با پیشینه‌ی ارتباط تشکیلاتی با احزاب و سازمان‌های چپ، را به بازنگری باورها وتصمیمات گذشته وادار ساخته است. همچنین بسیاری از زنان و مردانِ فعال نسل جوان، چه در ایران و چه خارج از ایران، با مطلق‌گرایی و سیاه‌وسفید دیدن مسایل اجتماعی، فرقه‌گرایی، حق‌به‌جانبی و عدم‌مدارا نسبت به تفاوت‌های عقیدتی و رفتاری، میانه‌ای ندارند. واقع‌بینی بیشتر، شکیباییِ بیشتر، گام‌های محتاطانه‌تر اما پی‌گیرانه‌تر، و آمادگی بیشتر برای پذیرش دگراندیشی و دگرباشی، تحولات مهمی است که از دو دهه‌ی گذشته در فرهنگ سیاسی ایران در حال شکل‌گیری است. استقلال فکری و سیاسی کنونی جنبش زنان از دولت و از احزاب سیاسی تحولی بسیار مهم و امیدوار کننده است. تحول فکری زنانِ فعال نتیجه‌ی تعمق در تجارب گذشته و آمادگی فعالان جنبش برای آموختن و به‌کار گرفتن و یا کنار گذاشتن بعضی ازاین تجارب، نشانه‌ی ظهور اعتمادبه‌نفس جدیدی در آنها است.

چارچوب نظری و استراتژیک اکثریت بنیان‌گذاران اتحاد ملی زنان، مبتنی بر مفاهیم عام تئوریک و تحلیلی مارکسیست-لنینیستی از ستم‌دیدگیِ زنان بود. سازمان می‌بایست با طرح و تدوین منسجم بینش تئوریک خود و تحلیل مشخص ازشرایط زنان در دوران خاص حکومت اسلامی، به آموزشِ و بسیج سیاسیِ اعضا، در وهله‌ی اول، بپردازد وسپس نظرات و استراتژی مبارزاتی خود را برای بهبود حقوق زنان در رژیم جدید، به کمک همین اعضا به جامعه‌ی بزرگ‌تر زنان انتقال دهد. اما همان‌طور که در فصل پیش گفته شد، اکثریتِ رهبرانِ اتحاد با اندیشه و کنشِ فمینیستی و یا با جنبش‌های زنان درغرب (یا شرق)، یا حتی پیشینه‌ی تاریخی مبارزات زنان در ایران

آشنایی چندانی نداشتند. وجه مشترک اکثریت بنیان‌گذاران اتحاد همان مفاهیم عام یادشده، و برای بعضی، هواداری از سازمان فداییان خلق بود. بدتر از آن، شناختِ آنان از فمینیسم و ایدئولوژیِ فمینیستی و استراتژی‌های گوناگون مبارزه‌ی زنان فمینیست، سطحی، حتی عمدتاً خصمانه، بود. به عبارت دیگر، آموزش‌دهندگان خود سخت به آموزش نیاز داشتند.

گفت‌وگوی دو عضوِ مؤسس اتحاد، با هفته‌نامه‌ی *فردوسی*، چند هفته بعد از تشکیل سازمان، از این نظر بسیار گویاست. آن‌ها اعلام کردند که هدفِ عمده‌ی اتحاد، درگیرکردنِ فعالانه‌ترِ زنان در انقلاب ضد امپریالیستی و افزایشِ خودآگاهیِ آن‌ها از استثمارِ طبقاتی است. «اهدافِ اصلیِ ما آن است که شرایط را برای کنشِ هماهنگِ زنانِ ایرانی آماده کنیم تا سطحِ خودآگاهیِ زنان افزایش یابد؛ تا به حقوقِ اجتماعی و اقتصادی و سیاسی دست یابند؛ تا در مبارزه‌ی سیاسیِ نیروها و افرادِ مترقی علیه سلطه و نفوذِ امپریالیستی مشارکت کنند؛ تا در ساختنِ ایرانی مستقل و آزاد و رها از هرگونه استثمار و سلطه مشارکت جویند.»[۱۹] آنان تأکید کردند که هدفِ فعالیت‌های سازمانی‌شان «زنان زحمت‌کش»اند، تا زنانِ زحمت‌کش را در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی آموزش دهند، و کلاس‌های سوادآموزی در جنوبِ تهران راه‌اندازی کنند. در این گفت‌وگو هر دو بسیار مراقب بودند که مبادا فعالیت‌های اتحاد با برچسب فمینیسم شناخته شود. پاسخ آنان درباره‌ی امکانِ همکاریِ با سازمان‌های بین‌المللیِ فمینیستی این بود که: سازمان‌های زنانِ بسیاری در غرب هستند که مردان را دشمن می‌دانند پس دغدغه‌شان حقوقِ ازبین‌رفته‌ی زنان نیست. این سازمان‌ها که فمینیست نامیده می‌شوند، مشکلات را بر حسبِ ریشه‌های تاریخی و فرهنگی و طبقاتی تحلیل نمی‌کنند. آن‌ها می‌خواهند این حق را داشته باشند که هر چه یک مرد در جامعه دارد و انجام می‌دهد را داشته باشند، بدون این‌که درستی و نادرستی این امر را بپرسند. از نظرِ ما،

---

[۱۹] مجله‌ی فردوسی، شماره ۲۹ (۸ خرداد ۱۳۵۸).

مردها دشمنِ ما نیستند. دشمن ما روابطِ اجتماعیِ موجود است که بر زنان ستم می‌راند. ما با سازمان‌هایی می‌توانیم همکاری کنیم که چنین خطِ فکری‌ای داشته باشند.[۲۰]

ناگفته پیداست که این تعمیمِ نابه‌جا درباره‌ی فمینیسم، یعنی یکی از مؤثرترین چالش‌های سیاسی و فلسفی دوران ما که از دهه‌ی ۶۰ میلادی به این‌سو بنیان‌های کهنه‌ی امتیازهای اقتصادی و سیاسی را در کشورهای غربی دگرگون کرده، حکایت از کم‌اطلاعی، حتی رویکرد خصمانه‌ی گویندگان به فمینیسمِ غربی داشت. این برخورد سطحی و ناقص، در عین حال نشان از مشکل اساسی‌تری داشت که در تحولات حقوقی و اجتماعی دوران پهلوی فصل دوم شاهد آن بودیم به‌نحوی که دولتی شدن جنبش بهبود حقوق زنان، در نبود دموکراسی و آزادی تشکل‌های مردمی، از جمله گروه‌های مستقل زنان، و تلاش‌های مستمر فرهنگی و آموزشی، قادر به تغییر بینش و آگاهی جنسیتی زنان نبود. از آن بدتر، اصلاحات به ابتکار یک حکومت استبدادی فاقد مشروعیت، به شکاف بین زنان جامعه و بی اعتبار شدن فمینیسم انجامید.

به‌هرحال، در طولِ فعالیتِ اتحاد، جز ترجمه و انتشار یک مقاله‌ی کوتاه سوسیال-فمینیستی درباره‌ی «منشأ خانواده» انگلس، هیچ‌گاه از مفاهیم وگفتمان و تحلیل‌های فمینیستی و تجارب تاریخی و استراتژیک فعالان حقوق زن در جهان برای آموزش سیاسی اعضا یا رهبران استفاده نشد. حتی آشنایی با تاریخِ جنبشِ زنان ایران و روش‌های پیشگامان زن برای طرح مشکلات زنان در کشور نیز در دستورکار قرار نگرفت. در واقع، به‌استثنای مقاله‌ی کوتاهی در نشریه‌ی اتحاد ملی، *زنان در مبارزه* — که جایگزینِ نشریه‌ی قبلی با عنوان *برابری* شده بود، تقریباً هیچ شناختی از مبارزاتِ گذشته‌ی پیشگامان حقوقِ زنان در ایران وجود نداشت و تجربیاتِ سازمانی و ایدئولوژیکِ نسل‌های گذشته‌ی فعالین حقوق زن موردِ ارزیابی قرار نگرفت. گویی اتحاد ملی و تمامِ جنبشِ زنان، از این لحاظ، در خلاء فعالیت می‌کرد و هیچ تاریخی پشتِ سرش وجود نداشت.

فقدانِ خودآگاهیِ جنسیتی در بسیاری از فعالان و این واقعیت که این نسل زنانِ فعالِ، به همان تفسیرِهای قدیمی مارکسیستی از تاریخ و از حقوق و آزادی‌های زنان

---

[۲۰] همان.

قناعت می‌کردند، از علل عمده‌ی شرایط مبارزه‌ای بود که می‌توان آن را حرکت در تاریکی نامید. این مسأله به‌ویژه در میانِ زنانِ فعالِ جوانی که مبارزه‌ی سیاسی را تازه شروع کرده بودند، حادتر و یادآور تحلیلِ «سارا ایوانس» درباره‌ی نسلِ جدید فعالین در ایالاتِ متحده بود که فاقدِ خودآگاهیِ فمینیستی چپ‌های قدیمی یا نسل پیشین بودند. وی می‌نویسد، «مسأله‌ی زنان» در ادبیاتِ مارکسیستی جایگاهِ والایی دارد. چپ‌های قدیمی مجبور بودند مبارزه علیه برتریِ مردانه را حداقل در گفتار قبول داشته باشند. گرچه چپِ جدید در شورشِ فرهنگی مشارکت داشت و از آزادیِ جنسی، آزاداندیشی و روراستی در این‌باره پشتیبانی می‌کرد، اما بسیار بیش‌تر از چپ‌های قدیمی، میراث‌دارِ اهمیت جذبه و قدرتِ زنانه بود. ایوانس توضیح می‌دهد که «ویرانگری دوره‌ی مک‌کارتی» تاریخِ گذشته را پاک کرد. در نتیجه «این شورشیانِ جدید، جنبشِ خویش را تقریباً در خلاء برپا ساختند.»[۲۱] همین نکته را می‌توان درباره‌ی نسل زنان ایران پس از ۲۸ مرداد گفت. تحلیل میهن جزنی از تمایز بین نسلِ قدیمی و جدیدِ فداییان، با توجه به شناختِ گسترده و عینیِ او از سازمانِ فدایی در این‌باره شنیدنی است.

میهن می‌گوید نیروهای جدیدِ فداییان، آگاهیِ کمی از مسأله‌ی زنان داشتند، در حالی‌که مُسن‌ترهایی مانند خودِ او که در سازمان‌های جوانان و زنانِ حزبِ توده حضور داشتند، نسبت به مسأله‌ی ستم‌دیدگیِ زنان حساس‌تر بودند. وی به‌یاد می‌آورد که فداییان چگونه وی را به‌خاطرِ تعهدی که به سازمان‌های مستقل زنان داشت، از اتحاد حذف کردند و «به سمتِ دیگری منصوب‌اش کردند»: «رهبری [سازمان] که در آغاز به‌ما گفته بود هیچ برنامه‌ای برای سازمانِ زنان ندارد و ما باید برویم و با ابتکارِ خودمان زنان را بسیج کنیم، خیلی زود تغییرِ خط‌مشی داد و می‌خواست همه‌چیز را [به ما] دیکته کند. آن‌ها می‌خواستند که ما فقط روی مبارزه‌ی طبقاتی و زنانِ طبقه‌ی کارگر متمرکز شویم و نه موضوعاتِ دیگر. اما من به سازمان‌های مستقلِ زنان باوری قلبی داشتم و چون نخواستم که از دستوراتِ فدایی پیروی کنم و می‌خواستم رُک و راست

---

21 S. Evans, Personal Politics…., pp. 116-19.

حرف بزنم، مرا از اتحاد حذف کردند، با این بهانه که در شورای معلمانِ پیشگام (فدایی) به من بیشتر نیاز دارند.»[۲۲]

در حقیقت، تقریباً بلافاصله پس از تشکیل اتحاد ملی، هدف مرکزی فعالیت‌های سیاسیِ آن این شد که هرچه بیش‌تر در خدمتِ نیازهای سیاسی و سازمانیِ فدایی قرار گیرد. این هدف، در فعالیت‌ها و برنامه‌ها و انتصابات و ائتلاف‌هایی که اتحاد با دیگر گروه‌ها به عمل آورد، نمایان بود. مریم، یکی از اعضای اتحاد، به‌یاد می‌آورد که وی را به‌رغمِ تمایل‌اش، از اتحاد حذف و به شورای معلمانِ پیشگام منتقل کردند: «به من گفتند که باید انرژی‌ام را جایی صرف کنم که نیاز بیش‌تری به آن هست. گفتند "ما در اتحاد به‌اندازه‌ی کافی نیرو داریم، اما در پیشگام نیاز به آدم‌های پُرانرژی داریم." خیلی ناراحت بودم. از این گذشته، نمی‌خواستم در مدرسه‌ام به‌عنوان معلمِ فدایی شناخته شوم. اما نمی‌توانستم دستورِ سازمانی را مورد پرسش قرار دهم.»[۲۳] مریم سرانجام در ۱۳۶۲ خورشیدی به‌خاطر این‌که در مدرسه‌اش، به‌عنوان هوادار فدایی شناخته می‌شد، از شغل معلمی اخراج و مجبور به جلایِ وطن شد.

اتحاد ملی با هدفِ بسیج‌کردنِ زنانِ طبقاتِ مختلف برای مبارزه، چندین کمیته تشکیل داد. کمیته‌ی کارمندان، کمیته‌ی معلمان، کمیته‌ی پرستاران، و کمیته‌ی زحمت‌کشان شکل گرفتند تا زنان را درمحیطِ زندگی و کار بسیج کنند. کمیته‌ی پژوهش و کمیته‌ی فرهنگی نیز برایِ آموزشِ مارکسیستیِ اعضای اتحاد، ترجمه و ارائه‌ی تحلیلی از جایگاه و موقعیتِ زنان در ایران به کار پرداخت. اتحاد هم‌چنین در یکی از مناطق فقیرنشینِ تهران، مرکزی راه‌اندازی کرد که در آن‌جا اعضا کلاس‌های سوادآموزی، خیاطی و گه‌گاه نیز نمایشگاه‌های عکس و اسلاید برگزار می‌کردند. اطلاعی در دست نیست که چه تعداد از این زنان به راه فداییان پیوستند.

---

[۲۲] گفت‌وگو با میهن جزنی.

[۲۳] گفت‌وگو با مریم (نام مستعار)، برکلی، کالیفرنیا آوریل ۱۹۹۰.

نشریاتِ اتحاد ملی زنان

در تابستان ۱۳۵۷ اتحاد پنج یا شش شماره از دوهفته‌نامه‌ای با نام *برابری* انتشار داد. این نام با پیروی از سنتِ *Gleichheit* (نشریه‌ی جنبش زنان سوسیالیستِ آلمان به سردبیری کلارا زتکین) انتخاب شده بود. وقتی تمامِ نشریاتِ نیروهای مترقی و اپوزیسیون بسته شد، انتشار*برابری* نیز متوقف شد تا چند ماه بعد انتشار یک گاه‌نامه به‌نام *زنان در مبارزه* را آغاز کند که پس از انتشار پنج شماره متوقف شد.[۲۴]

مقاله‌ی اصلیِ نخستین شماره‌ی نشریه‌ی *برابری* رویکردی به نوشته‌های انگلس و زتکین و دیگر متونِ کلاسیکِ مارکسیستی بود و مروری بر ریشه‌های تاریخیِ ستم‌دیدگیِ زنان. این مقاله می‌توانست در ترکیه و عراق و برزیل یا هر کشوردیگری نوشته شود، چون هیچ اشاره‌ای به اشکال و دلایلِ ویژه‌ی ستم‌دیدگیِ زنان در ایران اسلامی نداشت. در این مقاله استدلال می‌شد که نابرابریِ زنان در خانواده و در محیطِ کار و به‌طور کلی در جامعه، ریشه در روابط غالبِ اجتماعی (و نه جنسیتیِ) دارد. بنابراین، اساسِ ستم‌دیدگیِ زنان، محرومیتِ آن‌ها از تولیدِ اجتماعی و بی‌ارزش‌شدنِ کارِ خانگی آن‌ها (که از نظر اجتماعی ضروری است) بود؛ که همگیِ این‌ها ناشی از روابطِ سرمایه‌داریِ تولید بود. پس تنها راهِ رهاییِ زنان، نابودیِ این روابط بود، زیرا این روابط زمینه را آماده می‌کنند تا اقلیت کوچکی از زنان و مردان (سرمایه‌دار)، اکثریتِ زنان و مردان را استثمار کنند. تا چنان روزی فرارسد، زنان مانند مردان به دو گروه فقیر و غنی تقسیم می‌شوند. در این دو دنیایِ متفاوت، مردانِ زحمت‌کش همان‌قدر دوست و متحدِ زنانِ زحمت‌کش هستند که زنانِ غنی شرکایِ مردانِ غنی. دشمنِ آن‌ها، زنان و مردانِ خون‌مکنده‌ای هستند که از حاصل بدبختی‌ها و مصیبت‌های افرادِ زحمت‌کش زندگی می‌کنند.[۲۵]

---

[۲۴] همان‌طور که بعداً توصیف خواهد شد، تا آنجا که من می‌دانم، پس از جدایی اقلیت، هواداران فداییانِ اقلیت یک یا دو شماره از نشریه را در ایالات متحده (به انگلیسی) منتشر کردند.

[۲۵] برابری، ۱، ۱.

مقاله‌ی دیگری که در اوایل ۱۳۵۹ در *زنان در مبارزه* منتشر شد، به دفاع از مبارزه‌ی زنان و جنبش آزادی ملی در ایران از دیدگاهِ هیأت تحریره پرداخته بود. این مقاله، بخشی از همان بحثِ همیشگی و دیدگاه‌های موافق و مخالف درباره‌ی نقش و مسئولیتِ جنبشِ زنان در برابر مبارزه‌ی ضدامپریالیستی را انعکاس می‌داد: «نظریه‌های متفاوت و اغلب انحرافی درباره‌ی مسأله‌ی زنان، موجبِ گمراهیِ ذهنی و کنش‌های نفاق‌افکنی شده است که نه به‌نفعِ مسأله‌ی زنان است و نه به مبارزه‌ی مردم برای استقلالِ ملی کمکی می‌کند. از یک سو، دیدگاه‌های نادرست و انحرافیِ گروه‌ها[ی زنان] وجود دارد که برابریِ قانونی و اجتماعی با مردان را هدفِ غایی می‌دانند... از سوی دیگر، دیدگاه‌های برخی از نیروهای مترقی وجود دارد که برای مبارزه‌ی دموکراتیکِ زنان درونِ چهارچوبی که از سوی مبارزه‌ی ضدامپریالیستی و آزادی‌جویانه‌ی کشور تعیین شده، ارزشی قائل نیستند. آن‌ها باور دارند که وقتی آزادی ملی روی دهد، زنان نیز خودبه‌خود رهایی می‌یابند. بنابراین، آن‌ها مبارزه‌ی زنان برای کسبِ حقوق قانونی و اجتماعی و سیاسی را تفرقه‌اندازی بین زنان و مردان می‌دانند.»[۲۶]

این مقاله، از نظریات نادرست و «انحرافی» به این خاطر انتقاد می‌کند که به نظر نویسندگان تضادِ اصلی را بین زنان و مردان فرض می‌کنند. حال آن‌که به نظر این مقاله تجاوز همه‌جانبه‌ای که دولتمردان کنونی علیه حقوق زنان آغاز کرده‌اند سبب می‌شود تا زنانِ ناآگاه تحت تأثیر تحریکات و تبلیغات، علیه جبنشِ ضدامپریالیستی بسیج شوند. گروه‌های دیگر به‌خاطر این‌که ارزشی برای مبارزه‌ی دموکراتیکِ زنان قائل نیستند نیز نقد شده‌اند. بسیاری از زنانِ پیشتاز در این گروه، مادونِ شأنِ خود می‌دانستند که در جنبشِ زنان مشارکت داشته باشند. آن‌ها چنین جنبشی را که فقط اصلاح‌طلبانه بود در برابر جنبش‌هایی که ابزاری برای گسترش‌دادنِ مشارکتِ زنان در مبارزه‌ی عمومی می‌دانستند، نظیر آن‌چه در ویتنام و ظفار روی داده بود، قرار می‌دادند.

این مقالات در بُرهه‌ای از زمان انتشار می‌یافت که برخی از اعضای هیأت تحریره‌ی اتحاد ملی دیگر به ماهیت ضدامپریالیستی حاکمیت باور نداشتیم. اما نهایتاً گفتمانِ ما در روشن کردن موضعی که موافق استقلالِ جنبشِ زنان از دیگر سازمان‌های

---

[۲۶] زنان در مبارزه، ۳ (دی ۱۳۵۸).

ضدامپریالیستی بود موفق نبود. هرچند لحنِ گفتار در برابر حکومت تااندازه‌ای تندتر شده بود، اما دچار تناقض و نامشخص بود. مقاله هم‌چنین سیاستِ احیایِ سنت‌ها و رسومِ کهنه و مرتجعانه‌ای «را که نه در خدمتِ مبارزاتِ ضدامپریالیستی و نه وحدتِ نیروهای ضدامپریالیستی» بود به بادِ انتقاد می‌گرفت. اما از روشن کردن این که کدام کنش‌های مشخص ارتجاعی به ضررِ زنان است طفره می‌رفت. هم‌چنین مشخص نمی‌کرد «دولتمردانی» که می‌خواهند این سنت‌ها را احیا کنند چه کسانی هستند. افزون بر آن، مقاله نهایتاً قدرت‌های امپریالیستی را مقصر این سنت‌های کهنه و ارتجاعی می‌دانست: «زنانِ آگاهِ ایران می‌دانند که عللِ نابرابری و محرومیت‌شان باورها و رسومِ اجتماعی و مذهبی و قوانینِ ارتجاعی نیست. این باورها و رسومِ اجتماعی خود انعکاسی از نفوذِ فرهنگِ امپریالیستی و پدرسالارانه و نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی هستند. بنابراین، مخالفت با سنت‌ها و قوانینی که می‌توانند مانعی برای مبارزه‌ی همگانی و متحدِ زنان و مردان علیه استعمار و استثمار باشند، قطعاً در خدمتِ بسط یافتنِ مبارزه‌ی ضدامپریالیستیِ توده‌های ایرانی خواهد بود.»[۲۷]

خواننده بعد از خواندنِ چنین مقالاتی، ریشه‌های اصلی ستم‌دیدگیِ زنان در ایران را به چه نسبت می‌داد؟ فرد چگونه، ازچه طریقی و با هدف گرفتن چه کسانی می‌توانست علیه این ستم مبارزه کند؟در مقاله‌ای که توسط یکی از اعضای شورای اجرایی اتحاد ملی در تابستان ۱۳۵۸ منتشر شد، تحلیلی ویژه‌تر (اما هم‌چنان متناقض) از شرایطِ طبقاتِ مختلفِ زنانِ ایرانی ارائه شد. این مقاله یک مقاله‌ی جَدَلی است که با استفاده از چهارچوب به‌اصطلاح مارکسیستی می‌کوشید تا منافعِ زنانِ ایرانی را تحلیل کند. مقاله با این بحث آغاز می‌شود که «استثمارِ دوگانه‌ی زنان ناشی از مالکیتِ خصوصی است و فقط با نابودیِ کاملِ آن و حذفِ جامعه‌ی طبقاتی است که این استثمار دوگانه برطرف می‌شود». مقاله سپس موضعِ طبقاتِ مختلفِ زنانی را تحلیل می‌کند که در اثرِ پیشرفتِ سرمایه‌داری وابسته در ایران ظهور یافته‌اند. اول به زنانِ رعیت نگاهی می‌اندازد. اصلاحات ارضی، که منابعِ انسانی را آزاد و رعیت‌ها را تبدیل به پرولتاریا کرده

---

[۲۷] همان.

است، موضعِ زنانِ رعیت را نیز تغییر داده است. این مقاله در حالی‌که تأثیر ویژه‌ی این تغییرات بر موضعِ زنانِ رعیت را روشن نمی‌کند، حُکم می‌دهد که «روابطِ پدرسالارانه‌ی غالب در خانواده‌های رعیت، به‌طرزِ چشمگیری تضعیف شده است».

مقاله سپس به بررسی زنانِ طبقه‌ی کارگر پرداخته و مدعی می‌شود که «کنترلِ مردان بر زنان» در خانواده‌های طبقاتِ کارگر، «بسیار ضعیف است». بعد از انگلس کمک می‌گیرد تا بگوید که این امربدان خاطر است که درخانواده‌ی طبقه‌ی کارگر، هیچ اثری ازثروت و مالکیت نیست. فرهنگِ طبقه‌ی کارگر، چون فاقدِ چنین ابزاری برای اجرایِ سلطه‌ی مردان است، «بر اساسِ برابریِ زن و مرد در کار و خانواده و همبستگی طبقاتی بنا شده است». چون همین‌که این زنان وارد بازار کار شوند و بیرون از خانه کار کنند، مثلِ شوهرشان نان‌آورِ خانه خواهند بود و تفاوتِ بینِ آن‌ها از بین خواهد رفت.

این مقاله شرایطِ زنان «خرده‌بورژوا» و مخصوصاً «بورژوا» را (که «قشرِ مصرف‌کننده» را تشکیل می‌دهند) به‌طور متفاوتی ارزیابی می‌کند. گفته می‌شود که رژیمِ شاه این زنان را، که محصولِ سرمایه‌داری وابسته‌اند، فریفته و علیه توده‌های زحمت‌کش بسیج کرده است. این زنان، تحت تأثیر فرهنگِ استعمار و سرمایه‌داری و زنانِ غربی، هنوز هم «در معرضِ ایدئولوژیِ غالبِ پدرسالار» باقی مانده‌اند. مقاله هم‌چنین به اسلام و «رویکردِ خاصی که اسلام در زمینه‌ی روابطِ زناشویی و جنسی به زن دارد» ارجاعاتی می‌دهد اما درباره‌ی چیستیِ این روابط در فرهنگِ اسلامی هیچ توضیحی ارائه نمی‌دهد.

روابط با دیگر سازمان‌های سیاسی

اتحاد ملی در تمامِ طولِ حیات‌اش، برسرِ روابط‌اش با دیگر گروه‌های زنان، عمیقاً دچار دودستگی بود. به‌جز زنان هوادار و حامی فدایی، دیگر اعضای اتحاد از همکاری با گروه‌های دیگر استقبال می‌کردند. هرچند، چون تمامی سازمان‌های سکولارِ زنان وابسته به احزاب وسازمان‌های سیاسی بودند، این همکاری نیز به‌سختی ممکن می‌شد، چون دیگران نیز فقط در چهارچوبِ تئوریک و عملیِ سازمان‌های خودشان، حاضر به

همکاری بودند. برای مثال، همکاری با «تشکیلاتِ دموکراتیکِ زنان» (متعلق به حزب توده) به‌خاطر حمایتِ بی‌قید و شرطِ آن از حاکمیت، جایز نبود. این امر هم‌چنین درباره‌ی گروه‌های زنانی مانند «اتحاد انقلابی زنان مبارز» و «جمعیت بیداری زنان» که عموماً وابسته به سازمان‌های مائویستی به‌شمار می‌رفتند نیز صادق بود. از آن‌جا که اتحاد ملی نه‌تنها سازمان‌یافته‌ترین و بزرگ‌ترین سازمانِ زنان بود و افرادِ مشهوری در آن عضویت داشتند، بلکه به این خاطر که از حمایتِ فدایی (بزرگ‌ترین و معتبرترین سازمانِ سیاسیِ آن زمان) نیز برخوردار بود، برخی از گروه‌های دیگر را قابل همکاری نمی‌دید.

اتحاد عموماً برای همکاری با سازمان‌های دیگر، یک شرط داشت. آن هم این بود که آنان به اتحاد بپیوندند. اگر این شرط را قبول نمی‌کردند، هیچ همکاری‌ای مُیَسّر نمی‌شد. مذاکراتِ بین اتحاد و «انجمن رهایی زن» (وابسته به «سازمان وحدت کمونیستی») نیز برمبنای همین مسأله پایه‌ریزی شد. «انجمن رهایی زن»، سازمانِ کوچکی بود که از ماهیتِ حکومت و عواقبِ آن برای زنان تحلیلِ خود را داشت. این انجمن که پیروِ خطِ کلیِ سازمانِ مادر بود، برخلافِ اتحاد، به ماهیتِ ضدامپریالیستیِ حاکمیت باور نداشت و بنابراین با سیاست‌های حکومت در قبالِ زنان، رسمی‌تر و آشکارتر مخالفت می‌کرد. همان‌طور که به‌یاد دارم زهره و من درنشستی که بین نمایندگانِ این دو گروه تشکیل شد، با منشورِ انجمن آشنا شده و درباره‌ی موضوعاتِ مهم دیگربه بحث پرداختیم. با این همه، نتیجه‌ای از این نشست به دست نیامد. «انجمن رهایی زن» پیشنهاد کرد که این دو سازمان، سازمانِ جدیدی را آغاز کنند، اما اتحاد ملی می‌خواست که انجمن به آن بپیوندد. نمایندگانِ اتحاد می‌گفتند که سازمانِ آن‌ها پیش‌تر وجود داشته و فعال بوده است. از این گذشته، آن‌ها می‌گفتند موضعِ انجمن برای یک سازمانِ زنانْ بسیار چپ‌گرا و تهاجمی است و مانع از آن خواهد شد که زنانِ بسیاری جذب‌اش شوند. زهره به‌درستی اشاره می‌کند: «ما نسبت به نقشه‌های امپریالیستی وحفظ وحدتِ ملی بیش‌تر از حقوقِ زنان نگران بودیم. از این لحاظ، تأثیر منفی‌ای بر جنبشِ زنان گذاشتیم. ما تأکید می‌کردیم که شبیه فمینیست‌های غربی نیستیم. اما منظورمان از این

حرف، روشن نبود. نمی‌توان فمینیسم را براساسِ ماهیتی ملی تعریف کرد. شما یا فمینیست هستید یا نیستید.»[۲۸]

نگرشِ حزبی و فرقه‌ای و این ادعا که خطِ صحیح از آنِ ماست و همه باید از این خط پیروی کنند، مشخصه‌ی مشترکِ همه‌ی سازمان‌های زنان و دیگر گروه‌ها و احزابِ سیاسی بود. انتقاد ناهید یگانه، از همه‌ی سازمان‌های زنان در آن دوره کاملاً درست است: «از یک سو، فریادها از آنچه بر زنان می‌رفت به آسمان می‌رسید واز سویی دیگر، فرصت‌های اتحاد و کنشِ مؤثر اپوزیسیون یکی پس از دیگری ازدست می‌رفت. این امر برای هر دو بخشِ فمینیسمِ مارکسیستی، چه طرفدار و مخالفِ حکومت، صادق بود. هر دو نسبت به "اصلاح‌طلبی" با دیده‌ی احتیاط می‌نگریستند، و خود را فقط به دو گزینه‌ی انقلابی محدود کرده بودند: یا از حکومت پیروی کنند و مدافعِ سیاست‌های‌اش باشند؛ یا آن را کاملاً رد کنند و ازصحنه بیرون رانده شوند.»[۲۹]

«یگانه» به‌درستی پیشنهاد می‌کند که گزینه‌ی دیگری پیشِ رویِ زنان بود: «به‌جای این‌که کلیتِ حکومت را رد کنند یا بپذیرند، می‌بایست اپوزیسیون را فعال کنند و برسرِ مسائلِ زنان و بر اساسِ سیاست‌های مشخص متحد شوند».[۳۰] اما این همکاری حولِ مسائلِ مشخصْ به دو دلیل چندان آسان نبود. نخست آن‌که تردید در باورها و کنش‌های خود، شنیدن نظر دیگران و به‌خصوص مدارا در قضاوت‌کردنِ درباره‌ی دیگران، هیچ‌گاه در فرهنگِ سیاسیِ چپِ ایرانی وجود نداشته. این جزم‌اندیشیِ شبه‌مذهبی، هر رابطه‌ی بین-سازمانی‌ای را تضعیف می‌کرده. کلید همکاری و اتحادِ سیاسی، اعتماد و احترامِ متقابل است، و این در سنتِ روشنفکریِ چپ ایران وجود نداشت. اتحاد ملی و دیگر سازمان‌های فمینیستیِ سوسیالیستی نیز تحتِ تأثیر همین فرهنگِ سیاسی بودند. دوم، فقدانِ استقلال سازمانی و ایدئولوژیک در جنبش زنان، مانع از همکاریِ بین گروه‌های زنان می‌شد. زنانی که این جنبش‌ها را پیش می‌بردند، کلیتِ نسخه‌ی ایرانیِ تحلیلِ

---

[۲۸] گفت‌وگو با زهره.

[29] N. Yeganeh, ‘Women’s Struggles in the Islamic Republic of Iran’, in Tabari and Yeganeh *In the Shadow of*... p. 68.

[30] Ibid.

مارکسیستی از ستم‌دیدگیِ زنان را پذیرفته، واز پیچیدگی‌های ستم‌دیدگیِ زنان که فمینیست‌های غربی تحلیل کرده‌اند هیچ اطلاع و درکی نداشتند. بنابراین، قادر نبودند که تعاریفِ فمینیستی از منافع و ستم‌دیدگیِ زنان را واردِ سیاستِ جنبش عدالت‌جویی ایران کنند. با چنین انعطاف‌ناپذیری تئوریک و سیاسی، و التزامِ ایدئولوژیک و فکری به راهبردهای انقلابیِ مرد-محور، همکاری با دیگر گروه‌ها بر سر هر موضوعی سازش جلوه می‌کرد. حتی اتحادهای مقطعی و تاکتیکی، حول مسائل مشخص، در جهتِ تنظیم و تدوینِ مطالباتِ بلافصلِ زنان، و بسیج نیروها حولِ آن مطالبات نیز دشوار بود. تنها همکاریِ سیاسیِ اتحاد که بدون ترغیب یا توصیه‌ی فداییان صورت گرفت، مشارکت در نخستین کنفرانس متحد زنانِ بود که به ابتکار «شورای هماهنگی در امور مربوط به حقوق زن» در پاییز ۱۳۵۸ برپا شد. گروهی از زنانِ متخصص – با گرایش‌های چپ که لزوماً به هیچ سازمانی مرتبط نبودند – در تابستان ۱۳۵۸ با هدفِ فعالیت در راستای اهدافِ زیر، شورا را تشکیل دادند: «نخست، ایجادِ همبستگی بین زنان، صرف‌نظر از تفاوت‌های مذهبی یا ایدئولوژیکی؛ دوم، برداشتنِ گام‌های ضروری جهت ایجاد و حمایت از برابری حقوقی بین زنان و مردان؛ سوم، راه‌اندازی برنامه‌هایی جهت افزایش آگاهی زنان درباره‌ی حقوق خود.»[۳۱]

شورا از همه‌ی گروه‌های سیاسی دعوت کرد تا به این شورا بپیوندند و در راستای این اهداف فعالیت کنند. گرچه اتحاد ملی نماینده‌ای دراین شورا داشت، اما برسر این‌که اتحاد در بازنگری‌های شورا پیرامون حقوقِ زنان در قانونِ اساسیِ جدید و قانونِ اسلامیِ خانواده باید تاچه اندازه فعال باشد، عدم‌توافقِ زیادی موجود بود. این مسائل، مدت‌ها محلِ مجادله‌ی اعضای اتحاد ملی بودند.

در تابستان ۱۳۵۸، برخی از زنان در کادرِ رهبریِ اتحاد ملی سعی کردیم با دیگر سازمان‌های سیاسی نشستی عمومی برگزار کنیم تا دغدغه‌های زنان پیرامون قانونِ اساسیِ جدید را رسانه‌ای کنیم. رابط‌های فدایی در اتحاد راکه مخالف این نشست بودند راضی کردیم که این ایده را «نکُشند» و دست‌کم طرحِ پیشنهادی را با رهبریِ فداییان

---

[۳۱] جزئیاتِ این مطالبات در آیندگان (۲۱ خرداد ۱۳۵۸) آمده است.

در میان بگذارند. ما حتی نشستِ کوتاهی با سخنگوی «جبهه‌ی دموکراتیک ملی ایران»، شکرالله پاک‌نژاد داشتیم، که بدونِ اعلامِ قبلی و خیلی کوتاه در نشست حضور یافت و از صمیمِ دل با این ایده موافق بود. وی به ما تضمین داد که «جبهه» از ما حمایت می‌کند و دانشگاه تهران را به‌عنوان محلِ نشست پیشنهاد داد. تلاشِ ما برای جلب توجه‌ی عموم به مسأله‌ای به این مهمی و بسیج‌کردنِ نیروها حولِ آن، در همین جا متوقف شد؛ صرفاً به این خاطر که فداییان تصمیمِ ما را نپذیرفتند. هم فداییان (و هم مجاهدینی که در این زمینه با آن‌ها تماس حاصل شد) این نشست را مناسب ندیدند و ما خیلی خوب می‌دانستیم که بدونِ حمایتِ آن‌ها چنین نشستی اصلاً موفق نخواهد بود.

در پاییز همان سال، وقتی مسأله‌ی کنفرانسِ متحدِ زنان توسط شورا مطرح شد، اتحاد ملی تصمیم گرفت تا تحتِ نامِ شورا به گروه‌های زنان بپیوندد وعلیه قوانینِ جدید و به‌ویژه تصویبِ قانونِ اساسیِ جدید توسط مجلسِ خبرگان، اعتراض کند. زنانِ فدایی در کادرِ رهبریِ اتحاد با این تصمیم موافقت نکردند. این نشست نه‌تنها از نظر مواردی که در دستورکار آن بود، بلکه به‌خصوص به این خاطر اهمیت فوق‌العاده‌ای برای زنان داشت که زنان به موفقیتی رسیده بودند که هیچ سازمان یا حزبِ چپ نتوانسته بود بدان دست یابد. یعنی موفق شده بودند به‌رغمِ تفاوت و بعضاً تضادِ دیدگاه‌های‌شان ائتلافی تشکیل دهند و روی موضوعِ خاصی به‌طور هماهنگ کار کنند. با این همه، فداییان نه‌تنها این حرکت را دلسرد کردند، که مُصرّانه با آن مخالفت کرده، و با سازمان‌دادنِ تظاهراتی در همان روز و همان ساعت در حمایت از اشغالِ سفارت امریکا، مخالفت‌شان را نشان دادند. این تظاهرات، تأثیر مورد نظرشان یعنی دور کردن توجه‌ی مردم و رسانه‌ها از کنفرانسِ زنان را داشت. بسیاری از زنانی که هوادارِ فدایی بودند، این تصمیم را یکی از نادرست‌ترین مواضعِ سیاسی‌ای می‌دانند که تا آن موقع، علیه کمپینِ حقوقِ زنان اتخاذ شده بود. دلیلِ این حرکتِ توضیح‌ناپذیر، آشکار بود. پس از آن‌که دانشجویانِ خط امام در سفارتِ امریکا دست به گروگان‌گیری زدند، فداییان آن‌قدر از مبارزه‌ی ضدامپریالیستی سرمست شده بودند که در آن مرحله هیچ ارزشی برای مبارزه‌ی حقوقیِ زنان قائل نبودند.

کادر اتحاد اما به‌رغمِ مخالفت و مقاومتِ فداییان و رابطین فداییِ در سازمان، مدتی به گفت‌وگوی‌اش با شورای زنان ادامه داد. ادامه‌ی همکاری ازآن‌رو ممکن شده بود که تضادِ آرا و عدم‌توافق‌های سیاسی، گریبانِ خودِ سازمانِ فدایی و تمام انرژی آن را گرفته بود. اما همان ستیزهای سیاسی‌ای که نهایتاً منجر به انشعاب و تشکیلِ شاخه‌های اقلیت و اکثریت شده بود، در اتحاد نیز جریان داشت و مانع از آن شد تا گفت‌وگوی اتحاد با شورا پیش برود و حمایتِ سازنده‌تری از کمپینِ حقوقِ قانونیِ زنان به‌عمل آید. شورا به‌تنهایی و بدونِ مشارکتِ اتحاد ملی، روز بین‌المللی زن را در هشتم مارس سال ۱۳۵۹ برگزار کرد، زیرا «پیشگام» جوانان شرط همکاری و حمایت از مراسم اتحاد ملی را جشن مستقلانه آن قرار داده بودند. و فرض بر این بود که حمایتِ «پیشگام» برای برگزاری هر نشست یا گردهمایی‌ای ضروری است.

نکته این است که روابطِ اتحاد با دیگر گروه‌ها وهمکاری یا وحدت تاکتیکی آن شدیداً وابسته به استراتژی سازمان فدایی در یک مقطع خاص بود. این امر به‌خصوص در پشتیبانی اتحاد از مواضعِ مجاهدین خود را به‌خوبی نشان می‌داد. بلافاصله پس از انقلاب، امیدِ زیادی برای شکل‌گیریِ جبهه‌ی متحدی از نیروهای مترقی آن زمان و ازهمه مهم‌تر فداییان و مجاهدین وجود داشت. سازمان از سوی بخشی از کادرِ رهبری و هواداران تحتِ فشار قرار گرفت تا باب گفت‌وگو با مجاهدین را باز کند. مجاهدین که سازمانی اسلامی و توده-محور بود، نسبت به همکاری با مارکسیست‌ها کاملاً بی‌میل بود. اولین قدم‌ها برای همکاری بین این دو سازمان، بنا بود درسازمان‌های زنان‌شان تجربه شود. من نشستی را که با مجاهدین برقرار شده بود، به‌خوبی به یاد دارم. تاریخ و مکانِ نشست را مجاهدین و کادرِ رهبری فداییان مشخص کرده بودند. سه زنی که نماینده‌ی اتحاد بودیم، به مرکزِ مجاهدین در میدانِ بلوار رفتیم. ما تقریباً یک ساعت پشتِ در منتظر ماندیم تا این‌که اجازه دادند وارد شویم و زنانِ مجاهد مسئول امنیت بدنِ ما را گشتند. ما فکر می‌کردیم به دیدنِ نمایندگانِ «انجمنِ زنان مسلمان»

مجاهدین می‌رویم.[۳۲] اما مردی آمد و ما را به اتاقی برد و آن‌جا هم چند دقیقه‌ای منتظر ماندیم تا مردِ دیگری آمد و با ما حرف زد، یا بهتر بگویم ما را بازپرسی کرد. او می‌پرسید و ما جواب می‌دادیم: تحلیلِ ما از انقلاب چیست؟ بنیان طبقاتیِ انقلاب چه بود؟ چه طبقاتی در رژیم حضور دارند؟ و از این نوع پرسش‌ها. حتی اشاره‌ای به زنان و سازمان‌های زنان هم نشد. درباره‌ی اتحاد یا حتی این‌که ما چه تعریفی از شرایط و روش‌های مبارزه‌ی زنان داریم هم سؤالی نپرسید. بعد با تشریفات از ما معذرت‌خواهی کرد و گفت که تصمیم‌شان را به‌زودی به ما خواهند گفت.

اتحاد ملی هیچ پاسخی از سوی مجاهدین دریافت نکرد. آن‌ها گه‌گاه با ما تماس می‌گرفتند و از ما می‌خواستند تا از موضع‌شان در قبال فلان یا بهمان مساله حمایت کنیم یا در تظاهرات‌شان شرکت کنیم که از روی وظیفه‌شناسی آن کارها را انجام می‌دادیم. این رابطه، صرفاً رابطه‌ای یک‌طرفه بود. اوج حمایتِ اتحاد ملی از مجاهدین (به نمایندگی غیر رسمی از فداییان) پشتیبانی آن از نامزدیِ آیت‌الله طالقانی برای ریاست‌جمهوری بود. فداییان که آن‌زمان نمی‌خواستند از یک روحانی حمایت کنند، اما در عین حال می‌خواستند به مجاهدین درِ باغ سبزی نشان بدهند، از اتحاد برای این منظورِ سیاسی استفاده کردند. اتحاد ملی تنها سازمانِ سوسیالیست و سکولاری بود که از نامزدِ مجاهدین حمایت کرد.[۳۳]

مزیتِ طالقانی، به گفته‌ی مجاهدین، این بود که روحانی‌ای بود که «امام خمینی» کاملاً به وی اعتماد داشت. اما این درست می‌بایست دلیلی منفی برای هر سازمانِ زنانی باشد که دغدغه‌اش نابرابریِ جنسیتی بود. اما اتحاد بر خلافِ دیدگاه و خواسته‌ی اکثریتِ کادرِ رهبری‌اش (که در آن زمان هنوز کاملاً در کنترل هواداران فدایی نبود و خود را مجبور به پیروی از رهنمودهای فداییان نمی‌دانستند) از نامزدی طالقانی حمایت کرد. این تصمیم موجبِ عصبانیتِ بعضی از آنان شد و یکی دو نفر در اعتراض به این تصمیم اتحاد را ترک کردند. بسیاری از فعالین اتحاد ملی که با آنها گفت‌وگو شد، ندامت

---

[۳۲] سوای «انجمن زنان مسلمان»، مجاهدین سازمان‌های دیگری برای بسیج‌سازی زنانِ هوادار مانند «انجمن مادران مسلمان» و «انجمن خواهران مسلمان» داشتند.

[۳۳] آیندگان (۵ خرداد ۱۳۵۸).

و حتی عصبانیتِ خود را بابتِ این تصمیم ابراز می‌کردند؛ آن‌ها هم از دستِ سازمان فدایی عصبانی بودند که چنین تصمیمی را به اتحاد تحمیل کرد و هم از دستِ خودشان که چرا مقاومتِ بیش‌تری در قبالِ این تصمیم انجام ندادند.

اتحاد ملی، تقریباً در مورد همه‌ی مسائل سیاسی، و نیز در روابطِ خویش با دیگر گروه‌های اپوزیسیون، پیروِ خط‌مشی‌ای بود که فداییان تعریف و ارائه می‌کرد. با این حال، مستقل از سازمانِ فدایی، بیانیه‌های رسمی و اعتراض‌نامه‌هایی (همراه با دیگر گروه‌ها) صادر و امضا می‌کرد، اما همه‌ی این موارد بدان‌خاطر بود که سازمانِ فدایی یا دچار اختلاف بود، یا که آن امور را مهم تلقی نمی‌کرد. بیانیه در دفاع از «کانون وکلا» که به‌خاطر مواضعِ دموکراسی‌خواهانه‌اش هدفِ حمله قرار گرفته بود،[۳۴] بیانیه همراه با دیگر گروه‌ها در اعتراض به مواردی نظیر جایگزین‌کردنِ مجلسِ خبرگان با شورای قانونِ اساسی که حکومت وعده داده بود، از آن جمله بود.

اما در موضوعاتِ سیاسیِ مهم‌تر طوری رفتار می‌شد گویی اتحاد زائده‌ی سازمانِ فدایی است. تعطیلیِ روزنامه‌ی *آیندگان* از آن جمله بود. این اتفاق، آزادیِ نسبیِ مطبوعات و بیان را از میان برد، و نقطه‌عطفی در مبارزه‌ی پساانقلابی برای دموکراسی و آزادی سیاسی بود. درست پس از انقلاب، *آیندگان* تبدیل به رسانه‌ی اپوزیسیونِ مترقی جهتِ انتشار اخبار و آگاهی‌رسانی انتقادی شده بود. این امر، همراه با موضعِ کلی و دموکراسی‌خواهانه‌ی این نشریه، بنیادگراها را که هرگونه مخالفت و عدم‌توافق با سیاست خود را ضدانقلابی می‌دانست، بسیار خشمگین کرده بود. سخنرانی آیت‌الله خمینی علیه *آیندگان* سبب تعطیلیِ انتشار این روزنامه شد. بعداً «جبهه‌ی دموکراتیکِ ملی ایران» در حمایت از *آیندگان* و علیه سانسورِ مطبوعات، فراخوانیِ صادر کرد. این جبهه در ۱۵ اسفند ۱۳۵۷ و در نشستی عظیم که از سوی نیروهای سیاسی سکولار در مراسمِ یادبود دکتر مصدق برگزار شده بود، اعلام وجود کرده بود، با این امید که ائتلافی متشکل از همه‌ی نیروهای مترقی و سازمان‌های سیاسی عمده‌ی ضدامپریالیست ایجاد کند. سازمان های فدایی و مجاهدین در این مراسم حضور داشتند

---

[۳۴] اطلاعات (۲۱ خرداد ۱۳۵۸).

و ابتدا از جبهه حمایت کردند، اما بعدها به کمپین جبهه در دفاع از دموکراسی و آزادی‌های دموکراتیک نپیوستند، زیرا باور داشتند که این اهداف نسبت به هدفِ مبارزه‌ی ضدامپریالیستی اهدافی فرعی و ثانوی هستند. این امر در یورش به جبهه کمکِ بسیاری کرد. جبهه اولین سازمانِ سیاسی‌ای بود که حاکمیت جدید فعالیت آن‌را ممنوع اعلام کرد. برخی از رهبران جبهه بعدها دستگیر شدند یا مجبور به تبعید گشتند، و برخی مانند شکرالله پاک‌نژاد اعدام شدند.[۳۵]

فداییان و مجاهدین و شماری از دیگر گروه‌های سیاسی، از اقدامِ جبهه‌ی دموکراتیکِ ملی ایران در دفاع از *آیندگان* شرکت کردند. اتحاد ملی نیز در این نشست حضور داشت و بیانیه‌ی اتحاد توسط هما ناطق قرائت شد. این ضدحمله که با مشارکت همه‌ی نیروهای مترقیِ اپوزیسیون علیه مداخلاتِ حکومت در مطبوعاتِ آزاد و فضای جدیدِ سرکوب صورت گرفته بود، با موفقیت انجام شد. بنیادگراها، که حالا با جبهه‌ی متحدِ اپوزیسیون مواجه شده بودند، عقب‌نشینی کردند و انتشار *آیندگان* ادامه یافت. اتحاد ملی از زمره‌ی گروه‌هایی بود که بیانیه‌ای در حمایت از «آن دسته از روزنامه‌نگارانِ آزاداندیشی که بی‌مهابا سخن می‌گویند و خالصانه با حکومت و مردم صحبت می‌کنند» صادر کرد.[۳۶] اما *آیندگان* و حامیان‌اش فقط در یک نبردِ کوچک پیروز شده بودند. آن‌ها می‌بایست جبهه‌ی متحدشان را تقویت می‌کردند و نیروها را برای مقاومت علیه پیشرویِ بیشتر بنیادگرایی بسیج می‌کردند. در ماه شهریور، پس از اتفاقات کردستان، به دفاترِ *آیندگان* حمله شد، شماری از افراد هیأت تحریریه‌ی آن بازداشت شدند و انتشارِ این روزنامه را متوقف ساختند. این نشریه بلافاصله تحت نظارتِ دولت و بنیادگرایان، با نامِ *آزادگان* آغاز به انتشار کرد!

---

[۳۵] برای جزئیات مربوط به جبهه بنگرید به: حمید شوکت، *نگاهی از درون به جنبش چپ: گفت‌وگو با مهدی خانبابا تهرانی*: سربروکن: بازتاب، ۱۹۸۹.

[۳۶] آیندگان (۴ خرداد ۱۳۵۸).

بعد از تعطیلِ *آیندگان*، جبهه‌ی دموکراتیک فراخوانی برای یک راهپیماییِ اعتراضی صادر کرد.[۳۷] اما فداییان و مجاهدین این‌بار از فراخوانِ «جبهه» حمایت نکردند. با این همه جمعیتی نزدیک به چند صد هزار نفر در این راهپیمایی شرکت کردند. «فِرِد هالیدی» نویسنده‌ی چپِ سرشناس انگلیسی و متخصص خاورمیانه، که در آن زمان از ایران دیدار می‌کرد، به‌درستی تعطیلیِ آن روزنامه را نقطه عطفی در انقلابِ ایران توصیف کرد و چپ‌ها را بابتِ خطای محاسبات‌شان نقد کرد. وی گزارش داد که سخنگویانِ سازمان‌های چپی که وی با آن‌ها مصاحبه کرده گفته اند که آزادی مطبوعات و حقوقِ زنان و مسائلِ ملی در درجه‌ی دومِ اهمیت قرار دارد.[۳۸]

موضعِ اتحاد ملی علیه تعطیلیِ *آیندگان* و واکنش‌اش به فراخوانِ جبهه‌ی دموکراتیک برای تظاهراتِ اعتراضی، پیروی از خطِ فدایی بود. به‌رغم فشارهایی که از سوی برخی رهبرانِ اتحاد ملی وارد شد، اتحاد تصمیم گرفت که رسماً از جبهه حمایت نکند و در تظاهرات شرکت نکند. هرچند، به اعضا و هواداران گفته شد که به‌عنوان افرادِ مستقل در این تظاهرات شرکت کنند؛ تظاهراتی که بعداً به‌عنوان خونین‌ترین اعتراض خیابانی، تا آن زمان، در تاریخ ثبت شد.

همان‌طور که خیلی از روشنفکران و سازمان‌های چپ پیش‌بینی کرده بودند، حمله علیه *آیندگان* به‌معنای حمله به تمام مطبوعاتِ غیراسلامی و معترض بود. انتشار نشریه‌ی *برابری* نیزعمدتا به علت خودداری چاپ‌خانه‌ها از چاپ آن متوقف شد. دفتر اتحاد به مکانِ جدیدی منتقل شد، که در آن‌جا توانست مدتِ کوتاهی به فعالیت خود ادامه دهد و نشریه‌ی *زنان در مبارزه*، را منتشر کند.

---

[۳۷] جبهه «فراخوانی برای تظاهراتِ اعتراضی»، ۲۱ مرداد ۱۳۵۸، ذکرشده در دفترهای آزادی، کتاب ۲، (پاریس: بهمن ۱۳۶۴).

[38] F. Halliday, 'The Iranian Revolution and its Implications', New Left Review 166, 1987, p. 37.

شکست یک تجربه‌ی دموکراتیک

تشدیدِ حملات علیه نیروهای اپوزیسیون، اتحاد ملی را مانند سایر سازمان‌های سیاسی عملاً متلاشی کرد. اما تأثیر اختلافات سیاسی داخلیِ اتحاد کم‌تر از سرکوبِ سیاسی بیرونی در ازهم‌پاشیدن این سازمان نبود. بسیاری از اعضای مؤسس پیش‌تر رسماً یا عملاً اتحاد را ترک یا دست‌کم از هیأت اجراییِ استعفا کرده بودند. تعدادی از افراد چپ مستقل، به امید زنده‌کردن ماهیتِ دموکراتیکِ اولیه هنوزدر کادر رهبری مانده بودند. اما رابطین انحصارطلب فدایی در کادرِ رهبری یک دغدغه بیش‌تر نداشتند و آن هم پیاده‌کردنِ خطِ فدایی در اتحاد و مستحکم‌تر کردن جایگاهِ زنانِ فدایی در کادر رهبری بود. آن‌ها از هر ابزاری استفاده می‌کردند تا اهداف‌شان را پیش ببرند و بارها تصمیماتی را که شورای رهبری و کمیته‌های اتحاد به‌طور دموکراتیک اتخاذ می‌کردند ندیده می‌گرفتند. برای مثال، ما برای تأمین هزینه‌ی انتشار *زنان در مبارزه* سخت زیر فشار بودیم و مجبور بودیم همه‌ی کارها را خودمان انجام دهیم، از تایپ‌کردن مقالات تا صفحه‌آرایی نشریه. اما یکی از واسطه‌های فدایی، به اسمِ مینا، که رسماً عضوِ هیأت تحریره نبود، اما درهمه‌ی مراحل از تصمیم‌گیری درباره‌ی مقالات تا نهایی‌کردنِ کار، حضور داشت، و نسخه‌ی نهایی را به چاپ‌خانه‌ای معتمد می‌برد که نشریه‌ی *کار* را هم چاپ می‌کرد، مطاب آماده شده را به چاپخانه برد. این شماره‌ی فروردین *زنان در مبارزه* که درآمد من و تعدادی از همکاران از دیدن تصویر چند مرد شهیدِ فدایی روی جلدِ نشریه که بدون مشورت، اطلاع و موافقت هیأت تحریریه چاپ شده بود، بهت‌زده شدیم. تصمیم به تغییردادنِ روی جلد، در چاپ‌خانه و در لحظاتِ آخر، توسط کسانی که هیچ مسئولیت رسمی در اتحاد ملی نداشتند، گرفته شده بود. در پاسخ اعتراض ما جواب شنیدیم که زنانِ خرده‌بورژوا که هیچ تماسی با توده‌های زحمت‌کش در مناطق فقیرنشین ندارند، نمی‌فهمند که رسانه‌ای‌کردنِ شهدای فدایی‌ای که در ترکمن‌صحرا کشته شده‌اند، پاسخی است به دغدغه‌های حاضرتوده‌های زحمت‌کش. آن‌ها در موردِ ماهیتِ غیردموکراتیکِ تصمیم‌شان، صرفاً گفتند که به‌هرحال این «تصمیمِ رفقا» بوده است؛ به عبارت دیگر یعنی این تصمیم فراتر و والاتر از رویه‌ی دموکراتیک بود.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، از بهار ۱۳۵۹ به این سو، اختلافات نظری بین فداییان — که حالا علنی‌تر شده بود — اتحاد را فلج کرده بود. عدم‌توافق تئوریک و سیاسی بین دو شاخه‌ی رقیبِ برمحورِ ماهیتِ طبقاتیِ حکومتِ اسلامی و راهبرد و تاکتیک‌های انقلابیِ کمونیست‌ها می‌چرخید. هم اکثریت و هم اقلیت، برای اثبات موضعِ خویش، به نقل‌قول‌ها و متونِ مارکسیست-لنینیست استفاده می‌کردند. فداییان اکثریت حکومت را متشکل از «خرده‌بورژواهای انقلابی» و نیروهای «ضدامپریالیست» تحت رهبری آیت‌الله خمینی می‌دانستند، با این توهم ساده‌دلانه که سیاست و منافعِ طبقاتیِ این نیروها سرانجام به نفعِ طبقه‌ی کارگر تغییر خواهد کرد. براین اساس، وظیفه‌ی انقلابیِ سوسیالیست‌ها و همه‌ی نیروهای مترقی آن بود که از نیروهای ضدامپریالیستیِ درونِ بلوکِ قدرتِ روحانیون حمایت کنند. فداییان اقلیت با استناد به همان متون بر این باور بودند که تمامِ ارکان و دستگاه‌های دولتی و دیوان‌سالاری وارتش تحتِ کنترلِ بورژواها و بخش‌های سازشکارِ «خرده‌بورژوا» قرار دارد، و بنابراین وظیفه‌ی نیروهای انقلابی آن است که ماهیتِ رژیم را افشا کنند و توده‌ها را برای انقلاب سوسیالیستی بسیج کنند.

البته، هیچ‌یک از این تفاوت‌های نظری و سیاسی ربط مستقیمی به نگرانی‌های روزمره‌ی زنان نداشت. رژیمِ جدید، خواه بورژوا یا خرده‌بورژوا، در استراتژی سیاسی اتحاد ملی در باره مسائل عاجل زنان نمی‌بایست تعیین کننده باشد. روحانیونِ حاکم، خواه بورژوا و خواه خرده‌بورژوا، مصمم و سریع با دیدی واپس‌گرا به سرعت به سمت اسلامی‌کردنِ جامعه‌ی ایران پیش می‌رفتند که یکی از آشکارترین نتایجِ آن، ابطالِ تغییراتِ ساختاریِ دهه‌های گذشته بود که در حوزه‌ی حقوقِ قانونی و جایگاهِ اجتماعیِ زنان روی داده بود.

حجابِ اسلامی سرانجام در تابستان ۱۳۵۹ بر زنان تحمیل شد و هیچ سازمانِ زنان یا هیچ نیروی مترقیِ دیگری نتوانست مقاومتی مؤثر از خود نشان دهد. فقدانِ مقاومتِ کارآمد و سازمان‌یافته، راه را هموار کرد تا سیاست‌های دیگر برای اسلامی‌سازیِ دوباره‌ی جامعه به پیش برود. سنِ ازدواج (سنِ بلوغ) برای دخترها به ۱۳ سالگی (و بعدها به نُه

سالگی) کاهش یافت.[۳۹] قانونِ حمایت از خانواده نیز مُلغی شد.[۴۰] دبیرستان‌های فنی و حرفه‌ای دختران بسته شد. در طولِ این دوره، اتحاد ملی، به‌عنوان سازمان وابسته به سازمانِ فدایی، درگیر نزاع داخلیِ سیاسی بود. شکاف‌های ایدئولوژیک و عملی درونِ اتحاد، محصولِ اختلافات بینشی برسر برداشت‌های نظری و سیاسی درون سازمان فدایی که به آن اشاره شد، بود که سرانجام به نخستین انشعابِ اصلی در سازمان فدایی و اعلام رسمی تشکیل دو گروه فداییان اکثریت و اقلیت انجامید. انشعاب، عواقبِ فوری‌ای برای اتحاد داشت. اختلافات بینشی درونِ اتحاد به دشمنی‌های علنی و برخوردهای شخصی تبدیل شده و مسائلِ زنان که زمانی محورِ مبارزه‌ی مشترک بود، هر روز ثانوی‌تر می‌شد. اتحاد دیگر پویا نبود ونمی‌توانست علیه حجابِ اجباری اعتراض کند، یا حتی از تظاهراتِ خودانگیخته اما پراکنده‌ی اعتراضیِ زنانِ مستقل حمایت کند. حکومت پلیسی و سرکوبِ سیاسی، که خیلی پیش‌ترهمه‌ی فعالیت‌های دموکراتیک و روشنفکرانه را دشوار کرده بود، و عدم‌توافق برسر استراتژی مقاومت و ستیزهای بینشی درونی، اتحاد را فلج کرده بود. هر کدام از دو طرفِ انشعابِ فدایی می‌کوشید تا اتحاد را به طرفِ خود بکشد و اعضا و منابعِ محدودِ آن را از آنِ خود کند. بخشی از رهبریِ فداییِ اکثریت، تصمیم گرفته بود تا سازمانِ فدایی را به‌مرور منحل سازد و در حزبِ توده ادغام کند. نخستین قدم برای تسهیلِ چنین کاری، متلاشی‌کردنِ سازمانِ فدایی از درون بود.

این تصمیمِ مهم، نه‌تنها غیردموکراتیک بلکه برخلاف خواسته‌های اغلبِ هواداران فدایی بود. سازمان «پیشگام» (دانشجویان) روند تجزیه را آغاز کرده و به اعضای‌اش توصیه شده بود تا به سازمانِ جوانانِ حزبِ توده (سازمان جوانانِ دموکرات) بپیوندند. اتحاد، که از نگاهِ اعضایِ دفترِ سیاسی فدایی، کم‌اهمیت‌ترین واحدِ فدایی بود، در قبال تصمیم به تجزیه نیاز به آمادگی کم‌تری داشت. زنانِ فدایی پیش‌تر کارشان را با موفقیت انجام داده و قرار بود از اتحاد برای آزمایش میزانِ مقاومت اعضا علیه پیوستن به حزب

---

[۳۹] آمار دفتر ایران، «گزارشی درباره‌ی ویژگی‌های ازدواج در ایران» (تهران: سازمان برنامه و بودجه، ۱۹۸۵) ص. ۲.

[۴۰] اطلاعات (۲۰ تیر ۱۳۵۸).

توده استفاده شود. رهبری فداییان تصمیم گرفت تا اتحاد را منحل کند و به اعضا رهنمود داد به سازمان زنانِ حزب توده (تشکیلات دموکراتیک زنان) بپیوندند.[۴۱] این روند اما آن‌طور که انتظار می‌رفت، چندان هم به‌سادگی و بدونِ مقاومت پیش نرفت. احساساتِ ضدتوده‌ای در بین اعضای رهبری اتحاد ملی شدیدِ بود وگاهی حتی در صفحاتِ نشریه‌ی اتحاد ملی انعکاس می‌یافت.[۴۲] حتی کسانی که با تحلیلِ طبقاتیِ اقلیت از رژیمِ اسلامی موافق نبودند، با موضعِ اقلیت در قبالِ حزبِ توده، هم‌نظر بودند. از دیدِ آن‌ها، حزبِ توده حزبی طرفدار شوروی و طرفدار حاکمیت بود. مباحثات و ستیزهای سیاسی در پاییز ۱۳۵۹، زمانی که گروهِ طرفدار حزب توده اتحاد ملی را ترک کرد، خاتمه یافت. زنانِ فدایی که این انشعاب را ایجاد کرده بودند، نتوانستند دیگران را متقاعد سازند که به «توده» بپیوندند. بسیاری از اعضایِ سابقِ اتحاد ملی دیگر در زمینه‌ی امور زنان کار نکردند و در سازمانِ فدایی به فعالیت پرداختند. فعالیت‌های آنان به آماده‌کردنِ گه‌گاه مقاله‌هایی برای انتشار در نشریه‌ی کار (که از سوی هیأت تحریره‌ی آن، تصویب یا سانسور و تغییر داده می‌شد) تنزل یافت. مشارکت در انجمن‌های محلات، کارکردن با زنان و جمع‌آوری کمک برای جنگِ ایران-عراق بخش عمده‌ی فعالیت آنان بود. همان‌طور که فرانَک اشاره می‌کند، این کارها مستلزم آن بود که فعالانِ زن چادر به‌سر کنند و در شوراهای اسلامی در مساجدِ محل حضور یابند.[۴۳]

فداییانِ اقلیت، برای مدتی دفترِ اتحاد را نگه داشتند. اما، به گفته‌ی زهره «دغدغه‌های ما دیگر هیچ ربطی به مسائلِ زنان نداشت. جنگِ ایران-عراق و معمای اقلیت و این‌که چه تعریفی از جنگ بدهیم و چه‌طور به آن بپردازیم، ذهنِ ما را به خود

---

[۴۱] اظهارات سهراب (نام مستعار) یکی از ارهبران قدیمی فدایی وعضو کمیته‌ی مرکزی فداییان خلق ایران، در «در راه کنگره»، دوره‌ی دوم، (۱ شهریور ۱۳۶۸).

[۴۲] برای مثال، در شماره‌ی ۳، مقاله و بیانیه‌ای منتشر شد که به وابسته‌بودنِ حزبِ توده و فرصت‌طلبی و ماهیتِ ارتجاعی حمایت‌اش از سیاست‌های رژیم اسلامی در قبال زنان می‌پرداخت.

[۴۳] فرانک هم‌چنین یکی از مشکلاتِ اصلی‌اش را مقاومت در برابر گرایش شوهریابیِ زنان دیگر در محلات می‌داند که می‌خواستند «شوهر خوبی از میان مردان خداجوی محل برای‌اش پیدا کنند». گفت‌وگوی من با فرانک، اوتاوا، مه ۱۹۹۱.

مشغول کرده بود».[۴۴] با شروعِ جنگ، سرکوب و کنترل فعالیت سیاسی نیروهای اپوزیسیونِ سکولار افزایش یافت. تَه‌مانده‌ی جنبشِ نیمه‌دموکراتیک و سیاسیِ ایرانِ پساانقلابی نیز به علت اختلافات درونی و سرکوب خارجی از بین رفت.

اتحاد ملی در اوایل سال ۱۳۶۰ تعطیل شد. اما، حتی پیش از آن‌که سرکوب‌های سیاسی اتحاد را از بین ببرند، اتحاد به‌عنوان سازمانِ مستقلِ زنان، به یک معنا از بین رفته بود. از دید رهبرانِ فعالِ اتحاد ملی، مسائلِ سیاسیِ دیگر، و به‌ویژه منافعِ سازمان مادر، مهم‌تر و ضروری‌تر از حقوقِ زنان بود. حاکمیت، حقوقِ زنان را مورد حملاتِ سیستماتیک و مرگ‌باری قرار داده بود و این خود به اختلافات درون‌سازمانی و متلاشی شدن سازمان از درون سرعت بیشتری بخشید.

درس‌گرفتن از اشتباهات؟

اکثرفعالین اتحاد ملی وقتی به گذشته و به مسائلِ تئوریک و عملی‌ای که در سیاست‌های کُلیِ فدایی، چپ و به‌ویژه سیاست‌های آن دوره‌ی تشکیلات غالب بود باز می‌گردند، به کنش خود و سازمان‌شان انتقاد دارند. هرچند تحلیل هر یک از آنان از ریشه مسائل و مشکلاتِ اتحاد، اینکه چه کارهایی می‌بایست انجام می‌شد تا در اقداماتِ سیاسی‌شان کارآمدتر می‌بودند، می‌تواند متفاوت باشد، اما همگی قبول دارند که اگر آزادی می‌داشتند تا دیدگاه‌ها وتحلیل‌های متفاوتِ خویش را بیان کنند، برنامه‌ی جامع‌تر و هماهنگ‌تری را می‌توانستند پیاده کنند. به نظر هما ناطق، مسأله‌ی اصلیِ زنانِ فدایی و اتحاد پیرویِ غیرانتقادی از «توده‌ها» و «باورهای توده‌ای» بود: «من قویاً بر این عقیده هستم که مشکلِ ما، وابستگیِ اتحاد به حمایت آن از فدایی و فقدانِ استقلال‌اش نبود. مگر در آن زمان ۱۰ الی ۱۲ تا سازمانِ زنان وجود نداشت؟ چرا آن‌ها نتوانستند با هم کار کنند؟ باور دارم مشکلِ ما فرهنگی بود (و هست) و نه سیاسی. وقتی می‌گفتی "به باورهای توده‌ها احترام بگذاریم"، منظور آن بود که ... به تبعیض

---

[۴۴] گفت‌وگو با زهره

احترام بگذاریم، به جهالت و پیرویِ کورکورانه از توده‌های ناآگاه احترام بگذاریم.»[۴۵] از نظر ناطق، فوری‌ترین مطالبه‌ی اتحاد (به‌عنوان سازمانِ زنان) می‌بایست جداییِ سیاست از دین و جداییِ دولت از مسجد باشد. «ما می‌بایست اول یک نقدی به انقلاب، به خودمان، به سیاست و پوپولیسمِ خودمان وارد می‌کردیم. ما مشکلِ ملی‌مان را فقط و فقط امپریالیسم می‌دانستیم و بس.»[۴۶]

میهن جزنی پیشنهاد می‌کند که «مهم‌ترین نکته برای همگیِ ما این است که صادقانه و با روشنی به اشتباهات‌مان اقرار کنیم و در عین حال سعی کنیم تا آن‌ها را بر اساس وضعیتِ سیاسیِ غالب در آن زمان ارزیابی کنیم.»[۴۷] توضیح زهره از اشتباهات و دلایل تحلیل‌رفتنِ جنبشِ زنان چنین است:

«اولین هدفِ تهاجم... زنان بودند؛ حتی پیش از این‌که به کردستان حمله شود. اولین نیروهایی که ... مقاومت کرد نیز زنان بودند. زنان "غیرسیاسی" با شور و شعفِ انقلابی به خیابان‌ها ریختند، و آن‌هایی که قرار بود رهبریِ آن‌ها را به عهده بگیرند، برای گرفتنِ راهنمایی به «امام‌زاده»شان چشم دوخته بودند. ما اساساً جلویِ خواسته‌ی زنان برای مقاومت را گرفتیم.»[۴۸]

آنچه روشن است این است که گرایش‌های پوپولیستیِ فداییان و رهبریِ اتحاد ملی، و فقدانِ استقلالِ سازمانی و سیاسی، عاملِ اصلی شکستِ اتحاد بود. فکر می‌کنم اگر ما استقلال سیاسی داشتیم، می‌توانستیم به مسائلی بپردازیم که فداییان یا نمی‌توانستند یا به‌هرحال به آن‌ها نمی‌پرداختند، مسائلی مثل ماهیتِ ارتجاعیِ سنت‌ها و قوانین. زنانی که به خیابان‌ها ریختند، شهامتِ فوق‌العاده‌ای داشتند. هم شهامتِ سیاسی داشتند، چون برخلافِ جریان فکری حاکم حرکت می‌کردند، وهم شهامتِ عملی، چون با تهدیدهای جدی و خطراتِ فیزیکی مواجه بودند. اما ما چه کردیم؟ ما

---

[۴۵] گفت‌وگوی نویسنده با هما ناطق.

[۴۶] همان.

[۴۷] گفت‌وگو با م. جزنی.

[۴۸] گفت‌وگو با زهره.

تحتِ تأثیر روایات پوپولیستی مردسالارانه از اولویت‌های انقلاب، با عدم پشتیبانی ازمقاومت این زن‌ها، آنان را دلسرد کردیم. ما فقط جنبش را ترک نکردیم، بلکه سعی کردیم جنبشِ زنان را به خاطر خودانگیختگی و فاقدِ رهبری (مردانه) بودن بی‌اعتبار کنیم و خواست دموکراتیکِ زنان را نادیده بگیریم. واضح‌است که اتحاد ملی این قدرت را نداشت که جلوی خیزشِ بنیادگرایی را بگیرد. اما اتحاد می‌توانست از فضای سیاسیِ نیمه‌دموکراتیکِ پس از انقلاب استفاده کند تا دست‌کم درموردِ مشکلات و موقعیتِ زنان بیش‌تر اطلاع‌رسانی کند. این امر مستلزم استقلال سیاسی ازسازمان فدایی بود. این مسأله از نظر من دو نکته مهم دربطن خود دارد: اول این‌که نقش و مسئولیتِ فرد چیست؟ آیا ما مجبور بودیم تن به سازمانِ سیاسی‌ای بدهیم که ما را در جهتِ خلافِ بینش و اصولِ اخلاقی و باورهای خودمان هدایت می‌کرد؟ دوم این‌که، اگر دغدغه‌ی کورِ ما تنها پیشبرد اتحادِ نیروهای ضدامپریالیستی با هر بهایی نبود، آیا می‌شد به این راحتی همه‌ی نیروهای اپوزیسیون و از جمله سازمانِ ما از صحنه‌ی سیاسی حذف شود؟

مسأله‌ی مهم این است که با قراردادنِ تأکیدِ اصلی برمبارزه علیه مداخله‌ی نیروهای خارجی، آزادی‌های سیاسی ومدنی، و دموکراسی که برای پیشبرد مبارزه‌ی زنان و حتی برای مبارزه‌ی متشکل طبقاتی و کارگری اهمیت حیاتی داشت فدای تصور آزادی ملی و ضد امپریالیستی شد. زنانِ عضو اتحاد ملی، گرفتار در شرایط انقلابیِ آن دوره و ضرورت حفظِ اتحاد ضد امیریالیستی، اهمیت درجه‌دوم خود به‌عنوان زن و خواسته‌های زنان را درونی کرده بودند. این وضعیت، همانی است که «شیلا روباتام» از آن به‌عنوان «فلجِ شدن آگاهی زنان در جنبشِ انقلابیِ مرد-محور» یاد می‌کند.[۴۹] فلج آگاهیِ مانع از آن شد که زنان فعال اَشکال و سطوحِ دیگرِ ستم و تبعیض و به سکوت کشانده شدن خود را، ازجمله در درون همان سازمانِ سیاسی‌ای که تمامِ انرژیِ خود را وقف آن کرده بودند، ببینند.

وقتی به گذشته باز می‌گردیم میتوانیم ببینیم که آسیبی که به جنبشِ زنان وارد شد، فقط از سوی حاکمیت و بنیادگرایان نبود. مسلم است که جنبشِ برابری‌طلبانه‌ی زنان و فمینیسمِ سوسیالیستی نه می‌توانست و نه می‌بایست جدا از مبارزه‌ی برای

---

49 S. Rowbotham, Women, Resistance…, p. 12.

دموکراسیِ اقتصادی و سیاسی و صلح و عدالتِ اجتماعی باشد. اما این ضرورت به معنای مستحیل شدن هویتِ شخصی و سیاسیِ زنان در حزب یا سازمان یا جنبش سیاسی نیست که موجب می‌شود تا انرژیِ جسمی و ذهنی و عاطفی آن‌ها در مبارزه‌ای صرف شود که هیچ قدرتی در تعیین اهداف، اولویت‌ها و مسیرآن ندارند. به عبارت دیگر، مبارزه برای آزادی ملی یا برای سوسیالیسم ضرورتاً موجب افزایش آگاهی جنسیتی یا تغییرِ ارزش‌ها و رفتارهای جنسیت‌گرای ثبیت‌شده‌ی کوشندگان (زن و مرد) نمی‌شود.

تأکید بر این نکته نیز لازم است که رابطه‌ی پرمشکل احزاب سیاسی و سازمان‌های دموکراتیک، از جمله تشکل و جنبش زنان تنها خاص ایران نبوده و نیست. نگرش اخلاقی و پدرسالارانه و بینش‌های مردانه، همه‌جا بر سیاستِ احزاب مسلط بوده است. بسیاری از فمینیست‌های غربی وجود ارزش‌ها و کنش‌های قیم‌مآبانه و جنسیت - باور در جنبش‌های ضدامپریالیستی و سوسیالیستی را مورد انتقاد قرار داده و نشان داده‌اند که چگونه مبارزات سیاسی مورد استفاده قرار گرفته تا صدای مخالفِ زنان درون جنبش‌های مترقی خاموش شود.[۵۰]

در کشورهای خاورمیانه نیزکوشندگان حقوق زن، جنسیت‌گرایی جنبش‌های انقلابی را افشا کرده و به‌ویژه از شباهت بین دیدگاه‌های نیروهای چپ و نیروهای مذهبیِ جامعه‌ی خویش سخن گفته‌اند. آنها از این واقعیت سخن می‌گویند که هر زمان بحث حقوقِ زنان عرصه‌ی عمومی را ترک کرده و واردِ روابطِ شخصی و خصوصی میان زن و مرد و آزادی‌های فردی زنان شده، اختلاف میان فعالانِ سیاسیِ مذهبی وغیرمذهبی رنگ می‌بازد. اظهاراتِ فاطمه مرنیسی درباره‌ی احساسی که موقعِ رفتن به جلسه‌ی گروه‌های چپ داشته، خواندنی است. او می‌نویسد این تجربه، شبیه تجربه‌ی به مسجد رفتن است.[۵۱] نوال السعداوی وجود این الگوی کلی و مشابه را در مصر تأیید

---

50 L. Sargent, ‘New Left Women and Men: The Honeymoon is Over’, in L. Sargent (ed.) *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism* (Boston, Mass.: South End Press, 1981) p. xviii.

51 Dwyer Kevin, Arab Voice: The human rights debatein the Middle East, Routlege, 1991, p. 186.

می‌کند، یعنی سازمان‌های سیاسیِ زنان نه‌تنها از سوی حکومت، که حتی از سوی گروه‌های چپ نیز با مخالفت روبه‌رو می‌شوند، با این استدلال که «ما باید یک‌پارچه علیه نظامِ ستم و استثمار مبارزه کنیم». سعداوی اظهار تأسف می‌کند که صدا و انتقادهای چپ علیه جنبش‌های زنان، بلندتر و قوی‌تر از انتقادهای آن‌ها از موضوعاتِ دیگر است.[۵۲] این گواهی‌ها، نشان می‌دهد که غلبه‌ی ارزش‌های مردانه و برتری‌جویانه و تقسیمِ جنسیِ کار در فعالیت‌های سیاسی پدیده‌ای فرافرهنگی و فراتاریخی است. شاید بتوان گفت که تنها کسب دانش درباره‌ی تجربیاتِ گذشته، آشنایی با مباحثِ تئوریک و تجربیاتِ عملیِ فمینیستی در سطح جهانی و افزایش آگاهی جنسیتی مانع از تکرار تجربیات منفی، از نوع دیگر است.

---

[۵۲] شادی، «گفت‌وگو با نوال السعداوی»، نیمه‌ی دیگر ۳ و ۴ (زمستان ۱۳۶۴). صص. ۳۷ تا ۴۲.

نقد اقتصاد سیاسی

انقلاب و بدن زن از لنز تاریخ[1]

فاطمه صادقی

[1] متن سخنرانی ارائه شده در مؤسسه‌ی رحمان، به تاریخ ۳۰ بهمن‌ماه ۱۴۰۲

خوارداشت تن

بگذارید بحث را با یادآوری نخستین مواجهه‌ام با عکس‌های به‌جا مانده از انقلاب ایران آغاز کنم. وقتی سال‌ها پیش برای نخستین بار با عکس‌های زنان در انقلاب ایران مواجه شدم برایم بسیار شگفت‌آور بود. این احساس را داشتم که انگار این عکس‌ها دارند یک واقعه‌ی دیگر را نشان می‌دهند که با آن‌چه برای ما بازگو شده متفاوت است، واقعه‌ای که از آن در تواریخ رسمی نشانی نیست. نکته‌هایی که با شما در میان می‌گذارم حاصل تأملات بعدی در مورد این عکس‌ها، روایت رسمی، حافظه‌ی جمعی و تخیل درباره‌ی این واقعه است. در این عکس‌ها فقط قصه‌ی زنان و انقلاب بازگو نمی‌شد، بلکه عکس‌ها بدن زنان و اساساً بدنمندی زنان در انقلاب را پیش چشم ما می‌گذارند. گویی این بدن‌ها در عکس به‌عنوان یک رخداد هنری ثبت و ضبط شده و آن چیزی را در سکوت به ما نشان می‌دهند که چندان از آن سخن نرفته است.

عکس‌ها بدن‌مندی‌ای- به تعبیر مرلوپونتی- را به نمایش می‌گذارند که از روایات رسمی و حتی روایات مخالف غایب است. اساساً تاریخ زنان در ایران و تاریخ زنانه یک تاریخ بدنمند است. زیرا در آن سخن بر سر اسارت تن تاریخی است. هم در ایران و هم در دیگر نقاط دنیا. این مسأله به‌ویژه در مورد انقلاب‌ها رخ می‌نماید. زیرا انقلاب‌ها عمدتاً به‌عنوان وقایعی حول‌وحوش آرمان‌ها، ایده‌آل‌ها، شعارها و مفاهیم انتزاعی همچون عدالت، آزادی و جز اینها، تعریف و بازگو می‌شوند. من در ادامه به سه روایت اشاره می‌کنم تا نشان بدهم چطور بدن زنانه از انقلاب حذف می‌شود، و چطور انقلاب یک امر انتزاعی باقی می‌ماند.

یکی از این روایت‌ها طبعاً روایت رسمی است. بر اساس این داستان، انقلاب یک واقعه‌ی اسلامی بود، مردم هم اسلام را می‌خواستند و الان هم انقلاب ادامه دارد. البته منظور از اسلام هم حکومت روحانیون و حجاب و قصاص و ملزومات دیگر است. در این قصه تفسیر خاصی از اسلام وجود دارد و انقلاب مساوی با اسلام فقهی تلقی می‌شود. وقتی پای زنان در میان است گفته می‌شود زنان مسلمان آمدند و از اسلام حمایت کردند. این بدان معنا است که زنان با شرکت در انقلاب بر ضد خود اقدام کردند. البته

این تفسیر با عقیده‌ی راویان آن که زنان ناقص‌العقل‌اند کاملاً سازگار است. چون فقط سفها دست به کاری می‌زنند که بر ضد خودشان باشد.

در این روایت تن زن حضور دارد، اما به صورت منفی بر شهوت و هوس دلالت می‌کند. لذا همان روزهای اول از رهبران می‌شنویم که زنان «لخت» نباید در ملأ عام ظاهر شوند. اما وقتی به عکس‌ها نگاه می‌کنیم اثری از برهنگی یا حتی نیمه‌برهنگی نمی‌بینیم. اصولاً زنان بسیار پوشیده هستند، حتی آنها که حجاب ندارند. اما این نگاه خیره که زنان را لخت می‌بیند، در تحمیل حجاب اثر تعیین‌کننده داشت. این نگاه کماکان غالب است. در جنبش «زن، زندگی، آزادی» هم حضور سنگین این نگاه را دیدیم که از بلندگوهای مختلف تکرار می‌کرد که: «اینها می‌خوان لخت بشن!» حاصل آن تصویری به‌کلی مخدوش از حضور سیاسی زنان و به‌چالش‌کشیدن «تاریخ مذکر» و نظم نمادین مبتنی بر آن است. در پرتو همین روایت است که به نظر من تحمیل حجاب بر زنان در واقع نوعی مجازات برای مشارکت آنها در انقلاب بود. زیرا بسیاری از زنان از پیش برای همراهی سیاسی با مذهبیون اسلام‌گرا به حجاب روی آورده بودند و حضور زنان در انقلاب حتی رهبران انقلاب را نیز واداشت تا از مشارکت تعیین‌کننده‌ی زنان در انقلاب سخن بگویند.

می‌توان به دو نوع روایت مخالف هم اشاره کرد که، همچنان‌که استدلال خواهم کرد، با وجود مخالفت با روایت رسمی، در نهایت آن را می‌پذیرند. یکی از اینها متعلق به محمدجواد غلامرضا کاشی است که در کتابی به نام *بازگشت به افق انقلاب* مطرح کرده است. چندی پیش هم در جلسه‌ای همان موضع را به صورت فشرده ارائه دادند. استدلال ایشان این است که انقلاب ایران واقعه‌ای عام‌گرا و متکثر بود. به نظر او در انقلاب گرایش‌های متعددی اعم از چپ و راست حضور داشتند و لذا آن افق همچنان می‌تواند راهگشا باشد. ایشان معتقد است بیش از انقلاب این جنگ بود که باید مسئول اسلامی‌کردن دانسته شود. به تعبیر دیگر انقلابْ اسلامی نبود، بلکه اسلامی شد.

اما واقعیت این است که انقلاب ایران از ابتدا تا انتها یک واقعه نبود. ابتدای آن با انتهای آن تفاوت زیادی دارد. برای مثال اوایل بحث حجاب مطرح نبود، ولی بعدتر مطرح شد و به‌تدریج انقلابی‌بودن برای زنان مصادف شد با محجبه‌بودن. در نتیجه

می‌توان از ایشان پرسید: باید به افق کدام انقلاب بازگشت؟ انقلاب اسلامی یا انقلاب مردمی؟ انقلاب مهر و آبان ۵۷ یا انقلاب بهمن و اسفند ۵۷؟ میان اینها فاصله‌ی زیادی وجود دارد. انقلاب واقعه‌ای بود که بلافاصله با حجاب اجباری، الغای قانون خانواده و محروم‌کردن زنان از حقوقی که سال‌ها برایش جنگیده بودند، پیوند خورد. زنان از روایت بدیل کاشی غایب‌اند و این به اعتقاد من تصادفی نیست. چون در افق اخلاقی‌ای که ایشان از انقلاب ۵۷ پیش خود تصور می‌کنند، زن و بدن او در بهترین حالت چیزی اضافی و در بدترین حالت مانعی در برابر استعلای یک جان زیبای مردانه و موجب ازخلوص‌افتادگی او می‌شود.

دومین مسأله این است که انقلابی که ایشان ترسیم می‌کند، واقعه‌ای بسیار انتزاعی است. هیچ سخنی از تن و تنانگی در روایت ایشان در بین نیست. البته این رویکرد منحصر به او نیست. خوارداشت تن- به تعبیر نیچه- یکی از ویژگی‌های انقلاب ۱۳۵۷ ایران است و تقریباً همه‌ی گروه‌ها در آن شریکند. از آن‌جایی که به طور تاریخی بدن و تن زن با شهوت و برهنگی پیوند خورده، این خوارداشت تن به خوارداشت زن پیوند می‌خورد. بی‌جهت نیست که بخش زیادی از زنان انقلابی داوطلبانه حجاب را پذیرفتند. البته غرض آنها همراهی با انقلابیون بود. اما واقعیت این است که در اینجا عنصری از شرم از تن زنانه هم در میان است. انگار زنان برای سوژه‌ی سیاسی‌شدن باید تن خویش و زنانگی‌شان را انکار می‌کردند. البته همانطور که عکس‌ها نشان می‌دهند بودند زنانی که چنین نکردند و طبعاً حذف شدند. از آن طرف زنانی را هم می‌بینیم که چادر پوشیدند و اسلحه به دست گرفتند. در اینجا با چیزی حتی بیش از خواست غلبه بر تن زنانه مواجه‌ایم. به نظر من در اینجا شاید بتوان نوعی حسرت ذَکَر را مشاهده کرد که به صورت اسلحه یا این روزها باتوم و انواع دیگر ادوات خشونت مذکر نمودار می‌شود. همه‌ی اینها در انقلاب ایران در کنار هم حضور دارند. این حسرت با درنظرگرفتن جایگاه فرودست زن به‌ویژه زنان خانواده‌های فرودست مذهبی، هرچند سخت مسأله‌دار، اما قابل فهم است.

اما غلبه‌ی خوارداشت تن نزد انقلابیون به انقلاب ایران یکی از دلایل فروبستگی افق انقلاب بود. تن و میل در زمره‌ی مُحرّمات بودند و هر قدر تن و زن بیشتر خوار می‌شدند، درجه‌ی انقلابی‌بودن بالاتر می‌رفت. در نتیجه پرسشی که پیش می‌آید این

است که: مگر ما خودآزاری داریم که به آن افق برگردیم؟! اصلاً چرا باید برگردیم؟ این بازگشت چه لزومی دارد؟ چرا از آن افق عبور نکنیم؟ چرا سعی نکنیم افق جدیدی ترسیم کنیم که دموکراتیک‌تر و متکثرتر باشد؟ اگر غرض نجات افق انقلاب ایران است، به اعتقاد من به این ترتیب نجات پیدا نمی‌کند. اگر نجاتی هم متصور باشد، با نقد آن افق ممکن است. به نظر می‌رسد بازگشت به افق انقلاب چیزی از جنس نوستالژی برای یک باهمستان بود که به دلیل شکاف‌های درونزاد نتوانست دوام بیاورد و از هم پاشید.

روایت دوم از آنِ سید جواد طباطبایی است. ایشان در جریان جنبش «زن، زندگی، آزادی» سلسله‌مطالبی نوشت با عنوان «انقلاب ملی در انقلاب اسلامی». استدلال طباطبایی این است که این حرکت -که ایشان آن را به نامش یعنی زن، زندگی، آزادی نمی‌خواند- یک انقلاب ملی در انقلاب اسلامی است. البته ایشان در این مطالب سخت مراقب بودند که نامی از ژینا/ مهسا یعنی دختر کردی که جنبش به نام او شکل گرفت، نبرند، چون در این صورت کل ساخت روایی ایشان به هم می‌ریخت. دلیل آن این است که در تعبیر طباطبایی از ملت نمی‌توان از کرد و ترک و بلوچ و عرب و ... سخن گفت. پرسشی که این روایت پیش می‌آورد این است که اگر این انقلاب ملی است، چرا مردمان واقعی از آن غایب‌اند و حتی نامی هم از ایشان در بین نیست؟

طباطبایی در یکی از همان مطالب می‌نویسد، در انقلاب ایران، زنان و جوانان در انقلاب ایران «دست‌افزارهای سازمان‌ها و گروه‌های سیاسی» و «ابژه» و «ماده‌ی خام» سیاست بودند، اما «در این انقلاب به عامل و فاعل یعنی سوژه» ارتقا یافته‌اند. من با بخش دوم این جمله مشکلی ندارم. اما بخش اول سخت مسأله‌دار است. در حقیقت این گفته، روایت رسمی‌ای را که از حضور زنان در انقلاب ترسیم می‌شود، می‌پذیرد. فقط قضاوت معکوسی در مورد آن دارد. در روایت رسمی هم دست‌افزارشدن زنان پذیرفته اما ستوده است. طباطبایی هم آن را درست و معتبر می‌داند ولی می‌نکوهد.

رخداد-عکس

اما عکس‌ها چه می‌گویند؟ از انقلاب ایران عکس‌های زیادی به‌جا مانده که در آنها زنان نه‌تنها آلت دست نیستند، بلکه در آنها طغیان بدن‌ها و شورشگری در برابر تاریخی

را می‌بینیم که با تحقیر زن و خوارداشت تن زنانه همراه است. برای مثال عکسی از مریم زندی که در آن زنی مشتش را گره کرده و فریاد می‌زند. یا عکس دیگری که در آن زنی در حال محاجه با یک روحانی است. ما از آنچه بین آن دو گذشته بی‌خبریم. اما شاید مسأله بر سر این بوده که اصلاً چرا آن زن در آنجا حضور دارد. شاید هم موضوع بر سر حجاب است. این عکس هم در نوع خودش تاریخی است. البته عکس‌های دیگر هم هستند. در یکی از عکس‌های عباس عطار که به نظر من بسیار جالب است، دختری چادری را می‌بینیم که روبروی دیواری ایستاده است و به افقی دوردست خیره شده است. بر روی دیوار پاهای مردان را می‌بینیم که به صورت فشرده ایستاده‌اند و دارند به صحنه‌ای که نمی‌بینیم می‌نگرند. نمی‌دانیم پشت دیوار چه خبر است. اما هر چه هست، دختر به آن راهی ندارد. نگاه او انگار در جستجوی راهی برای عبور از دیوار است. این تصویر نیز بسیار گویا است. در اینجا نیز شاهد آن هستیم که چطور زنانگی با دیواری عبورناپذیر مواجه می‌شود. این عکس تجربه‌ی زنان در انقلاب را در یک فریم خلاصه کرده است.

این گفته که قصه‌ی زنان را باید از دل عکس‌ها بیرون آورد، فقط به انقلاب ایران مربوط نیست. امروز نیز چنین است. عکس ویدا موحد را می‌شود مثال آورد که با ایستادن بر سکوی برق در خیابان انقلابْ تاریخ ایران بعد از انقلاب را به دو بخش قبل و بعد از خود تقسیم کرد. نگاه‌های هاج و واج رهگذران در عکس‌ها و فیلم‌های کوتاه به‌جا مانده از آن دیدنی است و حاکی از آن‌که آن اقدام در واقع خود اثری هنری بود که بر رخداد هنری عکس پیشی گرفت. البته عکس‌هایی که از این رویداد به‌جا مانده یا ما دیده‌ایم، عکس‌های حرفه‌ای نیستند، اما حتی اگر بودند، در برابر خود آن رخداد کمرنگ جلوه می‌کردند. ویدا زنی است ایستاده در برابر یک تاریخ. عکس ویدا نیز تاریخ فشرده‌ی سرکوب بدن زن و رهایی از آن را در یک لحظه‌ی به‌یادماندنی ثبت کرده است. عکس‌های تاریخی این دوره کم نیستند: عکس تجمع زنان در مقابل دانشگاه تهران در خرداد ۱۳۸۴، عکس‌های دختران خیابان انقلاب، عکس ژینا امینی بر روی تخت بیمارستان، عکس‌های دختران در تظاهرات زن زندگی آزادی، عکس‌های سپیده رشنو و ... اما این‌ها صرفاً عکس نیستند و صرفاً یک واقعه‌ی تک و جداافتاده را به تصویر نمی‌کشند. اینها را رخداد-عکس باید نامید. هر یک از آنها تاریخی دراز و دوردست از

سرکوب بدن و زن را در خود جای داده‌اند. با کنارهم‌قراردادن این عکس‌ها می‌توانیم قصه‌ی دیگری بگوییم. این عکس‌ها به وقایع جان دوباره می‌بخشند و باعث می‌شوند گذشته به نحو دیگری ظاهر شود. این عکس‌ها روایت رسمی و روایت‌های ظاهراً غیررسمی اما واقعاً رسمی را به چالش می‌کشند.

بگذارید به یک عکس دیگر هم اشاره کنم، پوستری که در تظاهرات زنان در انقلاب مصر بالا رفت. وقتی گزارش‌هایی منتشر شد در این مورد که زنان در میدان تحریر آماج آزار جنسی واقع شدند و در بازداشتگاه آماج تجاوزهایی قرار گرفتند که برای ما آشناست، بعضی از زنان پوستری را بالا بردند که بر روی آن نوشته شده بود: «انقلاب با عبور از روی بدن زنان (اجساد النساء) ممکن نیست. انقلاب با بدن زنان ممکن است.» این پوستر از این حیث جالب است که انگار سرنوشت ما را بازگو می‌کند. دارد آنچه را که اتفاق افتاده یا در حال اتفاق افتادن هست پیش چشم ما می‌گذارد: مرا به یاد شبنم سهرابی انداخت که در اعتراضات جنبش سبز در سال ۸۸ که در میدان ۷ تیر ماشین نیروی انتظامی از روی بدنش رد شد. همزمان به یاد این شعار زنان در تظاهرات بر ضد حجاب در اسفند ۵۷ افتادم که: «ما انقلاب نکردیم که به عقب برگردیم.» این پوستر هم آن اراده و هم مقاومت زنان در برابر آن اراده را به نمایش می‌گذارد. ما امروز از سرنوشت انقلاب مصر و انقلاب ۵۷ آگاهی داریم. در حقیقت انقلاب در هر دو مورد با ردشدن از روی بدن زنان پیوند داشت. این پوستر به‌روشنی به ما می‌گوید که انقلاب قصد دارد از روی بدن و جسد زنان عبور کند.

قصه‌ای دیگر

نیچه در *دانش شاد* جمله‌ای دارد که به نظرم جا دارد بازگو شود. می‌گوید: «در معنای کلی‌تر، فلسفه چیزی جز تفسیر بدن‌ها و سوء تفاهم درباره‌ی آنها نیست.» اگر بخواهم در پاسخ به این جمله انقلاب را تعبیر کنم، می‌شود گفت: «انقلاب، در معنای کلی‌تر، چیزی جز طغیان در برابر این تفسیر بدن و سوء تفاهم درباره‌ی بدن زن نبوده است.» اما این روایت بدنمند در فریم فریم عکس‌ها به‌جا مانده است. به همین دلیل من فکر می‌کنم تاریخ زنان با تاریخ عکس به‌عنوان رخداد هنری پیوند می‌خورد. در

عکس‌ها تمامیتی را می‌بینیم که از روایات غالب حذف شده است. انقلاب تنها آرمان‌ها نیست. انقلاب طغیان تن‌ها بر علیه تمامیت تاریخ سرکوب و اسارت تن تاریخی است که بر تفسیر و سوءتفاهم در مورد بدن زنانه و مردانه استوار است.

به نظر می‌رسد بازگویی قصه‌ی زنان به بازگویی روایات خطی از نوعی که می‌شناسیم شبیه نیست. در اینجا ما از امروز به گذشته پرتاب می‌شویم. به‌طور مشخص‌تر در پرتو زن، زندگی، آزادی است که تخیلمان امکان می‌یابد تا حافظه‌ی جمعی و آن امر مقوله‌ای را که امر می‌کند «تو باید انقلاب ایران را به عنوان یک دروغ بزرگ به یاد بیاوری» به چالش بگیریم. در این حافظه‌ی جمعیْ انقلاب، حتی دیگر انقلاب هم نیست، بلکه با عناوینی تحقیرآمیز و مفلوکی همچون شورش ۵۷، فتنه‌ی ۵۷ و جز آنها خوانده می‌شود. طنز قضیه اینجاست که در این نامیدن معکوس، «فتنه» دقیقاً همین واژه‌ای است که حکومت برای توصیف جنبش سبز به کار برد تا بتواند به‌سادگی از روی بدن قربانیان رد شود و آنها را له کند. اکنون خود واقعه‌ی بنیانگذار- به همراه فرعیات آن- همگی فتنه خوانده می‌شود.

حاصل روایت خطی جز همین فلاکت نیست. در این روایت بسته به منافع و الهیات قدرت راوی، گذشته اتفاق افتاده و تمام شده است. اما در پرتو رخداد جدید، گذشته تمام نشده است. گذشته هنوز منتظر است اتفاق بیفتد. گذشته در امروز از نو اتفاق می‌افتد، از نو جان می‌گیرد. در پرتو زن، زندگی، آزادی شورش زنان علیه حجاب اجباری معنایی دیگر به خود می‌گیرد و از حادثه‌ای تک که برچسب ضدانقلاب به آن خورد و از تاریخ رسمی به بیرون پرت شد، از نو جان می‌گیرد. دختران خیابان انقلاب به کمک دختران انقلاب می‌آیند. این دو رخداد با وجود یک فاصله‌ی چهل ساله، به یک سنت تعلق دارند: سنت فرودستان. هر دو طغیان زنان علیه تن تاریخی‌شان- تنی که به آنها تحمیل شده- و سوء تفاهم‌های آن‌روزی و امروزی در مورد آن‌اند. این دو به همراه دیگر عکس‌ها یک قصه- یک روایت بدیل- را می‌سازند.

تخیلی که به‌واسطه‌ی دختران خیابان انقلاب آزاد می‌شود، ما را دعوت می‌کند به این‌که برگردیم و عکس‌های دوران انقلاب را با لنز دیگری ببینیم. انگار ما همزمان هم به عکاس آن لحظه‌ها تبدیل می‌شویم و هم به تن‌هایی که آن لحظه‌ها را خلق کرده‌اند. سوژه و عکاس یکی می‌شوند. بر اساس روایات رسمی نباید به عقب بنگریم چون سنگ

می‌شویم. اما ما حال با بازگشت به عقب نه تنها سنگ نخواهیم شد، بلکه جان تازه‌ای می‌گیریم. زیرا قادر خواهیم بود بفهمیم که چه اتفاقی افتاده است. جنبشی به‌نام زن آغاز شد، بلافاصله به وعده‌ی یک نظم مذکر دیگر پیوند خورد که شعارش مرد، میهن، آبادی بود. این سرنوشتی است که در اثر وفاداری به روایت خطی حاصل می‌شود. می‌شود تصور کرد که نظیر این اتفاق در ۵۷ هم افتاده باشد: طغیان زنان بر ضد تن تاریخی‌شان بلافاصله به حجاب اجباری و ازدست‌دادن همان حقوقی منجر شد که برایش دهه‌ها- اگر نگوییم قرن‌ها- جنگیده بودند. اما این برگشت برای جاخوش‌کردن و ماندن در آن افق نیست. زیرا آنجا منطقه‌ی سانحه‌خیز است. این برگشت برای شناسایی و فهمیدن آن لحظات، آن آدم‌ها، آن تن‌های شورشی و آرزوهای نهفته در آنها است. در حقیقت ما افقی نداریم که به آن بازگردیم. افقی هم اگر باشد به آینده تعلق دارد و قطعا نه در گذشته.

ویژگی دیگر این قصه‌ی بدیل این است که ما در اینجا نه با **تاریخ** با حروف درشت بلکه با قصه‌های کوتاه و تواریخ پراکنده سروکار داریم که همچون درخشش‌هایی زودگذر از دل تاریکی به چشم ما می‌رسند. درست همچون عکس‌های قدیمی که در گوشه‌ی انباری که منتظرند ما به سراغ‌شان برویم و غبار از روی آنها برگیریم تا چهره‌ها هویدا شوند. این یادگاری‌ها در زیر آوار بار سنگین تواریخ سرکوب له شده‌اند. اما منتظر ما نشسته‌اند تا بیرون آورده شوند. باید به سراغ‌شان برویم. به تک‌تک چهره ها بنگریم. نگاه‌ها را دنبال کنیم. نگاه‌هایی که به دوردست خیره شده‌اند. مشت‌هایی که بالا نرفته پایین آورده شده‌اند. عکس‌ها درخشش‌هایی در برابر هجوم سکوت و تاریکی‌اند. اما این درخشش‌ها موقتی‌اند. به نظر می‌رسد تاریخ زنان با این زمانمندی پیوند ناگسستنی دارد.

به نظر من این دو ویژگی در یک لحظه خاص در عکس ماندگار و ثبت شده است. بااین‌حال همین ویژگی‌ها به ما این قابلیت را می‌دهند که در جستجوی چهره‌های دیگر، درخشش‌های دیگر به عقب‌تر بنگریم. به کشف حجاب، به مشروطه، حتی عقب‌تر. تاریخ رسمی به ما می‌گوید کشف حجاب بنا داشت زنان را از اسارت چادر و چاقچور بیرون بیاورد. اما عکس‌ها قصه‌ی دیگری می‌گویند. آنها تن فشرده و معذب زنان را در

برابر دوربین ثبت کرده‌اند. آن تن‌های به‌اصطلاح آزاد شده در حقیقت چیزی جز ابژه‌ی عکاسی حکومتی نبوده‌اند. به جلوی دوربین آورده شده‌اند تا از جلوی قائد اعظم رژه بروند و نام او به عنوان آزادکننده‌ی زنان در تاریخ بماند و نام زنان حذف شود. اما تن‌های زنانه که گفته می‌شود آزاد شده‌اند، در حقیقت به اسارت جدیدی درآمده‌اند که به یمن دوربین عکاسی برای ما به یادگار مانده است. عکس‌ها نشان می‌دهند که سوژه‌ی آزادی در حقیقت سوژه‌ی اسارت است.

در انقلاب مشروطه هم چنین شد. زنان با وجود مشارکت مؤثرشان در انقلاب مشروطه و جنبش‌های منتهی به آن از جمله جنبش تنباکو بلافاصله پس از انقلاب در زمره‌ی سفها قرار گرفتند و حتی حق رأی هم به آنها تعلق نگرفت. به قول افسانه نجم‌آبادی واقعه‌ی انقلاب مشروطه با حکایت دختران قوچان نسبت دارد، اما در تواریخ رسمی نامی از دختران قوچان در بین نیست. درست همان اتفاقی که در انقلاب ایران افتاد. در هر دو واقعه، خواست رهایی به یک نظم مذکر جدید پیوند خورد. می‌شود عقب‌تر هم رفت: در پرتو امروز می‌توانیم خود را با طاهره قره‌العین متصل بدانیم. تصادفی نبود که در جریان زن، زندگی، آزادی خاطره‌ی طاهره بارها و بارها زنده شد و نامش از نو بر زبان‌ها افتاد. انگار روح او به کالبد ژینا، نیکا و سارینا حلول کرده و فریاد در گلو خفه‌شده‌اش از گلوی آنها بیرون آمد.

از هم‌اکنون مورخان حکومتی جنبش «زن، زندگی، آزادی» را کار مشتی فریب‌خورده‌ی غرب می‌دانند. اما شاید عکس‌های امروز کمک کند آیندگان طور دیگری- آنطور که می‌خواهیم و می‌خواستیم- ما را ببینند و در موردمان قضاوت کنند.

نقد اقتصاد سیاسی

مجادله‌های فمینیسم امروز:
فمینیسم سوسیالیستی در برابر فمینیسم لیبرال

کلی بلین

ترجمه‌ی حنا رحیمی

تهران، ۲۲ اسفند ۱۳۵۸ -AP Photo Richard Tomkin -

برای میلیون‌ها نفر، بیش از آنکه ضرورت فمینیسم محل پرسش باشد، این پرسش مطرح است که ملزومات رسیدن به دگرگونی واقعی به نفع زنان است، چیست؟ جنبش‌های اجتماعی میدان نبرد ایده‌ها، برنامه‌ها، استراتژی‌ها و تاکتیک‌های لازم برای پیروزی هستند.

فمینیسم سوسیالیستی در برابر فمینیسم لیبرال

نقد جریان‌اصلی بر جنسیت‌زدگی،[1] از نقد هیلاری کلینتون تا جنبش ضد سقط جنین[2] و سازمان ملی زنان،[3] عموماً شکل فمینیسم لیبرال را به خود می‌گیرد. معرّف فمینیسم لیبرال این دیدگاه است که انتخاب‌های خودِ زنان جایگاه‌شان در جامعه را تعیین می‌کنند ؛ یعنی اگر «قدرت‌افزایی» شوند، می‌توانند در سرمایه‌داری به موفقیت دست یابند. این چشم‌انداز ترکیبی از فشار برای اصلاحات قانونیِ محدود و دگرگونی در نگرش مردم است. فمینیسم لیبرال همچنین بر این ایده متمرکز است که انتخاب شمار هرچه‌بیشتری از زنان به مناصب دولتی به‌خودی خود به تغییرات اساسی می‌انجامد.

در سال ۲۰۱۷، برگزارکنندگان راهپیمایی زنان امیدوارانه می‌خواستند راهپیمایی را فراگیرتر سازند تا زنان مهاجر و رنگین‌پوست بیشتری را دربر بگیرد و چارچوب همکاری ترقی‌خواهانه‌ای طراحی کردند. بااین‌حال، باید صادقانه اذعان کرد که در بسیج‌های توده‌ای سال ۲۰۱۷ و ۲۰۱۸ همچنان ایده‌های فمینیسم لیبرال غالب بود. این چیرگی تااندازه‌ای به دلیل نبود نیروی به‌خوبی‌سازمان‌یافته‌ی کافی برای تقویت زنان رادیکال‌تر، به‌ویژه زنان جوان، است. در حال حاضر، راه‌پیمایی‌های بزرگ به‌شدت طبقه‌متوسطی‌اند. همزمان که، به‌دلیل تحولات، این بخش از جامعه به چپ گرایش پیدا می‌کند، هنوز هم پذیرش اعتبار فمینیستی سیاستمداران لیبرالی مانند هیلاری کلینتون، نانسی پلوسی، کریستن گیلیبرند و کاملا هریس در میان توده‌ها بسیار بالا

---

1 sexism
2 NARAL
3 NOW

است. اگرچه فمینیسم لیبرال هنوز با چالش سختی مواجه نشده است، اما فرض می‌شود که تا امروز به‌ناگزیر همچنان در نبرد ایده‌ها برنده است. همچنین در رسانه‌های لیبرال جریان اصلی فمینیسم لیبرال از فضای گسترده‌ای برخوردار است.

مسأله‌ی اصلی که فمینیست‌ها را از هم جدا می‌کند این است که آیا همه‌ی زنان منافع مشترکی دارند یا نه. از یک نظر، اگر گفته شود جنسیت‌زدگی همه‌ی زنان را به روش‌های گوناگون تحت ستم قرار می‌دهد، می‌توان گفت همه‌ی زنان منافع مشترکی دارند. فمینیست‌های لیبرال علاقه‌ای ندارند جلوتر بروند. مدیران زن مانند شریل سندبرگ از فیس‌بوک، که به حمایت از زنان مشهور است تا «تغییر مسیر بدهند»،[4] و سیاست‌مداران ثروتمند شناخته‌شده‌ی حزب دموکرات مانند کلینتون، پلوسی و فینستاین بخشی از طبقه‌ی سرمایه‌دارند که منافع‌شان با اکثریت زنان در تضاد است، زنانی که بخشی از طبقه‌ی کارگرند. به همین دلیل است که هیلاری کلینتون از ۱۵ یورو حداقل دستمزد فدرال حمایت نکرد، به همین دلیل است که رهبر حزب دموکرات با بهداشت همگانی مخالفت کرد، و سیاست‌مداران زن حزب دموکرات در سیاتل به لغو مالیات آمازون رأی دادند – مالیات محدودی برای مشاغل بزرگ که می‌توانست مسکن ارزان‌قیمت را تأمین کند و عضو سوسیالیست شورا، شاما ساوانت،[5] و جنبش عدالت مسکن برای آن مبارزه کردند.

در تمام این موضوعات – دستمزد، بهداشت و درمان، مسکن- که برای زنان طبقه‌ی کارگر اهمیت زیادی دارد، بنا کردن یک جنبش نیازمند مخالفت با رهبری حزب دموکرات و مخالفت با شکلی از فمینیسم لیبرال که این حزب آماده‌ی ترویج آن است. این شکل از فمینیسم می‌تواند بسیاری از لفاظی‌های رادیکال علیه جنسیت‌زدگی و حتی «پدرسالاری» را شامل شود، اما در نهایت وعده‌های اندکی می‌دهد و بخش کم‌تری از آن را عملی می‌کند.

---

4 lean in

نام یکی از کتاب‌های شریل سندبرگ که ترجمه‌ی فارسی آن با عنوان «تغییر مسیر» منتشر شده است.

5 Kshama Sawant

وظیفه‌ای بسیار بزرگ‌تر

همان‌طور که گفته شد، سوسیالیست‌ها بر این باورند که مبارزه با جنسیت‌زدگی وظیفه‌ی بسیار بزرگ‌تری است و اگر نگاه ما محدود باشد به آنچه برای طبقه‌ی سرمایه‌دار پذیرفتنی است، این مبارزه از اساس ناممکن است. آنچه معرّف فمینیسم سوسیالیستی است تحلیلی طبقاتی است از این‌که چگونه ستم بر زنان به طور تاریخی به‌میانجی توسعه‌ی جامعه‌ی طبقاتی پدیدار شده و چگونه هنوز به میانجی نظام سرمایه‌داری تداوم یافته است، نظامی که به عقیده‌ی ما برای دستیابی به برابری واقعی باید سرنگون شود.

برای بنانهادن جنبش مؤثری از توده‌ی زنان، قطعاً نبود تحلیل طبقاتی ویرانگر است. نبود این تحلیل جنبش را به تشکل‌های فمینیسم لیبرال فرومی‌کاهد. تشکل‌هایی که برای سیاست‌هایی می‌جنگند که در قیاس با روحیه و آگاهی‌ای که مردم را به خیابان‌ها بکشاند دلسردکننده‌اند. فمینیسم لیبرال مشکل را به «نگرش‌های درون جامعه»، به قوانین فردی و یا حتی به مردان، تقلیل می‌دهد. در نتیجه، راه‌حل در آموزش علیه جنسیت‌زدگی و اصلاحات محدود برای شکل‌دادن به «زمین بازی برابر» است. معنای ضمنی‌اش این است که زنان فقط باید قدرت را از مردان پس‌بگیرند. ادامه‌ی منطقی‌اش است است زنان فقیر همواره وجود دارند و یا این ایده که زنانِ الگو – مدیران عامل یا سیاست‌مداران- آنانی هستند که به قدرت‌افزایی نیاز دارند.

با این همه، مبارزه برای اصلاحات آن چیزی نیست که فمینیسم لیبرال را از فمینیسم سوسالیستی متمایز می‌کند. سوسیالیست‌ها از همه‌ی اصلاحات مثبتی که به زنان و طبقه‌ی کارگر سود می‌رساند حمایت و برای آنها مبارزه می‌کنند. روشن است که اصلاحاتی که جنبش زنان و دیگر جنبش‌های اجتماعی توده‌ای در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ به آن دست‌یافتند نقشی تعیین‌کننده در بهبود زندگی زنان داشته‌اند. اما همه‌ی این دستاوردها به مبارزه‌های اجتماعی سهمگینی نیاز دارد که رهبران فمینیسم لیبرال با آن مخالف‌اند، چراکه نظام اجتماعیِ را که مدافع‌اش هستند، بی‌ثبات می‌کند. و همانطور که در دوران ترامپ دیدیم، تا زمانی که سرمایه‌داری هست، تمام این دستاوردها برگشت‌پذیر هستند.

برای سوسیالیست‌ها، مسأله برسر تغییر توازن قدرت در جامعه است – و به همین دلیل گونه‌ای از جنبش‌های توده‌ای حیاتی‌اند، که بر قدرت اجتماعی طبقه‌ی کارگر متمرکز شده‌اند. جنبش توده‌ای زنان با مرکزیت طبقه‌ی کارگر، با دستاوردهای پیروزمندانه، آگاهی و اعتمادبه‌نفس زنان و گستره‌ی طبقه‌ی کارگر را افزایش می‌دهد، تا برای تغییرات اساسی مبارزه کنند.

ستم مبتنی بر هویت

هم‌هنگام که فمینیسم لیبرال همچنان در این بحث دست بالا را دارد، مجادله‌ی شدیدتری در این زمینه وجود دارد که فمینیسم دقیقاً برای چه کسی مبارزه می‌کند. در گذشته، چهره‌های فمینیسم لیبرال و چهره‌های دانشگاهی پیاپی داستان مبارزه‌ی زنان را به‌سان سرگذشت قهرمانانه‌ی زنان سفید طبقه‌ی متوسط و طبقه‌ی مرفه تعریف می‌کردند و بیشتر وقت‌ها، اما نه همیشه، زنان طبقه‌ی کارگر و زنان رنگین‌پوست را از تاریخ جنبش زنان بیرون می‌گذاشتند. برخی از گرایش‌های برجسته‌ی فمینیسم در گذشته‌ی به‌نسبت نزدیک نقش تراجنسیتی‌ها را در جنبش‌های زنان به کلی رد کردند و کوشیدند تا نه‌تنها هویت، که حتی نقش‌شان در مبارزه را منکر شوند.

از سوی دیگر «موج سوم» و فمینیسم تقاطع‌گرا (اینترسکشنال) بر این امر تأکید می‌کند که نژادپرستی، همجنس‌گراهراسی و تراجنسیت‌هراسی موانع مبارزه‌ی فمینیستی هستند. با وجود این موضع مثبت، موج سوم فمینیسم دارای محدودیت‌هایی واقعی است، زیرا گرایش روشنی به زنان طبقه‌ی کارگر در مبارزه برای رهایی نداشت. تنها چنین رویکردی مبتنی بر مبارزه‌ی توده‌ای و برنامه‌ی ضدسرمایه‌داری می‌تواند آغازکننده‌ی شکستن این تعصبات در گستره‌ی جامعه باشد.

زنان رنگین پوست، مهاجران، دگرباشان، و افراد ناهمخوان با نقش‌های جنسیتی کلیشه‌ای، برای جنبش زنانی مبارزه‌کرده‌اند که به‌صراحت با نژادپرستی، بیگانه‌هراسی، همجنس‌گراهراسی و تراجنسیت‌هراسی پیکار می‌کند. برای این‌که جنبش به دستاوردهای واقعی برسد و کل نظام را به چالش بکشد، باید این سرشت را دارا باشد. با وجود ضعف‌های سیاسی جریان اصلی جنبش فمینیستیِ در گذشته، بنانهادن

مبارزاتی برای حقوق زنان و نمایندگی تجربه‌های ویژه و گوناگون درون طبقه‌ی کارگر با هم ناسازگار نیستند.

این [عدم ناسازگاری] را می‌توان در رویکردها نسبت به حقوق باروری مشاهده کرد، که برای زنان در این‌جا و در سطح بین‌المللی مسأله‌ی محوری است. اغلب مواقع، سازمان‌های زنان جریان‌اصلی و رهبری حزب دموکرات مطالبات‌شان را به حمایت از حق قانونی سقط جنین محدود می‌کنند، حال آن‌که در واقعیت، حتی سقط قانونی هم برای زنان کم‌درآمد دسترس‌ناپذیر باقی می‌ماند، زنانی که در نسبتی نابرابر [بیشتر] رنگین‌پوست هستند. از آن گذشته، زنان سیاهپوست می‌بایست پیوسته برای حقّ داشتن خانواده مبارزه کنند. بخش‌هایی از جمعیت که زنان نیستند – چه ترنس باشند، چه افراد ناهمخوان با نقش‌های جنسیتی کلیشه‌ای و اینترسکس و غیره – نیز به دسترسی به خدمات درمانی باروری نیاز دارند. هر جنبشی که برای حقوق باروری است در صورتی قدرتمندتر خواهد بود که برای حقوق همه‌ی مردم برای داشتن کنترل بارداری امن و دسترسی‌پذیر و حق برخورداری از خدمات سقط جنین، در کنار انتخاب واقعی برای بزرگ‌کردن و تأمین فرزند، مبارزه کند.

امروزه، بسیاری از کنشگران با اشاره به نام افراد، فمینیسم لیبرال را رد می‌کنند و به‌شدت تحت تاثیر سیاست‌های هویت‌گرایانه‌ی رادیکال‌اند. البته سیاست‌مدارانی مانند هیلاری کلینتون به‌تمامی مایل به استفاده از نسخه‌ای از سیاست هویت بوده‌اند که ادعا می‌کند زنان را ارتقا می‌دهد، اما چیزی در مورد شکاف طبقاتی میان زنان نمی‌گویند و به هیچ وجه سرآمدان ابرشرکت‌ها را به چالش نمی‌کشند؛ سرآمدانی که از سرکوب زنان طبقه‌ی کارگر سود می‌برند.

سیاست هویت رادیکال در ضدیت با سیاست هویت شرکتی است و در سیاسی‌شدن عده‌ی زیادی از جوانان مشارکت داشته است. اما مانند نظریه‌ی تقاطع‌گرا و نظریه‌ی امتیاز[6] که کم‌وبیش با آن در پیوند است، سیاست‌های هویتی رادیکال بر افشای شیوه‌های متعددی متمرکز است که گروه مشخصی از افراد بیشتر از دیگر گروه‌ها مورد

6 privilege theory

ستم واقع می‌شوند. سیاست‌های هویتی رادیکال اغلب بر مبارزات هویت‌گرایانه‌ی متمایز از یکدیگر، به‌سان استراتژی تغییر، تأکید دارند.

ما در زمانه‌ای زندگی می‌کنیم که در آن شدت نژادپرستی، جنسیت‌زدگی، همجنسگراهراسی، بیگانه‌هراسی رو به افزایش است، ولو آن‌که بیشتر مردم مخالف این ایده‌ها باشند. اکثریت طبقه‌ی کارگر، علاوه بر ستم طبقاتی، دستخوش دیگر اشکال ستم هستند. در واقعیت، بخش بزرگی از جامعه برمبنای هویت‌شان ترس هرروزه، و سوءاستفاده و آزار جنسی را تحمل می‌کنند. برای بسیاری از مردم رادیکال، پیوستن به مبارزه‌ای قدرت‌بخش است که همپوشانی ستم‌هایی را که با آن روبروهستند به چالش می‌کشد.

مبارزه با همه‌ی اشکال ستم که به‌دست سرمایه‌داری ایجادشده یا تداوم‌یافته در کانون مارکسیسم است؛ در این جاست که ما با سیاست‌های هویت‌گرایانه‌ی رادیکال مخالفیم. تاریخ نشان داده است که مبارزه علیه ستم نژادی، ملی و جنسی برای مبارزه‌ی کلی علیه نظمی اجتماعی که همه‌ی ما را سرکوب می‌کند حیاتی است. اما با این نظرگاه مخالفیم که ستم از طریق مبارزات جدا از هم مبتنی بر هویت می‌تواند نابود شود یا نابود خواهد شد.

به‌ویژه، سیاست‌های هویت‌گرایانه‌ی رادیکال – چنان که برخی رهبران زن، جامعه‌ی ال‌جی‌بی‌تی‌کیو و گروه‌های عدالت نژادی به کار می‌گیرند- می‌تواند متاسفانه به امکانِ بنانهادن مبارزه‌ای متحد آسیب وارد کند، مبارزه‌ای که قادر باشد در برابر تهدید راست مقاومت کند و آن را شکست دهد و برنده‌ی اصلاحاتی واقعی شود، اصلاحاتی که می‌توانند اطمینان مردم را برای مبارزه‌ی بیشتر افزایش دهند. این گرایش به جای مبارزه‌ی سرسختانه برای اتحاد همه‌ی کسانی که کار می‌کنند برای مقابله با سرآمدان حاکم، بر نیازهای خاص گروه‌های تحت ستم اولویت و تمرکز بخشد، و بر این باور است که تنها کسانی که ظلم خاصی را تجربه می‌کنند سهمی در پایان دادن به آن دارند. این نگاه مانند فمینیسم لیبرال آنچه را امکان‌پذیر است به‌شدت محدود می‌کند.

چه کسی از ستم سود می‌برد؟

سیاست‌های هویت‌گرایانه‌ی رادیکال بر این امر تأکید می‌کنند، که گروه‌های تحت ستم تنها می‌توانند بر حمایت کسانی تکیه کنند که هویت‌شان با آن‌ها مشترک است. در پیوند با این موضوع، این تحلیل مطرح است که مردم عادی پیش و بیش از هرچیزی ریشه‌ی حفظ ستم‌اند، این موضوع یکی از تعیین‌کننده‌ترین سویه‌های سیاست هویت رادیکال است که سوسیالیست‌ها با آن مخالف‌اند.

در روز تأیید برت کاوانا [چهره‌ی دست‌راستی، به‌عنوان قاضی دستیار] در دیوان عالی آمریکا، مقاله‌ی بحث‌برانگیز الکسیس گرنل در نیویورک تایمز زنان سفید پوست را در تأیید کاوانا مقصر می‌دانست. چه‌طور چنین چیزی ممکن است؟ توضیحات مقاله به این ایده‌ی گسترده در چپ لیبرال وابسته بود که پیروزی ترامپ در سال ۲۰۱۶ تقصیر طبقه‌ی کارگر سفیدپوست، و به‌ویژه زنان سفیدپوست، است. برای توضیح اینکه چرا زنان سفیدپوست طلایه‌دار هم ترامپ و هم کاوانا بودند، گرنل مدعی شد: «زیرا زنان سفیدپوست از پدرسالاری سود می‌برند و از سفیدبودن‌شان برای انحصار داشتن بر منابع بهره می‌برند.».

این شکل از استدلال‌ورزی با نظریه‌ی تقاطع‌گرایانه در پیوند است که از دل پسامدرنیسمِ اواخر دهه‌ی ۸۰ رشد کرد. بسیاری از پسامدرن‌ها در دهه‌ی ۶۰ ابتدا چپ بودند، اما بعدتر، به‌ویژه پس از فروپاشی شوروی پس از ۱۹۸۹، به این نتیجه رسیدند که باور قاطعانه‌ی مارکسیست‌ها به نقش طبقه‌ی کارگر در تغییر جامعه اشتباه است. روحیه‌ی آنها به دلیل پیروزی آشکار سرمایه‌داری غربی در این دوره به‌شدت تضعیف شده بود.

آنها نمی‌توانستند دلیل فروپاشی جوامع «سوسیالیستیِ» تحت سلطه‌ی استالینیسم را تبیین کنند، جز آن‌که نتیجه بگیرند که کل این پروژه از ابتدا اشتباه بوده است. آن‌ها تمام «فراروایت‌ها» را رد کردند؛ فراروایت‌هایی که به دنبال توضیح توسعه‌ی جامعه بودند. و در مقابل ادعا کردند که تمام روایت‌ها اعتبار یکسانی دارند. این ادعا یک جهان‌بینی بدبینانه است که هیچ امکانی برای یک جامعه‌ی واقعاً برابری‌طلب نمی‌بیند و تنها مبارزه‌ای است بی‌پایان برای بازتعریف روایت‌ها درون سرمایه‌داری. آنان، درواقع مبارزه را به مبارزه‌ای میان مردم عادی تبدیل می‌کند، نه مبارزه‌ای متحد علیه همه‌ی ستم‌ها.

این نگرش نظری، همراه با نظریه‌ی امتیاز، این واقعیت را مبهم می‌سازد که طبقه‌ی سرمایه‌دار ذی‌نفع اصلی ستم است، و در واقع وجود این طبقه به حفظ این شکاف‌ها در جامعه وابسته است. این نظریه مدعی است که هر فرد صاحب‌امتیازی امتیازش را از ستم‌بردن بر کسی به‌دست‌آورده که از خود او بیشتر تحت ستم است. برای ما مهم است که در این مفهوم کاوش و ارزیابی کنیم که چه کسی واقعاً از ستم سود می‌برد: مردم عادی طبقه‌ی کارگر یا طبقه‌ی سرمایه‌دار؟

برای نمونه، به کارگران آمریکایی‌تبار گفته می‌شود که دستمزدهای پایین را بپذیرند تا از «دزدیده‌شدن» کارشان به‌دست مهاجران غیرقانونی و فرستاده‌شدن کار به کشورهای دیگر جلوگیری کنند. تردیدی نیست که بیگانه‌هراسی در بخش‌هایی از جامعه و به‌خصوص در دوران ترامپ به ابزار سرکوب تبدیل شد. اما تنها کسب‌وکارهای بزرگ از این رویکرد «تفرقه بینداز و حکومت کن» سود می‌برند. درست است که کارگران آمریکایی‌تبار همان اشکال بی‌عدالتی را که بسیاری از مهاجران با آن روبرو هستند تحمل نمی‌کنند، اما بیگانه‌هراسی هم ساخت آن‌ها نبوده است و به کیفیت زندگی آنها نمی‌افزاید. درواقعیت، حمایت از حقوق شهروندی برای کارگران مهاجر و اتحاد با آن‌ها در مبارزه برای دستمزدهای بالاتر، مسکن ارزان و مراقبت‌های درمانی برای همه به سود خود کارگران بومی است.

یک نمونه‌ی متفاوت کارگان سفیدپوست جنوب آمریکا تحت [قوانین] جیم کرو است. آشکارا به دلیل ماهیت این رژیم سرکوبگر و سفید-برتر-پندار، زندگی برای اکثر سفیدپوستان به‌شکل چشمگیری بهتر از زندگی برای سیاه‌پوستان است. هرچند نظام جیم کرو به‌گونه‌ای طراحی شده بود که سیاهان فقیر و سفیدپوستان فقیر را از هم جدا و تا میزان زیادی موفق شد تا اتحادیه‌ها را خارج [از ماجرا] نگه دارد. در نتیجه، دستمزد کارگران سفیدپوست در جنوب به میزان چشمگیری کم‌تر از همتایان خود در شمال بود. بنابراین، هرچند که می‌توان تعریفی برای «منافع» تحت قوانین جیم کرو ارائه داد، اما به‌قطع این منافع اقتصادی نبودند.

این پرسش نیز مطرح است که آیا جنسیت‌زدگی به سود مردان است. فهرست کردن تمام موانعی که جنسیت‌زدگی برای زنان ایجاد می‌کند و تمام راه‌هایی که

جنسیت‌زدگی زندگی زنان را مخدوش می‌کند می‌تواند ما را به پاسخ صریح «بله» برساند. سرمایه‌داری از حجم عظیم کار رایگانی که به دست زنان انجام می‌شود سود می‌برد، همان‌طور که بسیاری از مردان سود می‌برند. همه می‌دانند که مردان برای انجام کاری مشابه زنان پول بیشتری درمی‌آورند. بعلاوه، بخش بزرگی از آزار و خشونتی که زنان از آن رنج می‌برند از سوی کسانی است که هم‌طبقه‌شان هستند. در عین حال، این وضعیت هم وجود دارد که زندگی مردان به روش‌های گوناگون برای انطباق با هنجارهای جنسیتی موجود به شکل سلبی تحت فشار است. برای نمونه، جنسیت‌زدگی جنبه‌ی جدایی‌ناپذیر فرهنگ هنوز رایج پسران جوانی است که به دلیل این‌که به اندازه‌ی کافی مردانه رفتار نمی‌کنند از آن رنج می‌برند یا در معرض زورگویی قرار می‌گیرند. تردیدی نیست که مردان به‌عنوان انسان از زندگی در جامعه‌ای برابری‌خواهانه سود می‌برند. جامعه‌ای که در آن وجود جنسیت‌زدگی، به سان ابزاری برای جدا کردن مردم علیه هم، پایان می‌یابد.

در واقعیت، بیشتر بحث‌ها درباره‌ی میزان منفعت بردن مردم عادی از روابط قدرتِ گوناگون نه تنها نقش طبقه‌ی حاکم را نادیده می‌گیرد بلکه مبتنی بر فرض کمبود مادی است: آن‌قدر نداریم که همه از آن بهره‌مند شوند. بنابراین، اگر بخشی از طبقه‌ی کارگر به لحاظ تاریخی وضعیت اقتصادی بهتری دارد، تنها راه رسیدن به عدالت گرفتن بخشی از چیزهای این گروه از آنها است. هرچند به باور ما نیروهای مولد مدرن می‌توانند با یک اقتصاد سوسیالیستی برنامه‌ریزی‌شده، مشاغل خوب و مزایایی مانند بازنشستگی درخور را برای همه و به طور فزاینده‌ای برای تمام بخش‌های طبقه‌ی کارگر تضمین کند. مسأله بر سر پایین کشیدن بخشی از کارگران برای بالا آوردن بخش دیگر نیست؛ بلکه مسأله برسر بالا کشیدن همه است که به نسبت بیشتری به ستم‌دیده‌ترین‌ها سود می‌رساند.

نمی‌شود انکار کرد که بخش‌های گوناگون طبقه‌ی کارگر تجربه‌ی زیسته‌ی بسیار گوناگونی دارد. همچنین نمی‌شود انکار کرد که اقلیتی از طبقه‌ی کارگر بعضی از جنبه‌های ایدئولوژی ارتجاعی را با آغوش باز پذیرفته است. مارکسیست‌ها به‌تمامی به تضعیف جذابیت راست متعهداند و به باور ما انجام این کار و منزوی کردن سرسخت‌ترین مرتجعین امکان‌پذیر است. اما وظیفه‌ی اصلی متقاعد کردن مردان

سفیدپوست طبقه‌ی کارگر نیست که در مقایسه با زنان، رنگین‌پوست‌ها، ال‌جی‌بی‌تی‌کیو یا مهاجران امتیازاتی دارند. هنگامی که تجربه‌ی خودشان نشان می‌دهد که زندگی متعارف آن‌ها و خانواده‌هاشان به دست نولیبرالیسم دهه‌ها به عقب رانده شده است.

در عوض، ضروری است که مردان را متقاعد کنیم که با همه‌ی ستم‌دیدگان منافع مشترک دارند و به‌نفع خودشان است که در یک مبارزه‌ی مشترک متحد شوند. طبقه‌ی حاکم در طول تاریخ فعالانه نژادپرستی، جنسیت‌زدگی و بومی‌گرایی را ترویج داده تا جلوی این اتحاد را بگیرد. به بیانی دیگر، طبقه‌ی حاکم در پی این است که به بخشی از جمعیت بقبولاند که از اساس ممتازتر، بهتر، یا برتر از دیگران‌اند، تا اتحاد علیه سلطه‌ی طبقه‌ی حاکم را تضعیف کند و این بخش از جمعیت را با ایدئولوژی مدافع سرمایه‌داری گره بزند. هم‌هنگام با مواجهه‌ی مستقیم و بی‌باکانه با تمام اشکال ایدئولوژی ارتجاعی، نباید در این روایت اشتباه سهیم شویم. کمپین برنی سندرز در سال ۲۰۱۶ به نکاتی اشاره داشت که می‌شد بنیاد برنامه‌ای مدافع طبقه‌ی کارگر و ضد ابرشرکت‌ها باشد. در بسیاری از ایالت‌ها که سندرز کلینتون را شکست داد، سپس ترامپ در انتخابات سراسری پیروز شد. شواهد بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد که سفیدپوستان طبقه‌ی کارگر که به ترامپ رأی دادند، اگر برنی در نوامبر ۲۰۱۶ در انتخابات حضور داشت به او رأی می‌دادند.

چگونه همبستگی خلق کنیم

مبارزان در برابر بی‌عدالتی با این پرسش کلیدی روبرو هستند که چگونه می‌شود آگاهی را تغییر داد. به باور ما، راهکار اصلی مبارزه‌ی مشترک است. سرتاسر تاریخ نیز گواهی بر آن است. هنگامی که چنددستگی میان کارگران، حتی تا حدودی، از میان برود- مانند کاری که کنگره‌ی اتحادیه‌های صنعتی در ساخت اتحادیه‌های صنعتی چندنژادی در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ انجام داد- برای برپاکردن نیرومندترین نبردِ ممکن وضع مستحکم‌تری داریم و امکان رسیدن به دستاوردهای واقعی بسیار بیشتر است. به همین دلیل است که ساخت تشکل‌هایی برای مبارزه‌ی طبقاتی بر مبنای محیط‌های

کاری [متشکل] از هویت‌های گوناگون بسیار حیاتی است. همچنین انسان‌ها میلی غریزی به همبستگی دارند. این میل خودش را در بسیاری از موقعیت‌ها نشان می‌دهد، مانند زمانی که جوامع با فاجعه روبرو می‌شوند. این امر می‌تواند باعث تغییر نگرش مردم نسب به گروه‌های دیگر شود، حال آن‌که طبق آموخته‌هایشان باید از آنها دوری کنند.

البته این بدان معنی نیست که اگر این کار به‌خوبی انجام شود، سایر جنبه‌های اخلاقی یا کارزارهای آموزشی بی‌اهمیت هستند. اما تأکید بر جنبه‌های اخلاقی به خودی خود هیچ‌گاه برای بسیج مردم برای مبارزه‌ای پایدار کافی نیست. چنین مبارزه‌ای به تعهد عمیق‌تر مردم عادی به اشکالی از سازمان‌یابی نیاز دارد که به سود منافع اجتماعی آن‌ها سخن می‌گویند. ما جنبش‌هایی را دیده‌ایم (مانند جنبش جان سیاهان مهم است)، که به‌میانجی توسل اخلاقی و مطالبه‌های پایه‌ای، تاثیر بسیاری بر آگاهی داشتند. اما این جنبش برای یافتن راهی برای تبدیل بسیج‌های مقطعی به جنبش‌های پایداری که در طبقه‌ی کارگر سیاه ریشه دارد در کشمکش بود، اگرچه در این راه گام برداشت. این امر نشان می‌دهد که رویکردی که ما از آن دفاع می‌کنم چقدر چالش برانگیز است. نمی‌توانم وانمود کنیم که راهکار ما آسان یا سرراست است یا حتی طرح دقیقی برای چگونگی انجامش وجود دارد. سنت‌های مبارزه‌ی جمعی، سنتی که در ایالات متحده تاریخی بسیار غنی دارد، باید با فوریت کشف و بازسازی شود.

پیوند با متن انگلیسی:

Debates Within Feminism Today

نقد اقتصاد سیاسی

رزا لوکزامبورگ، به‌عنوان فمینیست گسست از یوگیشه

رایا دونایفسکایا

ترجمه‌ی علی رها

«کاملاً اصیل»:... چراکه یک خواننده‌ی قدردان هنگام ملاقات شخصیت‌هایی اصیل در رمان، سالگرد چنان روزی را در خاطره حفظ می‌کند... کم‌یابی آن‌ها همچنین می‌تواند بدین‌خاطر ظاهر شود: در حالی‌که شخصیت‌هایی که صرفاً تکین‌اند حاکی از شکل‌هایی به‌اصطلاح واحدند، آنهایی که حقیقتاً اصیل‌اند، حاکی از غریزه‌ای اصیل هستند. به‌طور خلاصه، برداشت مناسبی که باید درباره‌ی این نوع پرسوناژ در رمان برگزید، او را در آنجا تقریبا به همان اندازه‌ی یک قانون‌گذار، یک فیلسوف انقلابی یا بنیان‌گذار یک دین در تاریخ واقعی، شگفت‌انگیز می‌کند...

هرمن ملویل، «***محرم اسرار***»

لوکزامبورگ به‌محض ورود به آلمان، با این‌که یک نظریه‌پرداز، سردبیر نشریه‌ای لهستانی و نیز یک فعال بود، به‌درستی از این‌که سوسیال‌دموکراسی آلمان او را به تنگنای به‌اصطلاح **مسأله‌ی زن** محدود کند امتناع ورزید، توگویی این تنها جایی است که او به آن «تعلق» دارد. متأسفانه طرزتلقی بسیاری در **جنبش آزادی زنان** امروز، روی مخالف همان سکه است، چراکه ازآنجا که به‌زعم آنها او درباره‌ی زنان «تقریباً هیچ چیز» برای گفتن نداشت، این انقلابی بزرگ را نادیده می‌گیرند.

یک تحقیر دیگر درباره‌ی «مسأله‌ی زن» به‌طور معکوس این است که چنان وانمود شود که گویا دوستی لوکزامبورگ با کلارا زتکین – کسی‌که توسط همگان به‌عنوان بنیان‌گذار آزادی زنان به‌مثابه‌ی یک *جنبش توده‌ای طبقه‌ی کارگر*، و نیز نظریه‌پرداز و سردبیر پرتیراژترین روزنامه‌ی زنان که تاکنون وجود داشته، شناخته شده است –باری بر دوش لوکزامبورگ بود.[۱] به‌هرحال، این نه «مسأله‌ی زن» بلکه مبارزه علیه رفرمیسم بود که لوکزامبورگ و زتکین را به یک‌دیگر نزدیک کرد؛ اما این بدین معنا نیست که لوکزامبورگ آزادی زنان را به عهده‌ی زتکین گذاشت و یا زتکین صرفاً از لوکزامبورگ «دنباله‌روی» کرد. حقیقت این است که رفاقت انقلابی آنها در کلیه‌ی مواضع برای دو

---

[۱] نگاه کنید به کتاب زیر:

Henriette Roland-Holst, ***Rosa Luxemburg: ihr Leben und Wirken*** (Zurich: jean Christophe Verlag, 1937)

دهه‌ی طولانی برقرار بود – از نبرد علیه رویزیونیسم تا مبارزه علیه میلیتاریسم، از نبرد علیه بوروکراتیزه شدن اتحادیه‌ها تا مبارزه‌ی ضدجنگ، و البته تا خودِ انقلاب.

تردیدی نیست که زتکین به اندازه‌ی لوکزامبورگ اندیشمندی عمیق نبود، اما همچنین شکی نیست که او یک انقلابی اصیل بود. او *انتخاب کرد* که بر آزادی زنان، بر سازماندهی زنان طبقه‌ی کارگر، تمرکز کند. ازاین‌رو، نه فقط برای جنبش آلمان، بلکه برای مبارزه‌ی زنان روسیه – از کولونتای گرفته تا دیگران - درواقع برای مبارزات کل جهان، ازجمله ایالات متحد، به یک سرمشق تبدیل شد. او هم به‌خاطر فعالیت‌هایش و هم برمبنای نظریه‌اش درباره‌ی «مسأله‌ی زن»، آوازه‌ای بین‌المللی پیدا کرد.

بنابراین، ضروری است تا ابتدا مدارک [تاریخی] تصحیح شوند: نه فقط فاکت‌ها تصحیح شوند، بلکه همچنین فهمیده شود که چه مرحله‌ی *نوینی* از فمینیسم درجریان بود، به‌طوری که از تمرکز کامل بر حقوق زنان کارگر به سوی ضدیت با کلیت نظام سرمایه‌داری حرکت کرد.

علی‌رغم این واقعیت که لوکزامبورگ خیلی زود سردبیری نشریه‌ی **سوسیال دموکراتیک** را کسب کرد، او به‌محض ورود به آلمان در سال ۱۸۹۸ بلافاصله با این امر مواجه شد که اعضای مرد حاضر نبودند به او اختیاراتی را واگذار کنند که پیش‌کسوتان مرد او از آن برخوردار بودند. شکایت او به ببل، که در آن زمان دوست او بود، کمکی به وضعیت نکرد، و پس از چند ماه استعفا داد. این‌که او این را به بخشی از «مساله‌ی زن» تبدیل نکرد بدین معنا نیست که آن‌را در ذهن خود بدین عنوان ثبت نکرد. کاملاً برعکس. دوستی او با کلارا زتکین عمیقاً در مبارزه‌ی مشترک آن‌ها علیه رویزیونیسم ریشه بسته بود. اما لوکزامبورگ همچنین با جنبش خودمختار زنان که زتکین رهبر آن بود همکاری می‌کرد، و مرتباً برای *گلایت‌هایت* (*برابری*) که زتکین سردبیر آن بود، می‌نوشت.

همان‌طور که پیش‌تر ملاحظه کردیم[۲] لوکزامبورگ در نخستین تور سازمانی خود در سال ۱۹۰۲، بی‌سروصدا درگیر «مسأله‌ی زن» شده بود. او در همان سال در مقاله‌ای برای *لایپزیگر وُلک زیاتنونگ* نوشت: «...با آزادی سیاسی زنان همچنین باید هوایی تازه به‌درون زندگی سیاسی و معنوی [سوسیال‌دموکراسی] دمیده شود، و فضای خفقانی زندگی خانوادگی نابخردانه‌ی کنونی را بروبد؛ فضایی که بی‌تردید بر اعضای حزب ما، هم کارگران و هم رهبران، نیز تأثیر گذاشته است.[۳]

به سال ۱۹۰۲ توجه کنید؛ که ده سال تمام پیش از آن است که نویسندگان به این‌که لوکزامبورگ چیزی درباره‌ی زنان نوشته باشد اذعان کنند؛ و از آن زمان تا عصر ما طول کشید که حتی سخنرانی ۱۹۱۲ او درباره‌ی حق رأی زنان به انگلیسی ترجمه شود.[۴]

انقلاب ۱۹۰۵ هم در زندگی لوکزامبورگ و هم در خودِ تاریخ نقطه‌ی عطف بزرگی بود. شدت فعالیت‌ها و شرکت پرشور او در انقلابی در حال جریان به‌حد کافی دانسته است. همچنین شوق ناشی از همراهی با معشوقش در این دوره ممکن است به‌همان خوبی دانسته نباشد، اما چیزی نبود که ابداً پنهان شده باشد. اما به‌محضی که با این واقعیت روبرو شویم که نقطه‌ی اوج رابطه‌ی آنها به پایان آن منتهی شد، داستان‌هایی می‌شنویم که این موضوع چقدر «اکیداً» شخصی بود. این‌که لوکزامبورگ آن‌را خصوصی نگه‌داشت، به رویارویی با آن کمکی نمی‌کند. اما حقیقت بارزترِ خودداری از هرگونه تحلیل جدی، ابداً به‌خاطر ماهیت «اکیداً شخصی» آن *نیست*. قطعاً در حول‌وحوش آن گسست شایعه‌پراکنی زیادی وجود داشت، و دامنه‌ی دلایلی که برای آن ارائه شده بود از نسبت دادن ساده‌لوحانه‌ی [رابطه‌ای] «سه‌گانه» تا این تهمت و کنایه‌زنی را شامل

---

[۲] نگاه کنید به فصل اول کتاب حاضر: «۲ نقطه‌ی عطف در زندگی لوکزامبورگ: پیش و پس از انقلاب ۱۹۰۵»

3 Rosa Luxemburg, ***Gesamelte Werke***, (Collected Works), Vols. 1-5 (berlin: Dietz Verlag, 19740 1(2):185

[۴] نگاه کنید به کتاب زیر:

Dick Howard, ***Rosa Luxemburg, Selected Political Writings***, Monthly Review Press, 1971, p. 216.

می‌شد که گویا اختلاف شدید بین فعالیت‌های علنی لوکزامبورگ و رفتارِ منضبط‌تر یوگیشه، که فردی آگاه به سازماندهی [مخفی] بود، باعث شد که [گارد مخفی] *اوخرانا* محل سکونت آن‌ها را کشف کرده و آن‌ها را دستگیر کند. به‌دیده‌ی این نویسنده، دلیل واقعی‌ای که دیگران از تحلیل سر باز می‌زنند، ماهیت شخصی رابطه‌ی آن‌ها نیست، بلکه تا آنجا که به وظایف فردی سازمانی مربوط می‌شود، عدم درک از طرز تلقی آن‌دو نسبت به یک انقلاب در حال جریان است.

انقلاب اجتماعی و گسست شخصی لوکزامبورگ از یوگیشه

تا آن زمان، لوکزامبورگ که علاقه‌ی بسیار کمی به سازمان داشت، و یوگیشه، که «سراسر سازمان» بود، به‌هیچ‌وجه در رابطه‌ی عاشقانه‌ی خود اختلافی نداشتند. نامه‌ای از لوکزامبورگ در پاریس به‌جامانده که درباره‌ی مشاجرات داخلی و فراکسیون‌ها پرسش می‌کند، اما دنبال قضیه را نمی‌گیرد.[۵] آشکارا به‌محضی‌که او وارد آلمان می‌شود، هم در ارتباط با سازمان و هم از لحاظ نظری، به‌طور مستقل عمل می‌کند. علاوه بر این، از یوگیشه می‌خواهد که دست از «کینه‌ورزی» بردارد، چراکه ایده‌های لهستانی-روسی سازمانی او که به یک گروه کوچک «هفت و نیم» نفره مرتبط است، به سازمانی توده‌ای مانند آلمان قابل‌انطباق نیست. اما این به‌هیچ‌وجه روابط صمیمانه‌ی شخصی آن‌ها را مختل نکرد.

هنگامی‌که آن‌دو در انقلابی در جریان شرکت داشتند، اوضاع به‌کلی تغییرکرد. در ابتدای ورود لوکزامبورگ به لهستان در اواخر سال ۱۹۰۵، به‌نظر نمی‌آمد چیزی عوض

---

[۵] این نامه که "احتمالا" در تاریخ ۲۵ مارس ۱۸۹۴ نگاشته شده، در مجموعه‌ای که برونر گردآوری کرده گنجانده شده است. لوکزامبورگ می‌نویسد: «این توضیح رادمردانه‌ی تو که من نباید نگران امور عملی باشم، چراکه قطعا بدون ناراحت کردن من حل خواهد شد، فقط می‌تواند توسط *کسی که ابدا من را نمی‌شناسد* ارایه شده باشد. شاید این توضیح برای پیش‌گیری از آزردن یولک [مارچلوفسکی] که اعصابش ضعیف است کافی باشد، اما برای من چنین برخوردی – حتی با افزودن 'پرنده‌ی کوچک نحیف من' – دستکم توهین‌آمیز است.»

[Stephen Eric Bronner, ***The Letters of Rosa Luxemburg***, Westview Press, 1979]

شده باشد. او بسیار خوشحال بود، چراکه هم بخشی از یک انقلاب در جریان و هم درکنار معشوقش بود. اما به‌طور نامحسوسی، چیزی درحال تغییر، تغییری رادیکال، بود. از یک جنبه، قدردانی او از خود-انگیختگی توده‌ها صرفاً نظری نبود. تبعات سازمانی آن خارق‌العاده بود: خود-انگیختگی، سازمان کوچک آن‌ها را به یک حزب توده‌ای دگرگون کرده بود! تا آن زمان بدون آنکه از باورش به حزب پیشاهنگ به‌هیچ‌وجه کاسته شده باشد، لوکزامبورگ خودانگیختگی را به‌مثابه‌ی روشی انقلابی در مخالفت با بوروکراسی اتحادیه‌ها تحلیل کرده بود. درحالی‌که در نزد او قبلاً «توده‌ها» به‌معنی حزبی توده‌ای، مانند سوسیال دموکراسی آلمان بود، اکنون که توده‌های درحال حرکتی را می‌دید که امپراتوری تزاری را به لرزه درآورده‌اند، او را بسیار بیش از آنچه در سوسیال دموکراسی آلمان احساس کرده بود به وجد آوردند. او اکنون شاهدی مستند داشت که نه او بلکه توده‌های درحال حرکت «اقلیم امکاناتی بی‌کران» هستند. به یک کلام، او نه فقط از لحاظ بینشی و به‌عنوان رساله‌نویس، بلکه از لحاظ سازمانی به فرازهایی نوین دست یافت. بی‌تردید، او دیگر کاردانیِ تشکیلاتی یوگیشه را مقدس نمی‌پنداشت، اما ما درباره‌ی مشاجره‌ی آن‌ها حول موضوع ضرورت کار مخفی تحت تزاریسم و نیاز به کار علنی در انقلاب، هیچ مدرکی دراختیار نداریم. آنچه می‌دانیم این است که تنش‌ها به گسستی در همدلی شخصی آن‌ها منجرشد، اما بدون آن‌که گسستی در فعالیت سیاسی انقلابی آن‌ها ایجاد کند.

چه در ارتباط با انقلاب، و چه درارتباط با رابطه‌ی **مرد/زن**، برای مارکسیست‌ها بیش ازحد ساده است که به‌جای کاوشی عمیق در دیالکتیک انضمامی، انتزاعات را بازگو کنند. و برای زنان جنبش مارکسیستی بسیار ساده است که بگویند به‌هنگام تأسیس بین‌الملل دوم در ۱۸۸۹، کلارا زتکین در زمینه‌ی ارتباط با رابطه‌ی **مرد/زن** تا چه‌حد جدی بود. او در آن زمان این موضوع را این‌گونه خطاب کرد: «همان‌طور که کارگر مرد در انقیاد سرمایه‌دار است، زن هم در انقیاد مرد است، و او تا زمانی‌که ازلحاظ اقتصادی مستقل نباشد، همواره در انقیاد خواهد ماند.» اما وقتی به تأثیر رابطه‌ی **مرد/زن**، نه فقط در اقتصاد، بلکه در ارتباط با روابط شخصی و نیز انقلاب می‌رسند، صرفاً خود را کنار می‌کشند.

مع‌الوصف در آن‌جا، *دقیقاً در آن‌جا* بود که چیز جدیدی درحال ظهور بود. زمان تولدی تاریخی خود را نه فقط در تغییرات عظیم اجتماعی، بلکه همچنین در شخصیت‌هایی اصیل متجلی می‌کند؛ و لوکزامبورگ شخصی اصیل بود. تداوم خودتکاملی او، بدون تکیه بر یوگیشه در نظریه یا سازمان، درحال دست‌یابی به فرازهایی تازه بود. یک مرحله‌ی نوین تاریخی فرارسیده بود – و اختلاف‌هایی در برخورد با انقلاب ظهور یافت، اما نه بدین خاطر که یکی نسبت به دیگری خواهان ایفای «نقشی» متفاوت بود، بلکه انقلاب چنان نیروی فراگیری است که زیر بار «دخالت» هیچ‌کس نمی‌رود. لوکزامبورگ نیازمند آزاد بودن، استقلال و کمال یافتن بود.

برای لوکزامبورگ انقلاب قدرتی فراگیر بود؛ زندانی‌شدن شور و شوق او را کاهش نداده بود، و با این‌که به زیرسؤال بردن اقتدار یوگیشه درمورد سازمان عشق لوکزامبورگ به او را تضعیف نکرده بود، دقیقاً در این موقع – پس از زندان *و جدایی* از یوگیشه - بود که او در اوج خلاقیت بود. او در وجود خود یک آمیختگیِ نادر سیاسی، شخصی، و بله، تشکیلاتی یافته بود. از یک جنبه، نخستین محصول **انقلاب ۱۹۰۵**، آن رخداد تاریخی و تجربه – جمع‌بندی از آن در ***اعتصاب توده‌ای*** – به برجسته‌ترین جزوه‌ی او تبدیل شد؛ تحلیلی که به‌عنوان مبنای انقلاب ۱۹۱۹ ماندگار شد. زمانی نگاشته شد که یوگیشه هنوز در زندان بود، و لوکزامبورگ در **کواکالا** بود؛ محلی که لنین و سایر بلشویک‌ها درباره‌ی انقلابی که ازسر گذرانده و به احیای آن باور داشتند، مشغول مباحثی بی‌پایان بودند.

یوگیشه تا آن زمان در ویرایش دست‌نوشته‌های لوکزامبورگ نقشی مهم داشت. اما در این نوشته، اثری از او به‌چشم نمی‌خورد. چه این تفسیر یا تفسیر متفاوتی در مورد رابطه‌ی انقلاب و رابطه‌ی بین آن‌دو داشته باشیم، دوره‌ای که این اتفاق در آن افتاد را نمی‌توان حک و اصلاح کرد. این‌که لوکزامبورگ و یوگیشه هردو سیاسیونی چنان ابژکتیو بودند که در کنگره‌ی بعدی (۱۹۰۷) – کنگره‌ای که بلشویک‌ها، منشویک‌ها وکلیه‌ی گرایش‌های دیگر برای جمع‌بندی و طرح چشم‌انداز برای آینده گردهم آمده بودند - متحدانه عمل کردند، نه می‌توانست رابطه‌ی مرد/زن پیشین را احیا کند، و نه می‌توانست مبنای قواعد مرد/زن درارتباط با لوکزامبورگ و یوگیشه و یا انقلاب را

عوض‌کند. پس از جدایی از یوگیشه، خود لوکزامبورگ آن‌را به اختصار بدین‌گونه به قلم کشید: «من از وقتی منم که بار دیگر از لیو [یوگیشه] آزاد شدم.»[۶]

دنبال کردن موشکافانه‌ی زندگی لوکزامبورگ، چه در درون و چه بیرون از انقلاب، هیچ شک و شبهه‌ای باقی نمی‌گذارد که صرف‌نظر از این‌که عشق او به یوگیشه تا چه‌حد شدید بود، و حتی این‌که هردوی آنها انقلابی‌هایی با اهداف نظری و سیاسی مشابه بودند، از آن پس هیچ تغییر ویرانگری در رابطه‌اش با یوگیشه نمی‌توانست زندگی او را هدایت‌کند.

پس چطور می‌توان مانند [پیتر] نتل نتیجه گرفت که «در ابتدای سال ۱۹۰۷ در روابط او یک آشوب مهم، شاید مهم‌ترین در کل زندگی او، رخ داد. رابطه‌ی او با یوگیشه تغییری اساسی پیداکرد و به‌همراه آن، کل نگرش او نسبت به زندگی و مردم.» چطور می‌توان برجسته‌ترین دوره‌ی لوکزامبورگ و خودتکاملی مستقل او را «سال‌های ازدست‌رفته – ۱۹۰۹-۱۹۰۶؟» نامید. این عنوان نتل برای فصل نهم شرح زندگی لوکزامبورگ است. این‌ها سال‌هایی بودند که لوکزامبورگ از رخدادهای انقلاب چنان جمع‌بندی بنیادینی کرد که از حزب انتظار داشت آن‌ها را به شرایط آلمان نیز انطباق دهد. حزب چنین نکرد. اما آن‌ها برای لوکزامبورگ به‌عنوان شکل عام انقلاب باقی ماندند.

همچنین این دوره‌ای است که فردیت او در دو کنفرانس بسیار مهم، در اوج درخشش بود – در کنفرانس **حزب سوسیال دموکرات کارگری روسیه** در لندن و کنگره‌ی **بین‌الملل دوم** در اشتوتگارد. او در لندن موضع خود را این‌گونه تشریح کرد که انقلاب ۱۹۰۵ صرفا تکرار دست‌آوردی که مارکس در ۱۸۴۸ کسب‌کرد نبود، بلکه سرفصل انقلاب‌های قرن بیستم بود. و در اشتوتگارد برای چپ *جهان* چنان مهم بود که همه‌ی نمایندگان روسیه – لنین، تروتسکی، مارتوف (که همگی متحدانه عمل کردند) – به او مجوز دادند که درباره‌ی متمم حیاتی ضدجنگ به‌نام آن‌ها صحبت کند. به‌علاوه،

---

[۶] نگاه کنید به زندگی‌نامه‌ی لوکزامبورگ:
Peter Nettl, ***Rosa Luxemburg***, 2 vols. London, Oxford University Press, 1969, 1:383.

۱۹۰۷ نه فقط شامل رخدادهایی تاریخی، بلکه همچنین شامل کنفرانس زنان سوسیالیست بود. او در آن کنفرانس به گونه‌ای درباره‌ی **دفتر بین‌الملل سوسیالیستی** گزارش داد که ابدا باعث خشنودی اعضای آن نبود. او همچنین لنین را به زتکین معرفی کرد، و لنین به‌حدی از او تأثیر پذیرفت که گزارش خود به نشریات روسی را براساس گزارش زتکین در *گلایت‌هات* ارایه‌کرد.

بالاخره، این دوره‌ای بود که او به‌عنوان تنها نظریه‌پرداز اصلی زن در آموزشگاه مشهور حزب منصوب شد. او کار بر روی اثر، ***انباشت سرمایه***، را به تجارب خود در آن آموزشگاه نسبت داد.

البته تردیدی نیست که عشق او به یوگیشه بسیار شدید بود، و این رابطه بسیار فراتر از یک رابطه‌ی روشنفکرانه با «رنگ‌وبویی اروتیک» بود. در این هم تردیدی نیست که گسست این رابطه‌ی عشقی، نه کار سیاسی مشترک انقلابی آن‌ها تا زمان مرگ را تغییر داد و نه به خودتکاملی لوکزامبورگ پایان بخشید. کاملاً برعکس. برجسته‌ترین دستاوردهای فکری او پس از گسست به‌وقوع پیوست.

این‌که گفته شود به‌خاطر گسست، کل زندگی او تغییرکرد، یک طرزتلقی مشخصاً مردانه است، یعنی، این طرز تفکر که وقتی رابطه‌ی عشقی گسسته شود، کل زندگی یک زن متوقف می‌شود. چنین نگرشی نه به درک لوکزامبورگ به‌عنوان یک نظریه‌پرداز انقلابی و نه به‌عنوان شخصیتی اصیل در زندگی شخصی‌اش کمک می‌کند؛ زندگی شخصی‌ای که مسیرهای متعدد ناشناخته‌ی پرخطری را پیش‌گرفت.

مسیر انقلاب؛ مسیر فمینیسم

در کنفرانس زنان در ۱۹۰۷، در همان سالِ کنفرانس‌های لندن و اشتوتگارد، ۵۹ زن به‌نمایندگی از ۱۵ کشور شرکت داشتند. همه‌ی آنها، از بالابانوف نماینده‌ی ایتالیا، تا کولونتای، نماینده‌ی روسیه، رهبری لوکزامبورگ و زتکین را پذیرفته، و *گلایت‌هایت* را به‌عنوان مرکز هماهنگی همگانی قبول کردند. وقتی کولونتای اعلام کرد که کنفرانس «سهم بسیار مهمی در رشد جنبش زنان کارگر در راستای مواضع مارکسیستی ایفاکرد»، مبالغه نمی‌کرد.[۷] گروه‌های مستقل و خودمختار در کشورهای دیگر نیز شروع به فعالیت کردند.

با این‌که قرار بود کنفرانس تابع کنفرانس بین‌الملل باشد، آن‌ها موفق شدند خودمختاری خود را حفظ کنند. چگونگی کسب این دستاورد، نمونه‌ای از سبک کار لوکزامبورگ بود. در گزارشی که درباره‌ی کار **دفتر بین‌الملل سوسیالیستی** ارایه‌کرد، ابتدا با «شوخی» به این موضوع اشاره کرد که او «تنها شخص از جنس زیبا» در دفتر است، و می‌تواند به آنها تضمین دهد که «تنها رفقایی که نظر مساعدی نسبت به دفتر بین‌الملل دارند... آن‌هایی هستند که با فعالیت‌های آن از راه بسیار دور آشنا هستند.» او در ادامه‌ی مزاح خود گفت « می‌خواهم راز کوچک دیگری را برای شما برملا کنم.» معلوم‌شد که مقصود او توصیف «چهار سال سرخوردگی در فعالیت دفتر بین‌الملل» است. تمام این اظهارات تحقیرآمیز، هدف واحدی در سر داشت، تا به زنان بفهماند که فقط «شما توسط خودتان می‌توانید این کانون اخلاقی را در بین‌الملل ایجاد کنید؛ و من فقط می‌توانم از رفیق زتکین قدردانی کنم که این بار را بر شانه‌های خود حمل می‌کند.» به یک کلام، درخواست او از آنها این بود که با انتقال **دفتر بین‌الملل**

---

[۷] جامع‌ترین آنها اثر زیر است: اخیرا چندین پژوهش درباره‌ی الکساندرا کولونتای انجام شده است.

Richard Stites, ***The Women's Liberation Movement in Russia: Feminism, Nihilism and Bolshevism, 1860-1930*** (Princeton, NJ,: Proceton Univ. Press, 1978)

همچنین نگاه کنید به:

Kathy Porter, ***Alexandra Kollontai*** (New York: dial Press, 1980)

سوسیالیستی زنان به بروکسل، یعنی مرکز **دفتر بین‌الملل سوسیالیستی**، مخالفت کنند، و درعوض به‌همراه سردبیر *گلایت‌هایت* در اشتوتگارد بمانند.[۸]

در ۱۱-۱۹۱۰ این به اصلی مرکزی تبدیل شد، یعنی در زمان گسست با کائوتسکی و ببل بر سر مسأله‌ی اعتصاب عمومی و نیز «واقعه‌ی مراکش»، که *گلایت‌هایت* در آن زمان کانالی برای نظرات انقلابی لوکزامبورگ بود. درواقع، بعداً هنگام شروع جنگ جهانی اول و خیانت بین‌الملل، به یگانه اُرگان ضدجنگ تبدل شد. برای همین بود که رهبری، زتکین را از سردبیری آن عزل‌کرد و ماهیت و نام آن‌را نیز تغییر داد.

مبارزه‌ی عام انقلابی در این دوره و برقراری **روز بین‌المللی زنان**، سال ۱۹۱۱ را هم برای آزادی زنان و هم برای رزا لوکزامبورگ، به سالی مرکزی تبدیل کرد. اما از آن‌جا که طی مشاجرات جنجالی با کائوتسکی و ببل، لوکزامبورگ از هرگونه برخورد به آنچه ما امروز شوونیسم مردانه می‌خوانیم پرهیزکرد، آن دو نوع فعالیت در دو حوزه‌ی متفاوت باقی‌ماندند. شکی نیست که او از جزئیات آنچه در نامه‌نگاری‌های ببل و کائوتسکی در جریان بود و در فصل دوم به آن اشاره‌شد باخبر نبود. آن‌دو تلاش می‌کردند اختلافات شدید را به «مسأله‌ی زن» تقلیل دهند. لوکزامبورگ اطمینان داشت که مخالفت آنها با او ربطی به این موضوع ندارد و به‌طور کلی مربوط به انحراف از مارکسیسم است. با این‌حال، همان‌طور که او در ۱۹۰۷ در نامه به لوئیز کائوتسکی نوشته بود که در جنبش زنان «فعالیت کند»، در ۱۹۱۱ نیز به او نوشت که:

«آیا به کنفرانس زنان می‌آیی؟ باور می‌کنی که من یک فمینیست شده‌ام! من برای شرکت در این کنفرانس اعتبارنامه گرفته‌ام. بنابراین باید به ینا بروم.»[۹]

---

[۸] نگاه کنید به:

Rosa Luxemburg, ***Gesamelte Werke***, 2:233-34.

[۹] نامه‌ی لوئیز کائوتسکی، در

Letters to Karl and Luise Kautsky from 1896 to 1918, ed. by Luise Kautsky (New York: Robert McBride, 1925: New York, Gordon Press, 1975)

مارس ۱۹۱۱ نشان‌گر نخستین جشن روز **بین‌المللی زنان** است که کلارا زتکین به بین‌الملل دوم پیش‌نهاد کرده بود. این در آلمان نقطه‌ی اوج مبارزه‌ی زنان سوسیالیست برای حق رأی بود. در آن سال، هم‌پا با برگزاری نخستین **کنفرانس بین‌المللی حق رأی زنان**، دوونیم میلیون اعلامیه برای درخواست حق رأی زنان پخش شد، و ده‌ها هزار زن در سراسر آلمان تظاهرات کردند.

این فعالیت در ۱۹۱۱ متوقف نشد. در سال ۱۹۱۲ به اوج رسید، و همان‌طور از که سخنرانی مهم لوکزامبورگ درباره‌ی حق رأی زنان در همان سال برمی‌آید، مسأله فقط بر سر مبارزه برای حق رأی نبود. همان‌طور که فعالیت او در سال ۱۹۰۵ به بیانیه‌ای که خواستار «رهایی کامل زنان» بود محدود نمی‌شد، «مبارزه‌ی تاکتیکی» او برای حق رأی زنان هم با اعتصاب عمومی و نیز با خودِ انقلاب مرتبط بود. او سخنرانی خود را این‌گونه به پایان رساند: «جنبش نیرومند میلیون‌ها زن پرولتر که عدم برخورداری از حقوق سیاسی خود را یک تخلف فاحش می‌دانند، نشانه‌ای بسیار خدشه‌ناپذیر است، نشانه‌ای که مبنای اجتماعی نظام حاکم گندیده است و عمر آن به‌سر آمده است... مبارزه برای حق رأی زنان زمان فروپاشی جامعه‌ی کنونی زیر ضربات پُتک پرولتاریای انقلابی را تسریع می‌کند.»[۱۰]

بار دیگر همه‌چیز در انقلاب پرولتری درآمیخت، اما از آن پس، همواره حضور زن به‌عنوان نیروی انقلابی مشهود بود. به‌علاوه، پیش از آن‌که آن حضور به جنبشی به گستردگی فعالیت‌های ضدجنگ در شروع جنگ جهانی اول تبدیل شود، و تا انقلاب ۱۹۱۹ ادامه پیدا کند، لوکزامبورگ در فمینیسم سوسیالیستی فعال ماند. ازاین‌رو، چندماه پیش از بروز جنگ جهانی اول، او هنوز درباره‌ی ضرورت حق رأی زنان می‌نوشت، و بر اهمیت زنان پرولتر تأکید می‌کرد:

> «برای زن بورژوای صاحب مالکیت، خانه‌اش کل جهان است. برای *زن پرولتر، کل جهان خانه‌اش است... حامیان حقوق زنان بورژوا* به‌خاطر شرکت در زندگی سیاسی *خواستار حقوق سیاسی* هستند. زنان پرولتر فقط مسیر مبارزات کارگری

---

[۱۰] نگاه کنید به:

Dick Howard, ***Rosa Luxemburg, Selected Political Writings***, Monthly Review Press, 1971, p.222.

را دنبال می‌کنند، که نقطه‌ی مقابل کسب پایه‌ای در قدرت واقعی عمدتاً از راه مرتبتی قانونی است. *عمل، در ابتدای هر فراز اجتماعی، بوده است*... اجتماع حاکم مخالف ورود آن‌ها [زنان] به معبد قانون‌گذاری است...اما حزب سوسیال‌دموکرات دروازه‌های خود را به‌روی آن‌ها به‌طور کامل می‌گشاید.»[۱۱]

هنگام وقوع جنگ، آن درها به‌سرعت به‌روی آنها بسته شد، و *گلایت‌هایت* به تبلیغات ضدجنگ خود ادامه داد، تا مشخص‌کند که مسأله صرفاً سخنوری پیش از جنگ نبود، بلکه پس از اعلام جنگ، آن ها جان خود را نیز برایش گذاشتند. تا آن زمان ۲۰۰،۳۱۴ زن کارگر در اتحادیه‌های آزاد عضویت داشتند، و حدود ۱۷۵ هزار زن عضو حزب سوسیال‌دموکرات بودند. تیراژ *گلایت‌هایت* به ۱۲۵هزار افزایش یافت و فعالیت ضدجنگ زنان نه فقط در عرصه‌ی ملی بلکه بین‌المللی جریان داشت. درواقع، نخستین کنفرانس ضدجنگ را زنان سازماندهی کردند. قرار بود این کنفرانس در اوایل ماه مارس برگزار شود و لوکزامبورگ با همراهی زتکین آخرین تدارکات آن را انجام دهند. اما در ۱۸ فوریه ۱۹۱۵، شبِ پیش از سفری برنامه‌ریزی شده، لوکزامبورگ به زندان افتاد.[۱۲]

فعالیت عظیم ضدجنگ که باید به‌طور غیرقانونی انجام می‌گرفت، حتی پس از دستگیری زتکین در ماه اوت متوقف نشد. در اوایل سال ۱۹۱۵، رهبری شوونیست **حزب سوسیال‌دموکرات** متوجه شد که باید با اعتراض توده‌های زنان انقلابی برخورد کرد. یک واقعه شمه‌ای از شرایط ذهنی و نیز عینی را نشان می‌دهد:

---

11 Rosa Luxemburg, “die Proletarien” (“The Proletariat”), in ***Gesamelte Werke***, 3:411-12.

۱۲ در ۲۸ فوریه ۱۹۱۵ کارت پستالی به لوکزامبورگ ارسال شد که شامل مفاد قطعنامه‌ی گردهمآیی روز زن حزب سوسیالیست در موشوکتون اوهایو بود: «تصمیم گرفته شد که ما به رفیق لوکزامبورگ اطلاع دهیم که صادقانه با طرز تلقی او نسبت به جنگ اروپا هم‌دردی می‌کنیم و درحالی‌که تقریباً کل جنبش سوسیالیستی اروپا به‌واسطه‌ی اثرات سرمایه‌داری و ناسیونالیستی فاسد شده است، وفاداری سازش‌ناپذیر او به اصول انقلابی را تحسین می‌کنیم.» متن این نامه در مؤسسه‌ی جنگ، صلح و انقلاب هوور، دانشگاه استانفورد کالیفرنیا بایگانی شده است.

این روزی بود که کمیته‌ی اجرایی **حزب** درباره‌ی بحران غذا جلسه داشت. آن‌ها از ورود صدها زن معترض برای طرح مشکلات خود جلوگیری کردند. آنگاه زنان ناگهان به جلسه هجوم آوردند، و به مردان سوسیال-دموکرات دشنام دادند. یکی از رهبران، فیلیپ شایدمان، جلسه را به شرح زیر توصیف کرد:

ایبرت (درحالی‌که زنگ را به‌صدا درآورده بود): «شما اینجا چکار دارید؟»

اولین زن: « آمده‌ایم حرف بزنیم.»

ایبرت: «آیا همگی شما عضو هستید؟»

بسیاری از زنان (با فریاد): «بله، حتماً، ولی توانا، نه مثل شما.»

ایبرت: «اگر شما عضو هستید، باید بدانید که در مباحث ما نظمی پارلمانی برقرار است.»

زنان هم‌صدا: «هو، الان وقت صحبت ما است!»

ایبرت: «من به شما اجازه‌ی صحبت نمی‌دهم.»[۱۳]

ایبرت جلسه را تعطیل کرد، اما در راه‌روها و پله‌ها با خیل زنانی روبرو شد که تازه رسیده بودند. البته روزالوکزامبورگ آنجا نبود، در زندان بود. اما هیچ‌گاه نه فقط از صدور اعلامیه دست نکشید، بلکه نخستین جزوه‌ی برجسته‌ی ضدجنگی که از آلمان بیرون آمد را نگاشت، و با امضای «جونیوس» آن‌را ***بحران سوسیال دموکراسی آلمان*** نامید.

آشکارا، تظاهراتی که در آلمان رشد کرد نه فقط برای نان بلکه برای آزادی بود، به‌طوری که اکثریت زنان در جنبش ضدجنگ تا نوامبر ۱۹۱۸ – انقلاب ژانویه ۱۹۱۹ به فعالیت‌های خود ادامه دادند. در نخستین روز انقلاب، دروازه‌های زندان برای به روی لوکزامبورگ گشوده شد.

---

13 From Philip Schiedemann's ***Memoriren Eines Sozialdemokraten*** (Dresden: Carl Reissner, 1930), 1:333, as quoted by William Peltz in an address delivered at the Conference on History of Women, College of St. Catherine, St. Paul, Minn., 24-25 October 1975.

جنبش عظیم زنان در فعالیت غیرقانونیِ ضدجنگ به آلمان محدود نبود بلکه در سراسر جنگ بین‌المللی بود. درطی دوران زندان لوکزامبورگ بود که او نامه‌ای بسیار تند به متیلدا وُرم نوشت و در آن نام پنتاسیلیا[۱۴] را فراخواند. اما این به‌قصد «مسأله‌ی زن» نبود. مثل همیشه، به‌خاطر انقلاب بود. به‌محضی که لوکزامبورگ از زندان آزاد شد، بلافاصله در انقلاب غوطه‌ور شد، و با تولید نظریه‌ای انقلابی که تجربه‌ی انقلاب روسیه در آن ترکیب شده بود، آن نظریه را به‌طور مشخص لوکزامبورگی کرد.

با سربریدن انقلاب آلمان، جنبش زنان نیز خفه شد. به‌محضی که انقلاب را سر بریدند، این واقعیت که زنان به‌طور گسترده‌ای در فعالیت انقلابی ضدجنگ شرکت کرده بودند، برای زنان مرحله‌ی کاملاً نوینی را تضمین نمی‌کرد.

در روسیه، جایی‌که انقلاب موفق شد، زنان مسیر بسیار جدیدی را به‌سوی برابری زنان گشوده بودند، که به‌فاصله‌ی چند سال نخستین دولت کارگری به ضد خود تبدیل شد – جامعه‌ی منفور سرمایه‌داری دولتی استالینیستی. و این پس‌روی به شدیدترین وجه در الغای زنوتدل[۱۵] مشهود بود. پس روی تحت حاکمیت نازیسم کامل شد. رژه‌ی طولانی آزادی زنان باید ازسر گرفته شده و آغازی نو یافت می‌شد. گرچه چندین آغاز جدید در دهه‌ی ۱۹۳۰ و بازهم بیشتر، در دهه‌ی ۱۹۴۰ شروع شد، به ویژه بلافاصله پس از جنگ دوم جهانی، اما آزادی زنان *به‌مثابه‌ی جنبش* تا نیمه‌ی دهه‌ی ۱۹۶۰ ظهور مجدد نیافت.

---

14 Penthesilea

نام زنی جنگاور در اسطوره‌های یونان که گویا در جنگ تروا کشته شد.

15 ***Zhenotdel***

پژوهش‌های متعددی درباره‌ی زنان کارگر و دهقان حزب کمونیست روسیه انجام شده است که به **ژنوتدل** معروف است. کامل‌ترین آن‌ها که محدود به آن دوره نیست و از هرجهت محققانه است، شامل زندگی و فعالیت‌های کولونتای است. رجوع کنید به پانویس شماره‌ی ۷، ***جنبش آزادی زنان در روسیه***.

منبع:

متن بالا ترجمه‌ی فصل هفتم کتاب «رزا لوکزامبورگ، آزادی زنان، و فلسفه‌ی انقلاب مارکس»، نوشته‌ی رایا دونایفسکایا (۱۹۸۲) است

https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/2018/01/Raya-Dunayevskaya-Rosa-Luxemburg-Womens-Liberation-and-Marxs-Philosophy-of-Revolution.pdf

نقد اقتصاد سیاسی

محاکمه‌ی مارکس و انگلس

نقدی بر مقدمه‌ی ترجمه‌ی فارسی کتاب «فریدریش انگلس و مسئله‌ی مردمان تاریخی»

رضا جاسکی

در ۷ فوریه سال ۱۸۴۹ مارکس به‌عنوان سردبیر روزنامه نویه راینیشه تسایتونگ، انگلس به‌عنوان معاون سردبیر و هرمان کورف به‌عنوان ناشر روزنامه در دادگاهی در کلن به‌خاطر مشارکت فعال آنها در انقلاب‌های ۱۸۴۸ محاکمه شدند. علت محاکمه توهین به رئیس دادستان عمومی و افسران پلیس بود. هیئت منصفه پس از شنیدن دفاعیات متهمین آنها را تبرئه کرد. پس از آن، هر از چندگاهی برخی از منتقدین مارکس و انگلس را به‌خاطر مقالات منتشر شده در مدت کوتاه انتشار روزنامه‌ی مزبور به «دادگاه‌های افکار عمومی» فراخوانده‌اند. فروغ اسدپور در یکی از مقالات اخیر خود با تکیه بر آرای چند نفر از پژوهشگران علوم اجتماعی، با طرح مجموعه‌ای از انتقادات، نظرات و رفتار مارکس و انگلس را در دوره‌ی مذکور مورد پرسش قرار می‌دهد. مقاله‌ی اسدپور در واقع مقدمه‌ی ترجمه‌ی فارسی کتاب «فریدریش انگلس و مسئله‌ی مردمان تاریخی» نوشته‌ی رومن روسدولسکی است که قرار است منتشر شود [۱].

رومن روسدولسکی از مارکسیست‌های معتبر اوکراین در دوره‌ی ویژه‌ای از تاریخ این کشور و محققی برجسته در مورد کتاب «سرمایه» مارکس بود. مهم‌ترین اثر او با عنوان «سرمایه مارکس چگونه شکل گرفت» در سال ۱۳۸۹ به فارسی ترجمه شد. چندی پیش نیز نوید انتشار کتاب «فریدریش انگلس و مسئله‌ی مردمان تاریخی» داده شد که جای خوشحالی فراوان دارد. به همین مناسبت، فروغ اسدپور متن مقدمه‌ی ترجمه‌ی فارسی کتاب را که خودش نوشته است منتشر کرد. موضوع اصلی کتاب در مورد مواضع انگلس در نشریه «نویه راینیشه تسایتونگ» در جریان انقلاب‌های ۱۸۴۸ است. در مورد نقد روسدولسکی از نظرات انگلس برخی از محققین مارکسیست در ردّ نقد اصلی او تاکنون اظهارنظر کرده‌اند که به برخی از آنان در این نوشته پرداخته خواهد شد اما مقدمه‌ی اسدپور بسیار فراتر از نقد روسدولسکی بر انگلس است. در این مقدمه، به چند نکته‌ی مهم اشاره شده که «دارای تبعات نظری (و در نهایت سیاسی)» است و پی‌آمدهایی بر نحوه‌ی حضور چپ در مبارزات دموکراتیک مردم ایران دارد، ازاین‌رو، تأمل بیشتر و مباحثه در عرصه‌های یادشده ضروری به نظر می‌رسد. گفتنی است تفاوت‌های مهمی بین انتقادات روسدولسکی از نحوه‌ی برخورد انگلس و مارکس در دوره‌ی تاریخی مزبور و مقدمه‌ی ترجمه‌ی فارسی وجود دارد که امید است این نوشته بتواند این تفاوت‌ها را تا حدی نشان دهد.

این نوشته به دو قسمت مجزا تقسیم شده است. قسمت اول آن به بررسی انتقادات اسدپور از نظرات هگل، مارکس و انگلس در مورد انقلاب هائیتی می‌پردازد. در این بخش، هگل، مارکس و انگلس به‌طور عمده به‌خاطر آنچه نگفته و یا نکرده‌اند مورد انتقاد و محاکمه قرار گرفته‌اند و این برخلاف رسم مرسوم در «دادگاه» است که فرد خاطی برای آن‌چه که انجام داده مورد مؤاخذه قرار می‌گیرد.

در بخش دوم نوشته‌ی حاضر، در ابتدا تأملی بر انتقادهای روسدولسکی و مقدمه‌ی فارسی می‌شود و پس از آن نظرات ارائه شده در این مقدمه در مورد مسئله ملی بررسی می‌شود. با امید آن که این بحث بتواند کمک کوچکی باشد در جهت اتخاذ یک سیاست قابل‌دفاع در جهت حل مسئله ملی در ایران.

I
طرح مسئله

اسدپور در نوشته‌ی خود سعی می‌کند بر پایه‌ی برخی از تحقیقات جدید در مورد انقلاب هائیتی به نقد اروپا-محوری -(یوروسنتریسم) -از روشنفکران غربیِ قدیمی هگل، مارکس و انگلس... گرفته تا روشنفکران متاخر چون اریک هابسبام و کوین اندرسون بپردازد. او براساس نظرات سوزان باک-مورس در کتاب «هگل، هائیتی و تاریخ جهان‌شمول» (باک-مورس، ۲۰۰۹) از تاثیر انقلاب هائیتی [۲] «در رادیکالیزه کردن هگل و خلق عبارت "خدایگان و بنده"» و بازتاب شکست آن انقلاب بر «اتخاذ [مواضع]...محافظه‌کارانه و نژادپرستانه» توسط هگل سخن گفته و از «سکوت» هگل و مارکس در مورد انقلاب هائیتی انتقاد می‌کند. اسدپور با تکیه بر سه نکته، سکوت مارکس در مورد انقلاب هائیتی، «لغزش‌های زبانی و کاربرد الفاظ تحقیرآمیز نژادی از سوی وی، و نیز نظرات مارکس و انگلس در مورد «مردمان غیرتاریخی» «اروپای شرقی» سعی دارد نادرستی «دستگاه تحلیلی طبقه‌ی کارگر-محور» مارکسی را اثبات کند. وی همچنین سعی می‌کند بر اساس نظرات وولف دی هوند در مقاله‌ی «مارکس و هائیتی: یادداشتی در مورد یک جای خالی» (هوند، ۲۰۲۱) نشان دهد که مارکس نه‌تنها به نقد «نژادپرستی» نپرداخت بلکه حتی «به علت فقدان درگیری انتقادی در موضوع

نژادپرستی (برخلاف هگل)»، با به‌کار گرفتن الفاظی چون «نگرو» «نظریه‌ی نژاد را اعتبار بخشید». (اسدپور، ۱۴۰۲)

به‌طور خلاصه: اسدپور منتقد نظرات مارکس و انگلس «در موضوعات نژادی-ملی» است. او مدافع انتقادات روسدولسکی از مارکس و انگلس در برخورد با مسئله‌ی ملی در انقلاب‌های ۱۸۴۸ است. مضاف بر آن او «منتقد یوروسنتریسم» مارکس و انگلس و عدم توجه آنها به «نژادی [است] که در انقلاب هائیتی بزرگ‌ترین رهایی از نوع خود برای بشریت را به ارمغان آورد». بر اساس نظرات مارکس پرولتاریای کشورهای پیشرفته وظیفه‌ی آزادی بشریت را برعهده داشتند و ازاین‌رو مردم مستعمرات و زنان در نظرات مارکس غایب بودند.

از آنجا که انتقادات مطروحه بازتاب خود را در برخورد اسدپور و برخی دوستان دیگر درمورد موضوعات جاری سیاسی ایران به‌ویژه در مسائل ملی می‌یابد، لازم است تا بر بعضی از نکات تاریخی مطروحه تامل نمود.

گفتار ارباب-بنده

قبل از هر چیز باید تأکید کرد که اسدپور به‌درستی اشاره می‌کند که سوسیالیست‌ها باید توجه بیشتری به انقلاب هائیتی کنند. در دوران مدرن، انقلاب هائیتی سومین انقلاب قرن هجدهم پس از انقلاب‌های آمریکا و فرانسه بود. انقلاب هائیتی ایده‌های برابری‌طلبانه‌ی روشنگری و انقلاب فرانسه را رادیکالیزه کرد و از این نظر چپ‌گرایان باید توجه بیشتری به این انقلاب داشته باشند. اما البته این به معنای آن نیست که باید در مورد تأثیرات آن انقلاب غلو کرد. بنا به‌گفته‌ی اسدپور، «سوزان باک-مورس در تحقیق درخشان خود پیرامون ارتباط بین انقلاب هائیتی و هگل نشان می‌دهد که یوروسنتریسم تا چه اندازه مایه‌ی تنگ‌نظری و دگماتیسم و تجاهل... در محققان اروپایی شده» است. «باک-مورس هشدار می‌دهد که مبادا بحث خدایگان و بنده نزد هگل را به یونان باستان مرتبط کنیم و یا آن را استعاره‌ای بدانیم که می‌توان همچون مبارزه‌ی طبقاتی بین کارگر و سرمایه‌دار نیز تفسیرش کرد آن‌طور که برای مثال از دهه‌ی ۱۸۴۰ با مارکس آغاز و به دست شاگردانش پرورده شد» (اسدپور،

۱۴۰۲)[۳]. تفسیرهای متفاوتی از گفتار خدایگان-بنده شده است که برخی از مارکسیست‌ها آن را با مبارزه‌ی طبقاتی بین اربابان و بندگان توضیح داده‌اند، مبارزه‌ای که مستلزم یک دگرگونی انقلابی برای پایان دادن به این مبارزه است. اسدپور اعتقاد دارد که باک-مورس «با ارائه‌ی تحقیق درخشان خود گام بلندی در نقد یوروسنتریسم برداشته» است. و سپس با نقل قطعاتی از جورج آ کلی «مارکسیست‌های سفید» را در مقابل «مارکسیست‌های غیراروپایی» قرار می‌دهد. (همچنین نک به باک-مورس، ۲۰۰۹:۵۷)

دیالکتیک خدایگان-بنده[۴] بیش از دو قرن تأثیر زیادی نه فقط بر فلسفه بلکه جامعه‌شناسی، روان‌کاوی، مطالعات فرهنگی، ادبی و سیاسی داشته است. مفهوم «دیگری» برای هویت‌های گوناگون در مقابل یک هویت قدرتمند و ممتاز قرار داده می‌شود. از نظر هگل مبارزه‌ی خدایگان-بنده در نهایت با به‌رسمیت شناختن متقابل در یک جامعه‌ی مدنی به آشتی در یک نظام پادشاهی مشروطه ختم می‌شد، اما برای بسیاری پس از هگل، آن تأکید بر وابستگی هویت افراد ممتاز بر هویت ستمدیدگان، و عدم‌اعتقاد به آشتی قدرت‌های نابرابر بوده است. این نابرابری عرصه‌های مختلفی چون نژادی، جنسی، جنسیتی، فرهنگی را دربرمی‌گیرد. پدیدارشناسی روح هگل در پی ارائه‌ی داستان گذر از آگاهی (از چیزی) به خودآگاهی است؛ خودآگاهی که مستلزم رویارویی و درگیری با آگاهی «دیگری» است. در این روایت، مبارزه‌ای برای شناخت این دو آگاهی شکل می‌گیرد.

در این میان، باک-مورس معتقد است که هگل از حوادثی که در هائیتی می‌گذشت اطلاع داشت، نکته‌ای که بسیاری آن را می‌پذیرند. اما مشکل باک-مورس از آن‌جا شروع می‌شود که می‌خواهد دیالکتیک خدایگان-بنده را به هائیتی بچسباند و از آن نتایج دیگری را استنتاج کند. یکی از پرسش‌های اصلی که باک-مورس مطرح می‌کند این است که چرا موضوع رابطه بین هگل و هائیتی از چشم هگل‌شناسان در عرض ۲۰۰ سال گذشته به دور ماند؟ چرا آنها حتی موفق نشدند برای چنین پرسشی-پاسخ به جای خود-را مطرح کنند؟ پاسخ او که اسدپور آن را تکرار می‌کند چنین است: مطمئناً دلیل اصلی چنین اغماضی، تفسیر مارکسیستی از دیالکتیک هگل است. «از دهه‌ی

۱۸۴۰ با نوشته‌های اولیه‌ی کارل مارکس، مبارزه بین ارباب و برده از ارجاع واقعی جدا شد و این بار خوانشی از آن، به‌عنوان استعاره‌ای برای مبارزه‌ی طبقاتی ارائه شد.» (باک-مورس، ۲۰۰۹:۵۶).

در اینجا لازم است تا به تاریخ واقعی این «خوانش مارکسیستی» نگاهی انداخته شود. پرسش اول این است که آیا مارکس توجه خاصی به دیالکتیک خدایگان-بنده داشت؟ چهل سال پیش کریس آرتور به این نگرش رایج در میان بسیاری از پژوهشگران، نگاهی دقیق کرد و برای آنچه که کسانی چون باک-مورس (و نیز طرفداران او چون اسدپور) مطرح می‌کنند هیچ مدرکی نیافت. این دیدگاه بار اول از سوی ژان پل سارتر در کتاب «هستی و نیستی» (۱۹۴۳) چنین طرح شد که «رابطه‌ی معروف خدایگان-بنده بر مارکس تأثیر عمیقی داشت» بدون آن که او هیچ مدرک خاصی را نشان دهد. سه سال پس از سارتر، ژان هیپولیت دوباره ادعای سارتر را تکرار کرد و به‌تدریج این ادعا به یک واقعیت غیر قابل‌بحث بدل شد. آرتور معتقد بود که منبع اصلی ادعاهای سارتر، تفسیر الکساندر کوژو [۵] از دیالکتیک خدایگان-بنده است که سعی کرد تفسیری شبه‌مارکسیستی از آن ارائه دهد. کوژو احتمالاً تصور می‌کرد که خوانش مارکس از روایت ارباب-برده نیز شبیه روایت خودش بوده است. سارتر و هیپولیت در کلاس‌های درس کوژو شرکت نداشتند اما درس‌های او کمی بعد منتشر شدند و احتمالاً از این طریق آنها توانستند با نظرات وی آشنا شوند.

دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ مارکس در سال ۱۹۳۲ منتشر شد و مارکوزه در کتاب «خرد و انقلاب» اعلام کرد که مارکس در سال ۱۸۴۴ با بررسی انتقادی پدیدارشناسی ذهن و بر پایه‌ی دیالکتیک ارباب-بنده، بیگانگی از کار را مطرح نمود. اما همان‌طور که آرتور در نوشته‌ی خود نشان می‌دهد مارکس در دست‌نوشته‌های خود هیچ اشاره‌ای به دیالکتیک ارباب-بنده نمی‌کند. (آرتور، ۱۹۸۳) کسانی که سعی کردند نشان دهند که اصطلاحات مورد استفاده‌ی هگل و مارکس در مورد کار و نقش آن در آگاهی یکی و یا قابل‌مقایسه هستند، در عمل تفاوت فاحش نگرش این دو را به کار نادیده گرفتند. این درست است که هم هگل و هم مارکس به کار نه فقط از جنبه‌ی فایده‌گرایانه‌ی آن، بلکه همچون وسیله‌ای برای خودشکوفایی نیز نگاه می‌کنند. از نظر هر دو، بنده نسبت به ارباب نقش مهم‌تری دارد اما اختلافات آن دو بسیار اساسی‌تر از موارد تشابه‌شان

است. برای هگل کارگر حتی در یک رابطه‌ی استثماری می‌تواند تحت تأثیر خصلت آموزشی کار، معنای «خود» را در محصول خویش بازیابد. در مقابل، مارکس مدعی است که فقط با تغییر شیوه‌ی تولید، کارگر می‌تواند به احساس خودشکوفایی و کامروایی دست یابد.

از سوی دیگر، هگل کار را به عنوان «میل کنترل‌شده» تعریف می‌کند. مثلاً، در دیالکتیک موردبحث،هدف ارباب رسیدن به احساس رضایت آنی است. او سیری‌ناپذیر است و از این جهت وی در واقع بنده‌ی امیال زودگذر خود است. در مقابل، بنده به‌خاطر کاری که می‌آفریند به مهارت دست می‌یابد و مرتبه‌ی خود را در عقل جهانی بشری بالا می‌برد. بنابراین کار یک فعالیت شکل‌دهنده بر پایه‌ی اصول عینی است و با عمل بر پایه‌ی انگیزه‌های آنی تفاوت دارد. (آرتور، ۱۹۸۳) اما از سوی دیگر هگل می‌گوید «تو روزی ارباب خواهی شد، اما از مسیر بردگی». او معتقد است که «ترس و خدمت» برای کنترل میل آنی و رسیدن به آگاهی بالاتر از اهداف خودمحور و آزادی ضروری است. به عبارت دیگر برای آن که بتوان به آزادی عقلانی رسید ابتدا باید خود را تسلیم قدرتی بیگانه نمود. مارکس معتقد است که انسان خود را از طریق کار مادی تولید می‌کند اما وی هیچ‌گاه کار مادیِ بنده هگل در دیالکتیک ارباب-بنده را مدنظر نداشت. کوژو با خوانشی اگزیستانسیالیستی از پدیدارشناسی سعی کرد دیالکتیک ارباب-بنده هگل را به «مبارزه‌ی مرگ و زندگی» بدل کند. از سوی دیگر برای مارکسیست‌ها، استثمار، سلطه، مبارزه‌ی طبقاتی و مشکلات سیاسی جاری جامعه اهمیت دارند و کم‌تر به پرسش‌های هستی‌شناختی به شکل مزبور پرداخته می‌شود.

تفسیر ارباب-بنده

تفسیر ویژه‌ی باک-مورس از گفتار ارباب-بنده هگل، منشاء مهمی برای برخی از خطاهای بعدی اوست. از نظر هگل در ابتدا ارباب و بنده در موقعیت تقریباً برابری قرار داشتند اما مبارزه‌ی اولیه مرگ و زندگی باعث می‌شود که شخصیت‌های ارباب و بنده شکل بگیرند. بااین‌همه مبارزه‌ی مرگ و زندگی دوم که این فرایند را برگرداند، یعنی مبارزه‌ای که در آن بنده روند اولیه را معکوس نماید و از بردگی خلاصی یابد در گفتار

هگل وجود ندارد. بنده در فرایند کار خویش و بر اثر ترس از مرگ به‌تدریج به آگاهی و خودآگاهی می‌رسد. گفتار او قبل از هر چیز درباره‌ی تحول آگاهی در یک روند پیچیده به خودآگاهی است، روندی که راه طولانی شناسایی و ارج‌شناسی را نشان می‌دهد. مبارزه برای شناسایی متقابل جریان دارد. بنده به خاطر چسبیدن به زندگی صرف، عقلاً می‌پذیرد که در خدمت دیگری باشد اما او می‌خواهد از این زندگی صرف فراتر رود، ولی باید در خاطر داشت که مبارزه‌ی مرگ و زندگی در ساختار قبلی وجود داشت. در جامعه‌ی جدید و جامعه‌ی مدنی موضوع شکل دیگری به خود می‌گیرد. آن دو همدیگر را به‌رسمیت می‌شناسند. برده به خودآگاهی و خودآیینی می‌رسد اما این نیز در روایت هگل ناپایدار است و در بخش‌های بعدی به نوعی شک‌گرایی، ناخشنودی و «آگاهی ناشاد» منتهی می‌شود. دیالکتیک مرگ و زندگی که باک-مورس از آن صحبت می‌کند در گفتار اصلی وجود ندارد. هیچ مبارزه‌ی مرگ و زندگی که نقطه‌ی پایانی بر بردگی به شکلی که باک-مورس ترسیم می‌کند بگذارد، وجود ندارد. (رنو، ۲۰۲۱) مسلماً در قطعات متفاوت می‌توان ردّ حوادث انقلاب فرانسه را یافت اما اثری از هائیتی دیده نمی‌شود. ولی درست به خاطر آن که گفتار ارباب-بنده یک روایت فراتاریخی و جهان‌شمول است می‌توان آن را با محتوی‌های مشخص دیگری پر کرد و این هنر هگل است. متأسفانه، این درست نکته‌ای است که کسانی چون باک-مورس مخالف آن هستند. مسلماً هگل متأثر از حوادث گوناگون تاریخی گذشته و معاصر خود، از جمله انقلاب فرانسه، هائیتی... و نیز با نگاه به آثار گذشتگان، گفتار ارباب-بنده را نوشت اما مشکل این‌جاست که برخی چون باک-مورس مایل هستند این تأمل و انتزاع برای رسیدن به یک روایت جهان‌شمول را به یک پدیده‌ی مشخص تاریخی-با فرض درستی ادعای باک-مورس در مورد هگل و هائیتی-محدود کنند.

در طی یک قرن گذشته تفسیرهای متفاوتی از دیالکتیک ارباب-بنده هگل بر اساس شرایط مشخص تاریخی شده است به چند تفسیر مهم در متن‌های گوناگون که آن گفتار را به مسئله‌ی مبارزه‌ی دوم مرگ و زندگی بدل کرده‌اند باید اشاره‌ی کوتاهی کرد.

- **مارکوزه**، در سال ۱۹۳۲ با انتشار دست‌نوشته‌های ۱۸۴۴ مارکس، مارکوزه جوان به تحلیل آنها پرداخت. او به این نتیجه رسید که وابستگی روشنی بین ارباب-بنده هگل و کار بیگانه‌شده مارکس وجود دارد. در نگاه او، مبارزه‌ی طبقاتی مارکس برداشتی مارکسیستی از دیالکتیک ارباب-بنده، و پرولتاریا ترجمه‌ی دیگری از بنده هگل است. اما همان‌طور که در بخش قبلی گفته شد برداشت مارکوزه با واقعیت جور درنمی‌آید و بنا به‌گفته‌ی کریس آرتور هیچ نشانی در دست‌نوشته‌های مزبور وجود ندارد که به این گفتار هگل مستقیم یا غیرمستقیم اشاره کرده باشد. بر پایه‌ی گفته ماتیو رنو، پیوند مارکس و هگل با دیالکتیک ارباب-بنده رابطه‌ی مستقیمی دارد با طرح مبارزه تا مرگ برای آزادی (رنو، ۲۰۲۱) برای هگل دیالکتیک مزبور فقط لحظه‌ای از یک فرآیند بزرگ‌تر بود که امکان خروج از آن وجود نداشت اما کوژو آن را به یک اصل خودآیین و به ابزاری برای تحلیل تاریخ بشریت تبدیل کرد. تاریخ با شکل‌گیری ارباب-برده آغاز، و با الغای آن پایان می‌یافت. آزادی کارگر و یا بنده منوط به آن بود که پرنسیپ جنگی ارباب و مبارزه بر سر مرگ و زندگی را بپذیرد. واکنش به خشونت ارباب فقط با ضدخشونت انقلابی امکان‌پذیر بود.

- **فانون** در سال ۱۹۵۲ کتاب «پوست سیاه، صورتک‌های سفید» را نوشت. به تعبیر او در مستعمرات کارائیب «فرانسوی سیاه» برده باقی می‌ماند با آن که ارباب نداشت زیرا با لغو برده‌داری «روزی ارباب سفید بدون مبارزه برده سیاه، او را به رسمیت شناخت». برده هرگز تا پای جان برای آزادی خود به مبارزه برنخاست. «مرد سیاه برده‌ای است که به او اجازه داده شد مانند ارباب رفتار کند، مرد سفید اربابی است که اجازه می‌دهد بردگانش با او بر سر یک سفره غذا بخورند» در نتیجه این مرد سیاه نبود «که خود را به انسانیت رساند»، وی «قدر آزادی را نمی‌داند زیرا هرگز برای آن نجنگیده است» (به

نقل از رنو، ۲۰۲۱) از آن‌جا که مبارزه‌ی آشکاری بین این دو صورت نگرفته، پوست سیاه خود را پشت نقاب سفید پنهان می‌کند او آگاه اما ناخشنود است. بنابراین در آن زمان برای فانون مبارزه با ارباب برای کسب آزادی ضرورت داشت. مبارزه، برپاکننده تلقی می‌شد؛ نه نابودکننده. البته باید در نظر داشت که فانون واکنشی قاطع به درک ایده‌آلیستی هگل می‌دهد و اعلام می‌کند که آنچه ارباب به آن نیاز دارد و می‌طلبد کار مستمر برده و تولید است. در نظر او در تصویری که هگل ارائه می‌دهد روابط و شرایط متقابل وجود ندارد و چنین رابطه‌ای هیچ‌گاه شکل نمی‌گیرد. (ستفانسون، ۲۰۱۰) فانون در کتاب «نفرین‌شدگان زمین»، جنگ الجزایر را تحقق مبارزه تا سرحد مرگ علیه ارباب در نظر می‌گیرد. در این زمان برای او به‌رسمیت شناختن از سوی استعمارگران اهمیت زیادی ندارد. آنچه که مهم است آن که فرودستان، مبارزینی که با استعمارگران در حال مبارزه هستند باید بتوانند همدیگر را به‌رسمیت شناسند و در مقابل سیاست تفرقه‌افکنی استعمارگران مبارزه کنند. شناسایی متقابل نیروهای مبارز، در جریان نبرد کسب می‌شود. بنابراین برای فانون مبارزه تا مرگ برای کسب آزادی (مبارزه‌ی بنده با ارباب) اهمیت زیادی دارد. ضدخشونت فرودستان واکنشی است به خشونت فرادستان.

- **دیویس**: آنجلا دیویس که از شاگردان معروف مارکوزه بود در سال ۱۹۶۹ به تدریس فلسفه در دانشگاه کالیفرنیا پرداخت. او در اولین دوره‌ی کلاس‌های درس خود، «موضوعات بازگشت‌کننده در ادبیات سیاه» را مورد توجه قرار داد. دیویس نتوانست درس‌های خود را به پایان برساند و کمی بعد با اصرار رونالد ریگان، فرماندار وقت کالیفرنیا، به دلیل عضویت در حزب کمونیست اخراج شد [۶]. موضوع نخستی که وی به بررسی آن پرداخت، مقوله‌ی آزادی در حرف و عمل، حضور بردگی و ناهمخوانی آن با اندیشه‌های

روشنگری بود. او در درس اول خود فردریک داگلاس- نویسنده و از رهبران بزرگ مبارزه با برده‌داری در آمریکا- را مورد کنکاش قرار داد که در زندگینامه‌ی خود از تجارب شخصی خویش به عنوان یک برده و راه طولانی او تا رسیدن به مقام مشاور آبراهام لینکن و نماینده‌ی دیپلماتیک ایالات‌متحده در هائیتی و جمهوری دومینیکن نوشت. دیویس متأثر از تفسیر استاد خود مارکوزه از دیالکتیک ارباب-بنده به تجربه‌ی زیسته‌ی داگلاس و راه وی از بندگی به آزادی برمی‌گردد. او مهم‌ترین قسمت کتاب را در بخشی می‌یابد که داگلاس جوان به دست فرد خشنی به نام کاوی «برده‌شکن» سپرده می‌شود تا با خشونت و شلاق، مقاومت داگلاس بر علیه بردگی را درهم شکند. برده در یکی از صحنه‌ها دست به مقاومت غیرمنتظره می‌زند و این مقاومت نابه‌هنگام، با وجود قدرت فیزیکی بیشتر ارباب، موجب گسست در روابط آنها می‌گردد. ارباب درمی‌یابد که نه فقط برای امرار معاش خویش، بلکه تعریف هویت خود به برده وابسته است. او کشف می‌کند برده «او را دیگر ارباب، و خود را برده نمی‌شناسد». (رنو، ۲۰۲۱) به خاطر اخراج دیویس درس‌های وی ادامه پیدا نمی‌کند اما به‌خوبی پیداست که مبارزه تا مرگ برای آزادی، بخشی از پیام دیویس در بررسی زندگینامه‌ی داگلاس بود. بنابراین اگر تز اصلی هگل در گفتار ارباب بنده نشان دادن فرایند بیگانه‌کننده، شکل‌دهی و در نهایت رهایی‌بخش کار بنده بود، در تفسیر بسیاری در زمان اوج جنبش‌های آزادی‌بخش به مبارزه تا سرحد مرگ برای آزادی، تعبیر شد. قطعاً دلیل اصلی چنین تفسیری همان‌طور که فانون توضیح می‌دهد عدم انطباق دیالکتیک هگل با واقعیت بود. درست به همین خاطر امروز هیچ‌کس بیاد ندارد که در گفتار هگل مبارزه‌ی مرگ و زندگی برده وجود نداشت و هگل قضیه را از زاویه

دیگری می‌دید. حتی باک-مورس که خود منتقد تفسیر مارکسیست‌ها از هگل است به هگل بازنمی‌گردد.

آیا بنا بر آنچه که تاکنون گفته شد نمی‌توان نتیجه گرفت که هگل اگرچه از حوادث سن-دومینیک تا حدی خبر داشت و حتی متأثر از برخی از حوادث آن بود، اما برای او، وقایع کشوری چون فرانسه قابل‌لمس‌تر بود؛ چیزی که در بخش‌های مختلف کتابش به‌سهولت قابل‌رؤیت است؟

یک تفسیر جدید

برخی دیگر، قبل از باک-مورس با توجه به زمان وقوع انقلاب هائیتی و انتشار کتاب پدیدارشناسی روح به این نکته که هگل در واقع در دیالکتیک ارباب-بنده حوادث هائیتی را مد نظر داشته است، مطرح کرده‌اند. یکی از این افراد پیر فرانکلین تاوارس است که در تز دکترای خود در سال ۱۹۸۹ در دانشگاه سوربون فرانسه از «رابطه‌ی مستقیم» گفتار ارباب-برده هگل و هائیتی دفاع کرد. لازم به توضیح است که تاوارس که والدینش از مجمع‌الجزایر کیپ‌ورد هستند در داکار سنگال به‌دنیا آمده است. تاوارس بخشی از تز دکترای خود را در یک نشریه‌ی چاپ هائیتی منتشر و ایده‌ی اصلی خویش را توضیح داد. باک-مورس نظرات خود را بار اول در سال ۲۰۰۰ در مقاله‌ای در Critical Inquiry نوشت و سپس چند سال بعد ایده‌اش را در کتاب مورد استناد اسدپور، به‌تفصیل تشریح کرد. باک-مورس در کتاب خود از تاوارس نام می‌برد. با این حال، تاوارس که یک پژوهشگر آفریقایی-فرانسوی و غیرسفیدپوست است و نمی‌توان به او برچسب «مورخ سفیدپوست» زد، برخورد منطقی‌تری از باک-مورس که خود سفیدپوست است - و هگل را به «نژادپرستی» متهم می‌کند - در رابطه با توضیح برخورد هگل با حوادث هائیتی دارد. از نظر باک-مورس هگل نه یک نژادپرست بیولوژیکی، بلکه «نژادپرست فرهنگی» بود (باک-مورس، ۲۰۰۹:۷۴)

بنا به گفته‌ی تاوارس، دیالکتیک ارباب-بنده منابع زیادی مانند عهد عتیق، هرکول، اسپارتاکوس،... تا انقلاب فرانسه و انقلاب هائیتی داشته است. اما تاوارس تأکید دارد که

یک منبع مهم تأثیرگذار بر هگل اندیشه‌ی متفکران رادیکال روشنگری چون آبه راینال، دنیس دیدرو، و آبه گرگوار بود. آبه راینال و دیدرو کتاب «تاریخ فلسفی و سیاسی دو هند» را که گاه از آن صرفاً به‌عنوان تاریخ دو هند نام برده می‌شود، و دانشنامه‌ای در مورد تجارت بین اروپا، خاور دور، آفریقا و آمریکا است [۷] دو دهه قبل از انقلاب فرانسه منتشر کردند. در این کتاب از جمله در مورد شرایط سخت و غیرانسانی برده‌داری تأمل می‌شود و در نهایت نوید پیروزی یک برده‌ی سیاه در آینده‌ی نزدیک داده می‌شود. توسن لوورتور، رهبر بردگان هائیتی این کتاب را خوانده و از آن متأثر بود. هگل نیز زمانی که در برن بود کتاب را می‌خواند و پس از آن با حلقه‌ی دوستان آنری (یا آبه) گرگوار رابطه‌ی نزدیکی برقرار می‌کند. گرگوار یک کشیش فرانسوی، از پیشگامان مبارزه با برده‌داری و از پشتیبانان حق رإی عمومی بود. او نوشته‌های مختلفی بر علیه برده‌داری و وضعیت بردگان دریای کارائیب نوشت. هگل متإثر از افکار اندیشمندان رادیکال روشنگران رادیکال تلاش نمود با نژادپرستی مرسوم در دوره‌ی خود مبارزه کند. درست به همین خاطر او در کتاب پدیدارشناسی روح، فرانتس یوزف گال، پزشک مشهور آلمانی را که نامش با جمجمه‌شناسی (فرنولوژی) گره خورده است و مدعی بود که شکل جمجمه افراد نقش مهمی در ویژگی‌های روانی آنها دارد، نقد کرد. مشکل باک-مورس، پسااستعمارگرایان، اسدپور و طبعاً معلم آنها در جناح چپ، ادوارد سعید، این است که آنها دچار زمان‌پریشی هستند و مایل هستند وقایع، و شخصیت‌های گذشته را با ارزش‌های زمان خود ارزیابی کنند و درست به همین خاطر به سیاه‌نمایی اندیشمندان رادیکال گذشته‌ی خود می‌پردازند. باک-مورس که خود یک سفیدپوست است، هگل و یا «مارکسیست‌های سفید» را به نژادپرستی متهم می‌کند از نظر او البته سفید بودن ربطی به رنگ ندارد و یک سیاه‌پوست هم می‌تواند سفیدپوست باشد زیرا «اندیشه‌ی سفیدپوستان» را درونی کرده، اسدپور نیز می‌تواند یک ترک را فارس تلقی کند زیرا دچار استحاله شده است، پس در این صورت بهتر است که بگویند که آنها نه به ویژگی‌های نژادی، اتنیکی یا فرهنگی بلکه به تمایلات و گرایش‌های سیاسی افراد نگاه می‌کنند، در این صورت چرا این‌قدر بر رنگ، جنس و محل تولد افراد تاکید دارند؟

این بدان معنا نیست که هگل همیشه از کلمات مناسبی -با توجه به درک امروزی ما- برای توصیف آفریقایی‌ها استفاده می‌کرد. او به‌عنوان یک طرفدار پروپاقرص پیشرفت معتقد بود آفریقا در شرایط اقتصادی-اجتماعی و سیاسی عقب‌تری نسبت به اروپا بود و می‌بایست برای پیشرفت خود راه اروپا را در پیش گیرد. وی یک ایده‌آلیست بود و تحلیل درستی از استثمار نداشت. فرانتس فانون به‌درستی یادآوری می‌کند که هگل ایده‌آلیستی بود که در روایت خدایگان-بنده تمرکز خود را بر شناساییارباب از سوی برده قرار می‌دهد در حالی که ارباب محتاج شناسایی حق خود از سوی برده نیست، او به تنها چیزی که نیاز دارد کار و تولید برده است و این موضوع که برده از صمیم قلب اربابش را دوست دارد یا راجع به او چه فکر می‌کند اهمیت تعیین‌کننده‌ای ندارد. مهم آن است که برده ساختار موجود و روابط قدرت را به درستی درک کند و از آن تبعیت کند. این هسته‌ی مرکزی تفسیر فانون -کسی که در مورد مورد رنگ، نژاد، برده‌داری، آفریقا، مبارزه برای آزادی،... تأمل بسیار کرده است- از هگل است. چرا برای فانون، هگل یک نژادپرست نبود؟ جواب طرفداران سیاست هویت این است که کسی تا امروز «پرسش‌های درستی» را در این مورد مطرح نکرده بود.

باک-مورس برای اثبات نظر خود در مورد هگل مجبور است بسیاری از واقعیت‌های تاریخی را نادیده بگیرد، از جمله این که هگل مجله‌ی مینروا [۸] را می‌خواند. مینروا از نظر سیاسی طرفدار ژیروندیست‌ها در فرانسه بود و از جمله در مورد حوادث سن-دومینیک و طرفداری از رهبر بردگان، توسن، به‌ویژه پس از مرگش مطالب زیادی نوشت. باک-مورس معتقد است که هگل جوان به خاطر گمنامی و وحشت از سانسور در مورد هائیتی سکوت می‌کند. [۹] اسدپور به نقل از باک-مورس در مورد مینروا چنین می‌نویسد: مجله‌ی مینروا منتقد ژاکوبن‌ها بود در حالی که «همین مجله با احترام از جمهوری سیاه قانون‌مدار یاد می‌کرد، جمهوری‌ای که در آن سیاهان بربریت برده‌داری را برانداخته بودند حال آن که فرانسه به سمت بربریت می‌رفت. **فردریش ویلهلم سوم شاه پروس، گوته، شیلر و بسیارانی دیگر در آلمان این نشریه را می‌خواندند و البته هگل**» (اسدپور، ۱۴۰۲) پرسش این‌جاست که اگر مجله مینروا که فردریش ویلهلم و کل دستگاه سلطنتی مرتباً آن را می‌خواندند و آن مجله به‌طور مستمر بدون

آن که دستگاه سانسور سلطنتی مزاحم نویسندگان آن شوند در دفاع از انقلاب بردگان و جمهوری سیاه می‌نوشت، در این صورت، چرا هگل از ترس دستگاه امنیتی پروس می‌بایست نظرات خود در مورد هائیتی را پنهان می‌کرد؟ ظاهراً دستگاه امنیتی برای کوبیدن فرانسه در بیخ گوش خود، از انقلابی که هزاران کیلومتر دورتر از اروپا بود، حمایت می‌کرد. در این صورت چرا هگل جوان که بسیار متأثر از حوادث هائیتی بود، می‌بایست در مورد آن کشور سکوت کند؟

استفانسون و بسیاری از پژوهشگران، معتقدند که حوادث و اندیشه‌های متفاوتی هگل را تحت تأثیر قرار دادند از جمله حوادث هائیتی. اما او به‌شدت متأثر از حادثه‌ی دیگری در نزدیکی خود بود. استفانسون در رد نظرات باک-مورس به چند دلیل اشاره می‌کند.

اول، وقتی که انقلاب فرانسه به وقوع پیوست هگل فقط ۱۹ سال داشت. او و دوستانش در آن زمان فریدریش هولدرلین و شلینگ، حوادث فرانسه در نزدیکی گوش خود به‌دقت را دنبال می‌کردند. هگل اگرچه از بسیاری جهات منتقد انقلاب فرانسه ازجمله ترور آن بود اما آن را به‌مثابه یک گسست تاریخی بزرگ درک می‌کرد. وی طرفدار انقلاب فرانسه بود و هر سال به سلامتی ۱۴ ژوئیه این واقعه را جشن می‌گرفت.

تصویر ۱. هگل و ناپلئون در ینا ۱۸۰۶ – این تصویر در سال ۱۸۹۵ در مجله‌ی هارپر منتشر شد

دوم، برای هگل قهرمان مجسم تاریخ جهان یعنی ناپلئون با جنگ‌های متعدد خود اروپا و جهان را به لرزه درآورده بود. کتاب پدیدارشناسی در سال ۱۸۰۶ آماده‌ی انتشار شده بود اما یک سال بعد منتشر شد. در همان سال هگل شاهد ورود ناپلئون به شهر ینا بود. او به‌عنوان یکی از تحسین‌کنندگان انقلاب فرانسه توانست از نزدیک «روح جهانی سوار بر اسب» را ببیند، هر چند که به خاطر اشغال ینا مجبور به ترک آن شد.

وی در نامه‌ای احساس خود را چنین بیان می‌کند: «امپراتور، این روح جهانی را سوار بر اسب دیدم و با دیدن چنین فردی که بر دنیا حکومت می‌کند احساس عجیبی به من دست داد» پرسش این‌جاست، اگر امپراتور بزرگ دنیا (ناپلئون) در هائیتی از انقلابیون سیاه شکست خورد چرا هگل باید در تمام عمر خود سکوت کند و در سال ۱۸۳۰، یک سال قبل از مرگ خود در مورد هائیتی سخن بگوید و فقط در مورد ایجاد یک دولت مسیحی در هائیتی اظهارنظر کند؟ چرا از سکوت هگل باید یک تفسیر دلبخواه ایجاد کرد و حرف‌هایی را که خود به‌صراحت گفته، جدی نگرفت؟

سوم، هگل مخالف برده‌داری بود اما برخلاف باک-مورس که معتقد است هگل نظر خود را در میان‌سالی عوض کرد، او نظر خود در این مورد را در طول زندگی‌اش تغییر نداد. برده‌داری می‌بایست به شکل تدریجی از بین می‌رفت. هگل ضمن مخالفت با نژادپرستی، آفریقایی‌ها را از نظر پیشرفت و زمان عقب‌تر از اروپا تلقی می‌کرد.

می‌توان به موارد بالا این نکته زبانی را که دیگران به آن اشاره کرده‌اند را نیز افزود. واژه‌ی آلمانی Knecht که هگل از آن استفاده نمود بیشتر اشاره به رعیت آلمانی در قرن شانزدهم دارد تا بردگان مزرعه‌های بزرگ در دریای کارائیب. بنا به گفته‌ی اندرو کول هگل از اصطلاح Sklave برای بردگان مزارع بزرگ در نوشته‌های دیگر استفاده کرده است. (رنو، ۲۰۲۱) این نیز یکی دیگر از تناقضاتی است که باک-مورس نمی‌تواند به آن پاسخ قانع‌کننده‌ای دهد.

روشنگران و هائیتی

مشکل باک-مورس (و اسدپور) این است که به جای تکیه بر این نکته که مبارزات بردگان در هائیتی موجب رادیکالیسم بیشتر در اندیشه‌ی آزادی‌خواهی شد، تمرکز خود را بر نکاتی خیالی می‌گذارند. برخی از اندیشه‌های روشنگران در مورد برابری که گاه حالتی انتزاعی به خود می‌گرفت به یک واقعیت ملموس تبدیل شد. در برخورد با واقعیت ملموس و تناقض فکری جناح رادیکال انقلابیون فرانسه، ژاکوبن‌ها لغو برده‌داری را به‌رسمیت شناختند اما ناپلئون تلاش کرد تاریخ را به عقب برگرداند و الغای آن در سن-دومینیک را خطا تلقی نمود. فرانتس فانون در دوزخیان زمین نوشت «همه‌ی

عناصر راه‌حل برای مشکلات بزرگ بشریت در زمان های مختلف در اندیشه‌ی اروپایی وجود داشته است، اما اروپایی‌ها در عمل مأموریتی را که بر عهده‌ی آنها بود انجام نداده‌اند.» (به نقل از مالک، ۲۰۲۳) پرسشی که به‌طبع مطرح می‌شود این است که چرا آنها موفق نشدند؟ اگر اروپا مسئول انقیاد نیمی از مردم کره‌ی زمین بود چه ارزشی در اندیشه‌های سیاسی و اخلاقی آن وجود داشت که نتوانست مانع انقیاد مردم مستعمرات شود؟ حقوق زنان و حق رأی آنان را نادیده بگیرد؟ به عبارتی، پرسش را با توجه به واقعیات تاریخی می‌توان چنین طرح کرد: اندیشه‌های روشنگری در بهترین حالت نتوانستند از انقیاد مستعمرات جلوگیری کنند و در بدترین حالت زمینه‌ی فکری چنین انقیادی را ایجاد کردند. آیا آنها که امپریالیسم اروپایی را به چالش کشیدند نباید اندیشه‌های اروپایی را نیز به چالش بکشند؟ آیا آنها نمی‌بایستی بر پایه‌ی فرهنگ غیراروپایی خود ایده‌ها و ارزش‌های خود را توسعه می‌دادند؟ برخی، روشنگری را یک پدیده‌ی منحصربه‌فرد اروپایی تلقی می‌کنند و آن را مملو از ایده‌های نژادپرستانه و استعماری می‌دانند. به عبارت دیگر رابطه‌ی پیچیده بین اندیشه‌های روشنگری و مبارزه با نژادپرستی و استعمار را ساده می‌سازند (مالک، ۲۰۲۳: ۱۲۹)

مسلماً بردگان قبل از هرچیز بر علیه شرایط سخت خود مبارزه کردند. قیام‌های بردگان در طول تاریخ وجود داشته است اما اگر در گذشته بردگان برای رهایی خود تلاش می‌کردند، در دوران مدرن نوک تیز حمله بر علیه یک سیستم اجتماعی و برای براندازی آن، و نه فقط رهایی خود نشانه رفته بود. حال اگر پایه‌های مادی انقلاب هائیتی و بحث در مورد آنها در این نوشته کنار گذاشته شود، می‌توان پرسید، آیا انقلاب فرانسه و نفوذ اندیشه‌های رادیکال آن به‌عنوان یک عامل خارجی مهم در خیزش بردگان نقشی داشته است؟ در گذشته برای کسی مانند سی ال آر جیمز -که به طور عمیقی به انقلاب هائیتی نگاه کرد- انقلاب فرانسه و اندیشه‌های روشنگری تأثیر زیادی در آن خیزش داشت، این بدان معنا نیست که انقلاب فرانسه و یا اندیشه‌های کسانی چون دیدرو و رینال موجبات انقلاب را فراهم کردند بلکه تأکید بر این نکته بود که چگونه انقلاب فرانسه و اعلامیه‌ی حقوق بشر نور امید را در دل بردگان زنده کرد. تأکید این مورخین بر حضور یک اندیشه‌ی انقلابی و تأثیر آن بر روند انقلاب هائیتی و از سوی دیگر تاثیر متقابل رادیکالیسم انقلاب هائیتی بر انقلاب فرانسه و رادیکالیزه کردن انقلاب

و افکار انقلابیون فرانسه بود. اما امروز به‌جای تاکید بر ایدئولوژی انقلابی، کسانی چون باک-مورس توجه خود را قبل از هر چیز بر «وودو»، مذهب و فرهنگ آفریقایی متمرکز می‌کنند.

قطعاً بردگان هائیتی برای درد و رنج خود و اشتیاق به آزادی نیازی به خواندن آثار دیدرو و رانیال نداشتند. برخی اشاره به این موضوع را «توهین» به بردگان سن-دومینیک تلقی می‌کنند و آن را بخشی از اروپا-محوری کسانی می‌شمرند که به این موضوع اشاره می‌کنند اما همانطور که کنعان مالک یادآور می‌شود بسیاری از مردم پاریس نیز که به باستیل به عنوان نماد استبداد حمله کردند یا اصلاً آثار روشنگران را نخوانده و یا اگر هم خوانده باشند به‌دقت مطالعه نکرده بودند. با این حال، بدون نوشته‌های اسپینوزا و دیدرو هم احتمالاً مردم به باستیل حمله می‌کردند اما بدون حضور اندیشه‌های انقلابی در مورد برابری و حقوق بشر، این حمله چهارچوب مناسبی برای ادامه‌ی یک حرکت انقلابی بر اساس آرمان‌های تأثیرگذار انقلابی نمی‌یافت (مالک، ۲۰۲۳:۱۳۴) همین موضوع در مورد بردگان سن-دومینیک صحت دارد. انقلاب فرانسه و ایده‌های آن، دید اجتماعی وسیع‌تری را به بردگان عرضه کرد؛ منطق رهایی‌بخش حقوق بشر و برابری به آنها امید داد؛ و از سوی دیگر آنها به این نتیجه رسیدند که نمی‌توان و نباید با برده‌داران سازش کرد.

بعد از شروع شورش بردگان در سال ۱۷۹۱ بسیاری از برده‌داران از منطقه فرار کردند. شارل لکلرک، همسر خواهر ناپلئون که از سوی وی برای سرکوب انقلاب هائیتی فرستاده شده بود و در مأموریت خود شکست خورد، پس از عقب‌نشینی بردگان شورشی، به خانه‌ی خود که دیگر چیزی از آن باقی نمانده بود بازگشت. همه چیز به جز یک ساختمان سالم که به او گفته شد، در زمان اشغال محل اقامت فرمانده‌ی شورشیان بوده کاملاً نابود شده بود. وقتی لکلرک وارد ساختمان شد با کمال تعجب دید که همه‌ی وسایل ارزشمند او به‌دقت در ساختمان جای داده شده بودند و از دارایی‌های او محافظت شده بود. کتاب تاریخ فلسفه‌ی دو هند اثر آبه راینال و دنیس دیدرو در جای خود در کتابخانه نبود بلکه روی میز قرار داده شده بود. صفحه‌ای از کتاب باز بود که در آن نوشته شده بود: اگر برده‌داران بردگان خود را آزاد نکنند باید

در انتظار «انتقام وحشتناکی» باشند. به عبارت دیگر فرمانده شورشیان، توسن لوورتور نه فقط به دقت کتاب دیدورو و راینال برعلیه برده‌داری را خوانده بود بلکه به متن کتاب جانی تازه بخشید. (هزارسینگ، ۲۰۲۰:۴۲)

هزارسینگ که یکی از کامل‌ترین آثار را در مورد زندگی لوورتور نوشته، مدعی است که او با دقت آثار راینال، ماکیاولی، مونتسکیو و روسو را خوانده بود. آزادی جمهوری‌خواهی را چیزی جز مخالفت با «بندگی به استبداد» تلقی نمی‌کرد. به عبارت دیگر این برداشت از انقلاب هائیتی برخلاف برداشت دیگری است که باک-مورس ارائه می‌دهد. باک-مورس بخشی از کتاب خود را به وودو، فراماسونری و قدرت شورشی و رهایی‌بخشِ وودو اختصاص داده است. مشکل باک-مورس این است که رابطه‌ی بین ایده‌های جهان‌شمول و دستاوردهای مشخص و محلی را نمی‌خواهد یا نمی‌تواند ببیند. او می‌توانست نشان دهد که برخلاف گفتار ارباب-بنده هگل، رویدادهای هائیتی شکل دیگری به خود گرفتند. در انقلاب هائیتی بردگان به دنبال شناسایی اربابان نبودند، بلکه خواهان جایگزینی محض بودند. آگاهی بردگان در شکلی که هگل به تصویر درآورده بود به وقوع نپیوست و با بردگان به سوی یک آگاهی اخلاقی معنوی عقب‌نشینی نکردند. اما باک-مورس در پی ارتقای یک تئوری جهان‌شمول بر اساس انقلاب هائیتی-به مثابه یکی از این حوادث مهم تاریخ- نیست بلکه خواهان تقلیل تئوری به یک واقعه‌ی مشخص است.

مارکس و هائیتی

اسدپور با منطق باک-مورس به نقد مارکس می‌پردازد. چرا مارکس سه کتاب در مورد وقایع انقلابی فرانسه نوشت اما چیزی در مورد هائیتی نگفت؟ یا اگر گفت چندان دلگرم‌کننده نبود. او از سکوت مارکس، اروپامحوری و اعتقاد کور به پرولتاریا را نتیجه می‌گیرد. از نظر اسدپور «نه‌تنها هائیتی را نمی‌توان همچون حاشیه‌ای برجهان مدرن تلقی کرد که باید آن را طلیعه‌دار تولد جهان مدرن دانست» و «دگرگونی در هائیتی به یک معنا «بنیادین» بود چون «**تضاد اصلی» آن وهله از تاریخ** (جهانی متأثر از غرب) را حل کرد. (اسدپور ۱۴۰۲) اسدپور با وجود انتقاد شدید از هگل به خاطر سکوت در

مقابل انقلاب هائیتی، ناگهان به این نتیجه می‌رسد که مارکس و انگلس «در زمینه‌ی ارزیابی تاثیرات مثبت انقلاب هائیتی نیز از هگل عقب ماندند»، آنها «موفق نشدند انقلاب هائیتی را به‌عنوان مبنایی برای مدرنیته و تمدنی از نوع دیگر و ایجنسی [عاملیت] از راه دور که قاره‌ی اروپا(ی غربی) را دستخوش تب‌وتاب شدید کرد و بر سرنوشت جنگ داخلی آمریکا تأثیرات جدی گذاشت» در نظر گیرند (همانجا). فهرست اتهامات مارکس و انگلس در مورد «نژادپرستی»، «راسیسم»، «یهودی‌ستیزی» بسیار بلند است. اسدپور اگرچه در ابتدای نوشته‌ی خود تأکید بر «لغزش‌های زبانی» مارکس دارد اما در طی مقاله، «لغزش‌های زبانی» به‌تدریج به اتهامات «راسیست»، «یهودستیز»، «یوروسنتریست»، «نژادپرست» ختم می‌شود.

مهم‌ترین اتهام وی، مربوط به سکوت مارکس حول موضوعات مورد علاقه‌ی اسدپور است. در حالی که خود او به‌خوبی می‌داند که مارکس در مورد بسیاری از مفاهیم مهمی که برای مارکسیسم اهمیت زیادی داشته و دارند و حتی گاه در طرح‌های اولیه‌ی «سرمایه» وجود داشتند یا حرفی نزده یا بسیار کم نوشته است، مثلاً طبقه، دولت، روابط بین‌الملل... اگر همه‌ی مواردی که در فهرست آرزوهای مارکسیست‌ها قرار دارند اما مارکس در مورد آنها بسیار کم یا اصلاً حرف نزده است، به عنوان «اتهام» در «دادگاه» مطرح شوند، سرنوشت جالبی برای مارکس نمی‌توان تصور کرد. حال اسدپور و دوستانش در پی محاکمه‌ی مارکس در مورد مفاهیم و «اتهاماتی» هستند که در زمان وی گاه معنایی دیگری داشت. او با سیلی از اتهامات که در مواردی حتی در متن امروزی هم بحث‌انگیز هستند با عطف به ماسبق برای مارکس حکم صادر می‌کند. می‌توان در مورد چند اتهام معمول که منبع اصلی اسدپور - وولف دی هوند - خود از دیگران الهام گرفته، یک لحظه مکث کرد.

در طی نیم‌قرن گذشته، با رشد «سیاست هویت» در میان چپ‌گرایان بر اساس چند نامه‌ی مارکس به انگلس برخی از پژوهشگران به این نتیجه رسیدند که حمایت مارکس از آزادی بردگان مشروط به «سطح تمدن» آنها بوده است. در سال ۲۰۱۹ اریک ون ری در مقاله‌ای در مورد نظریه‌ی تاریخ مارکس و انگلس، تلاش کرد به «عامل نژاد معنا ببخشد». ون ری با تکیه بر نامه‌ی مارکس به انگلس در سال ۱۸۵۳ نتیجه

می‌گیرد که اگرچه مارکس و انگلس بر اساس استانداردهای زمان خود نژادپرست نبوده و مخالف طبقه‌بندی لینه و گوبینو در مورد انسان‌ها بودند «اما» از نظر آنها «سفیدها باهوش‌تر از سیاه‌پوستان، آریایی‌ها و سامی‌ها از سایر نژادها تواناتر، اسلاوهای جنوبی فاقد انرژی ذاتی و نیروی رانشی بوده که توسط مجارها و آلمانی‌ها به نمایش گذاشته می‌شدند... پیروزی‌های صنعتی و استعماری انگلیس تا حدی به دلیل شخصیت ذاتی آن ملت بود، آسیایی‌ها شکست خوردند زیرا روحیه‌ی کارآفرینی نژادهای اروپایی را نداشتند، و غیره» (ون ری، ۲۰۱۹) پس از انتشار این مقاله، برخی از راست‌گرایان اعلام کردند که «کارل مارکس یک نژادپرست تمام عیار بود» و چپ‌گرایانی چون وولف دی هوند، جامعه‌شناس آلمانی از زاویه‌ی دیگری، بر حضور نژادپرستی در نظرات مارکس انگشت گذاردند. هوند مقاله‌ی ون ری را مبنای تحلیل خود برای سکوت مارکس درباره‌ی انقلاب هائیتی، و اسدپور مقاله‌ی هوند را مبنای تحلیل خود از «یوروسنتریسم» مارکس قرار داد، و عدم‌توجه مارکس «به عاملیت سیاهان» را «محدودیت درک او از "تاریخ جهانی" و "دیالکتیک آزادی" دانست» (اسدپور، ۱۴۰۲) باید تأکید کرد که اسدپور به‌طور مستقیم و صریح مارکس را به نژادپرستی محکوم نمی‌کند اما زمانی که گفته می‌شود: هگل «نژادپرست فرهنگی» بود (باک-مورس)، و یا هگل دارای «رگه‌های نژادپرستی» بود (اسدپور) بود، سپس اضافه می‌شود : مارکس و انگلس از هگل نیز در مبارزه با نژادپرستی «عقب‌تر» رفتند، آن‌گاه نیاز چندانی به استفاده از کلمه‌ی «نژادپرست» در مورد مارکس به‌طور مستقیم وجود ندارد. خواننده به‌راحتی می‌تواند استنتاج لازم را از این گفته‌ها بکند. اسدپور فقط به‌صراحت می‌گوید «مارکس...از گرایش‌های نژادپرستانه برکنار نبود» اما لحن نوشته و استدلال‌ها و نقل‌قول‌های فراوانی که پیش روی خواننده گذاشته می‌شود به گونه‌ای است که خواننده پس از اتمام نوشته‌ی وی به این نتیجه می‌رسد که مارکس یک «نژادپرست تمام‌عیار» بود.

با این حال، برای اسدپور مسئله‌ی اصلی درک او از رابطه‌ی «مرکز و حاشیه»، لزوم حمایت از حاشیه تحت هر شرایطی است. همه چیز «حاشیه» خوب است و باید از آن دفاع کرد. ناسیونالیسم محبوب وی، بارها او را به دفاع کور از اردوغان و علی‌اف سوق داده است. او با همین منش به انقلاب هائیتی برخورد می‌کند. قصد وی نه پیوند انقلاب هائیتی و فرانسه بلکه در مرکز قرار دادن انقلاب هائیتی و در حاشیه گذاشتن انقلاب

فرانسه است. مشکل کسانی چون او این‌ست که فکر می‌کنند هگل‌شناسان و گاه مارکس‌شناسان نیروی زیادی صرف انقلاب فرانسه کرده‌اند در حالی که تا چندی پیش توجه کمی به انقلاب هائیتی شده است. اما در سال‌های اخیر با ظهور پژوهشگرانی چون باک-مورس و وولف هوند،... انقلاب تازه‌ای در این حوزه رخ داده است. در حالی که در نیم‌قرن گذشته، بسیاری از پژوهشگران نیروی زیادی صرف سیاه‌نمایی و از همه مهم‌تر رد دستاوردهای انقلاب فرانسه کرده‌اند. مورخین در کتاب‌های زیادی به تاریخ روشنفکرانی که بر انقلاب فرانسه تأثیر گذاشته و یا از آن متأثر شدند، نوشته‌اند اما کم‌تر به نقش مردم پرداخته‌اند. این موضوع قبل از هر چیز مربوط به نقش و موقعیت پژوهشگران دانشگاهی امروز است. به‌خاطر تلاش مارکسیست‌هایی چون سی ال آر جیمز، توجه بخشی از چپ متوجه انقلاب هائیتی شد اما باید توجه داشت که حتی معروف‌ترین کتاب جیمز یعنی «ژاکوبن‌های سیاه» نیز یک کتاب پرفروش نبود و به جز برخی از چپ‌گرایان، افراد زیادی به آن توجه نکردند. مسلماً جیمز به‌خاطر زادگاه و پرورش خود در ترینیداد به «تاریخ پیرامون» توجه بیشتری داشت اما بنا به گفته‌ی خودش کتاب «انقلاب روسیه» تروتسکی الهام‌بخش وی برای نوشتن ژاکوبن‌های سیاه بود. متأسفانه گرایش‌های سیاست هویت در میان برخی از چپ‌گرایان این پیوند و پیوندهای مشابه را زدوده است.

در هر صورت برای قضاوتی منصفانه در مورد ادعاهای ووف هوند و اسدپور لازم است ابتدا نگاهی کوتاه به حوادث هائیتی و نیروهای شرکت‌کننده در انقلاب مزبور انداخت.

حوادث هائیتی

برخلاف گفته‌ی سی ال آرجیمز و تصویری که او از توسن لوورتور می‌دهد، تحقیقات متأخر نشان می‌دهند که لووتور بیش از هر چیز به ژیروندیست‌ها نزدیک بود تا ژاکوبن‌ها. به هنگام شروع انقلاب در سال ۱۷۹۱ او دیگر یک برده نبود و پانزده سال قبل از آن در سی‌وسه سالگی آزاد شده بود. او یک سیاستمدار تیزهوش و یک نظامی بسیار مجرب بود و به خوبی با بندبازی‌های سیاسی آشنایی داشت.

در سن-دومینیک یک سیستم پیچیده همراه با ساختارهای متنوع برای تولید شکر ایجاد شده بود. هر سال بیش از سی‌هزار برده با زبان‌ها و فرهنگ‌های مختلف برای سرپا نگه داشتن تولید شکر وارد سن-دومینیک می‌شدند. ساختار اجتماعی و نژادی نیز به وضوح میان برده و آزاد و یا سفید و سیاه تقسیم نشده بود. در حدود سی تا چهل هزار سفیدپوست فقیر که اکثراً در شهرها زندگی می‌کردند و نیز سیصد هزار مولاتو (دو رگه به اسپانیایی – اصل و نسب مخلوط سفید و سیاه) وجود داشت. (استفانسون، ۲۰۱۰) برخی از مولاتورها صاحب مزرعه و برده بودند اما بیشتر به کشت قهوه و نه شکر می‌پرداختند. ضمناً بردگان آزادشده نیز وجود داشتند. تعداد آنها به حدود بیست درصد کل بردگان یا حدود صدهزار نفر تخمین زده می‌شود. این بردگان آزادشده خود می‌توانستند صاحب برده باشند. توسن لوورتور یکی از بردگان آزادشده‌ای بود که برده داشت.

مسلماً انقلاب هائیتی دلایل و پویایی خود را داشت، اما نه فرانسه و نه سن-دومینیک در یک دنیای مجزا از هم و ایزوله وجود نداشتند. بلافاصله پس از انقلاب در سن-دومینیک شایع شد، شاه فرانسه قصد داشت به بردگان اجازه دهد که سه روز برای خود در یک قطعه زمین کوچک کار کنند، اما انقلاب مانع چنین اصلاحی گشت. از سوی دیگر انقلاب فرانسه که در بحث‌های ایدئولوژیک برابری و حقوق بشر غرق شده بود نمی‌توانست از منافع هنگفت مالی سن-دومینیک چشم بپوشاند. با این حال کسانی چون سونتوناکس که کمیسر فرانسه در سن-دومینیک بود و در ابتدای انقلاب متعلق به جناح ژاکوبن‌ها و مخالف برده‌داری بود، تأثیر معینی بر حوادث آن جزیره داشت. باید به خاطر آورد که فرانسه پس از انقلاب در جنگ با همسایگانش قرار داشت. شورش مولاتورها در جنوب تحت رهبری آندره ریگو و قیام بردگان در شمال تحت رهبری توسن لوورتور و نیز شورش کشاورزان آزاد سفیدپوست معجون عجیب و غریبی را ایجاد کرده بود. در ابتدای انقلاب توسن لوورتور با اسپانیایی‌ها متحد شده بود و پس از فرمان آزادی بردگان توسط سونتوناکس در سال ۱۷۹۳ توسن به جناح فرانسه پیوست و با ریگو متحد شدند و توانستند شورش‌های داخلی و تهدیدهای خارجی را مهار کنند.

لوورتور به‌خاطر حفظ موقعیت نیروهای خود به‌جای کمک به شورش بردگان در جامائیکا که تحت نظر انگلیس بود ترجیح داد با نیروی دریایی بریتانیا همکاری کند و

با یک دشمن قوی سرشاخ نشود. او پس از تحکیم موقعیت خود توانست در جنگی که به «جنگ چاقوها» معروف است، رقیب خود ریگو را به طور بی‌رحمانه‌ای حذف کند. وی از کمیسرهایی چون سونتوناکس – که او را به‌زور به فرانسه فرستاد- برای معامله با مقامات فرانسه استفاده می‌کرد. او در سال ۱۸۹۱ زمانی که به مناطق بیرون از سن-دومینک که در آن‌جا نیز برده‌داری رایج بود، لشکر کشید عملاً کاری برای لغو برده‌داری نکرد. به عبارت دیگر او یک سیاستمدار بسیار ماهر بود. یکی از اشتباهات ناپلئون حمله به سن-دومینیک برای سرازیر کردن دوباره‌ی جریان ثروت از آنجا به فرانسه بود. در نهایت هم ناپلئون و لوورتور در اسارت جان دادند، لوورتور پیش از ناپلئون در زندانی در آلپ به شکل اسفناکی نفس‌های آخر را کشید. (استفانسون، ۲۰۱۰)

با توجه به آنچه گفته شد، حوادث پیچیده‌ی هائیتی پرسش‌های زیادی طرح می‌کرد و می‌کند. شکی نیست که مبارزه‌ی آزادی‌خواهانه‌ی بردگان در هائیتی شایسته‌ی توجه بیشتری است، اما قضاوت در مورد برخی از حوادث آن حتی امروز با وجود پژوهش‌های متعدد کار سختی است. لوورتور رهبر سیاسی و نظامی بزرگی بود اما کارنامه‌ی او خالی از اشکال نبود. اسدپور معتقد است «دگرگونی در هائیتی به یک معنا "بنیادین" بود چون "تضاد اصلی" آن وهله از تاریخ (جهانی متأثر از غرب) را حل کرد». واقعیت این است که انقلاب هائیتی موجب آزادی بردگان شد و بردگان سابق به کشاورزی معیشتی روی آوردند. مسئله‌ی اصلی که مالکیت بود همچنان باقی ماند. بعد از فروپاشی سیستم جابرانه‌ی برده‌داری در هائیتی، این کشور موقعیت منحصربه‌فرد خود در بازار سرمایه‌داری از دست داد. در مقابل کشورهای مجاور برده‌دار در کوبا، جامائیکا و برزیل توانستند جای هائیتی را در بازار جهانی پر کنند. برده‌داری یک سیستم نژادی نبود. قبل از هر چیز، یک سیستم پرمنفعت اقتصادی بود. این شکل ستم نمی‌توانست تا مدت طولانی دوام بیاورد اما شکل جدید کار آزاد مزدی نیز در واقع نوعی «بردگی مزدی» بود. در هائیتی تضادهای طبقاتی در اشکال دیگری ادامه یافتند.

ناپلئون پس از شکست در هائیتی برای پر کردن صندوق دولت که در اثر جنگ‌ها و لشکرکشی‌های مختلف خالی شده بود، لوئیزیانا را با قیمت بسیار ارزانی به ایالات متحده فروخت (۲.۱۰۰.۰۰۰ کیلومتر مربع به قیمت پانزده میلیون دلار). برده‌داری در

لوئیزیانا، کشت پنبه و اختراع دستگاه پنبه‌پاک‌کنی باعث شد که ایالات‌متحده از نظر اقتصادی رشد زیادی کند. از سوی دیگر رشد صنعت در بریتانیا و واردات پنبه‌ی ارزان از آمریکا باعث رشد کشورهای نوپای سرمایه‌داری شد. پس از چندی امکان ادامه‌ی برده‌داری در آمریکا وجود نداشت، که در نهایت به جنگ داخلی آمریکا ختم شد. بنابراین همان‌طور که استفانسون متذکر می‌شود، انقلاب هائیتی نه در شکلی که باک-مورس و اسدپور مدعی هستند، یعنی به‌طور مستقیم، یک حادثه بسیار مهم تاریخی جهانی بود که «تضاد اصلی» جهانی را حل کرد، حادثه‌ای که توسط مارکس و «مارکسیست‌های سفید» نادیده گرفته شد. بلکه در عوض، با فروپاشی سیستم برده‌داری و شکست ناپلئون در هائیتی و نیز فروش لوئیزیانا به آمریکا، ایالات متحده به رشد صنعت جهانی و سرمایه‌داری کمک فراوانی کرد. ازاین‌رو، یعنی به‌طور غیرمستقیم انقلاب هائیتی به یک حادثه‌ی تاریخ‌ساز اقتصادی جهانی بدل شد. تردیدی نیست که از منظر آزادی‌خواهان ، مبارزه‌ی بردگان در انقلاب هائیتی به یکی از منابع الهام‌بخش در قاره آمریکا بدل شد و همه‌ی چپ‌گرایان باید از تاریخ آن بیشتر بیاموزند.

اسدپور مارکس را به «عدم درک تضاد اصلی آن عصر که انقلاب هائیتی به حل آن برخاسته بود» متهم می‌کند زیرا برای او [مارکس] «خودرهایی سیاهان برده در هائیتی به همان اندازه برای پیشرفت تاریخ جهانی (پرولتری) مهم نبود»، مارکس و انگلس «در زمینه‌ی ارزیابی تأثیرات مثبت انقلاب هائیتی نیز از هگل عقب ماندند»، اما بنا بر آنچه گفته شد مسئله‌ی انقلاب هائیتی فقط قیام بردگان سیاه بر علیه استعمارگران نبود. آن انقلاب مملو از تضادهای متعدد و چرخش‌های گوناگون بود و ساده کردن واقعیت آن با هدف کوبیدن مارکس و هگل نه کمک زیادی به درک واقعیت می‌کند و نه به شناخت وظایف امروز چپ‌گرایان می‌آید. با توجه به برش‌های تاریخی یادشده می‌توان نتیجه گرفت که متأسفانه اسدپور و هوند علاقه‌ی زیادی به تاریخ انقلاب هائیتی ندارند بلکه هدف آنها حمله به مارکس بر اساس یک تز از قبل تهیه شده است. اسدپور عنوان می‌کند «**نژادی** که در انقلاب هائیتی بزرگ‌ترین رهایی از نوع خود را برای بشریت به ارمغان آورد...راه برای "انقلاب پرولتری"» باز می‌کرد، اما مارکس (و بالطبع مارکسیست‌ها) علاقه‌ای به «عاملیت» «نژاد سیاه» نداشته (و ندارند).

مسلماً مارکس برخلاف اسدپور و هوند، به مبارزات سیاسی-اجتماعی از لنز طبقاتی و نه «نژادی» نگاه می‌کرد، موضوعی که خود را به‌خوبی در انقلاب هائیتی و روند آن نشان داد. حتی در سن-دومینیک نیز توسن لوورتور خود تا قبل از قیام برده داشت. مبارزه‌ی بردگان در هائیتی صفحه‌ی درخشانی در تاریخ مبارزات فرودستان است اما نمی‌توان در مورد اهمیت آن غلو کرد. این انقلاب ممکن بود اثرات مثبت بیشتری بر روند تاریخ بگذارد اگر ناپلئون و طبقه‌ی حاکم فرانسه می‌توانستند از درآمد سرشار سن-دومینیک چشم بپوشند و دوستان و دشمنان خود را به گونه‌ی دیگری تعریف می‌کردند، اما «در اگر نتوان نشست».

«مارکس نژادپرست»

از نظر اسدپور، هوند (و برخی دیگر) مارکس «نژادپرست» و «ضدیهود» بود. مسلماً مارکس و انگلس در مکاتبات خصوصی خود گاه از واژه‌هایی استفاده کردند که امروز هر آزادی‌خواهی باید از تکرار آنها خودداری کند. به گفته‌ی کوین اندرسون مارکسیست‌ها باید یاد بگیرند که بفهمند مارکس چه زمانی «از عبارتی که امروزه یک عبارت بسیار نژادپرستانه تلقی می‌شود برای بیان یک نکته‌ی ضد نژادپرستانه به همان اندازه قوی استفاده می‌کند» و همچنین نظرات مارکس و انگلس در مکاتبات خصوصی‌شان را که گاه بر پایه‌ی درک امروزی ما آشکارانه نژادپرستانه، یهودستیزانه یا جنسیت‌ستیزانه تلقی می‌شود، باید در ارتباط با کل نوشته‌ها و کردار آنها قرار داده شود. از سوی دیگر، آنها گاه نظرات خود را در مورد برخی از مسائل تغییر داده و اشتباهات خود را تصحیح کردند. در مورد کسی که نخواهد این تغییر نظر را ببیند و فقط بر آنچه که آنها خود نیز خطا ارزیابی می‌کردند پافشارد، چه قضاوتی باید کرد؟ در نهایت در مواردی آن دو دچار خطاهای فاحشی شدند. اما اتهاماتی چون «نژادپرستی»، «یهودی‌ستیزی»، و القابی مشابه چیزی جز تحریف واقعیت نیست. در مورد چند نمونه که اسدپور مطرح می‌کند، می‌توان لحظه‌ای درنگ کرد.

پل لافارگ داماد محبوب مارکس بود. او و ژول گد [۱۰] ازجمله کسانی بودند که اولین بار واژه‌ی «مارکسیسم» و «مارکسیست» را به کار بردند و مارکس که از برنامه‌ی

حزب کارگر آنها در فرانسه راضی نبود جمله‌ی معروف خود «آنچه مسلم است من مارکسیست نیستم» را به‌کار برد. اسدپور، لافارگ را چنین معرفی می‌کند «لافارگ خود به **خون سه نژاد** سرکوب‌شده (سیاه‌پوستان آفریقا، سرخ‌پوستان آمریکا و **یهودیان**) در رگ‌هایش افتخار می‌کند، این دو متفکر بزرگ آلمانی تنها به رگ و ریشه‌ی «سیاه» وی می‌پردازند و آن را دست‌مایه‌ای برای شوخی و تفریح و تخلیه‌ی عصبی خود می‌کنند. » (اسدپور، ۱۴۰۲)

جمله‌ی اصلی لافارگ چنین است: وی در مصاحبه با دانیل دلئون می‌گوید که او انترناسیونالیست است و این را قبل از آن‌که از ایدئولوژی خود (مارکسیسم) یاد بگیرد، از طریق «خون» خود آموخته است و ادامه می‌دهد که «خون سه نژاد ستم‌دیده در رگ‌های من جاری است» و در نهایت تأکید می‌کند که «او به تبار نگرویی خویش افتخار می‌کند». هنگامی که او از سه «نژاد ستم‌دیده» نام برد منظور او تفسیری نیست که اسدپور، هوند و برخی دیگر- که امروز برای سیاست هویت بهای زیادی قائل هستند- ارائه می‌دهند (مثلاً یهودی به عنوان نژاد) بلکه منظور او سه «نژاد» دو رگه، سرخ و سفید بود زیرا مادرِ پدر او مولاتو بود. یهودیان در طی قرن‌ها از همان ابتدای پیدایش مذهب یهود با غیریهودیان ازدواج کرده‌اند، ضمناً با گسترش مذهب یهود در سراسر جهان، گروه‌های متفاوت از نژادهای مختلف به آن گرویدند. از این جهت «نژاد یهود» هم به لحاظ تاریخی و هم بیولوژیکی یک اسطوره است. لازم است نکته‌ی دیگری را نیز اضافه کرد. هنگامی که از نژادپرستی صحبت می‌شود معمولاً منظور نژادی است که در موقعیتی پایین‌تر قرار داده می‌شود، مثلا سفیدپوست برتر از سیاه‌پوست تلقی شود، در حالی که این موضوع در مورد یهودی‌ستیزی برعکس است. روایت اصلی در یهودی‌ستیزی این است که یهودیان با وجود تعداد کم خود، همیشه در پشت صحنه باعث و بانی بدبختی دیگران هستند. آنها در موقعیتی بالاتر قرار داده می‌شوند.

در هر حال، لافارگ تأکید زیادی بر «نگرو» بودن خود داشت. مارکس او را «نگرو» می‌خواند نه به‌خاطر رنگ او، زیرا او سفیدتر از مارکس بود (یا حداقل تیره‌تر از او نبود). مارکس به‌خاطر پوست تیره‌اش از سوی نزدیکانش «مور» نامیده می‌شد [۱۱] لافارگ طبق محاسبات، فقط یک‌هشتم سیاه‌پوست محسوب می‌شد و مارکس و انگلس برای

او در شکلی دوستانه و خودمانی از القابی چون «نگرو» و «نیگر» استفاده می‌کردند بدون آن که در آن تحقیری نهفته باشد. مثلاً مارکس در یکی از نامه‌های خود در سال ۱۸۶۸ به انگلس در مورد باکونین گزارش می‌دهد و در پایان چنین می‌گوید «**نگرو ما**، پل لافارگ، دچار این مصیبت شد که فرانسوی‌ها دپیلم انگلیسی او را به‌رسمیت نمی‌شناسند. آنها می‌خواهند او را وادار کنند که به‌جای حداکثر یک یا دو امتحان که او انتظار داشت، باید پنج امتحان جدید بدهد» (مارکس-انگلس، ۱۹۳۱) لورا مارکس زمانی که آنها به‌شدت مشغول تبلیغ نظرات مارکس و انگلس در فرانسه بودند، در مورد خستگی‌ناپذیری لافارگ چنین می‌گوید: «او سرحال مثل گل مروارید به نظر می‌رسد... مثل یک **نیگر** کار می‌کند، مثل یک قهرمان می‌خورد و می‌نوشد، مثل دودکش‌های لندن سیگار دود می‌کند، و خود را یک قربانی احساس نمی‌کند» (درفلر، ۱۹۹۸:۳۷) به عبارت دیگر، بار تحقیر کلماتی چون مور، نگرو، نیگر در آن زمان بسیار متفاوت از امروز است. مارکس و انگلس اختلافات معینی با لافارگ از نظر ایدئولوژیک داشتند، آنها مثل همه‌ی خانواده‌های دیگر منازعات خود را داشتند، اما خانواده‌ی مارکس از همان روز اول با وجود «تبار نگرویی» لافارگ و تأکید او بر این تبار، وی را با آغوش باز پذیرفتند. ولی امروز برای طرفداران سیاست هویت که زمینه، زمانه، و عملکرد را نادیده گرفته و با ذره‌بین به دنبال سانسور کلمات در متن‌های قدیمی هستند و زمان‌پریشی یکی از وجوه بارز آنان است، هر چیز مثبتی می‌تواند به یک سابقه‌ی منفی بدل شود. به‌جای آن که برابری و دوستی لافارگ، مارکس و انگلس به‌عنوان یک سنت و نمونه مناسب در یک جنبش انترناسیونالیستی در نظر گرفته شود، جنبشی که نه به دین و مذهب افراد، نه نژاد، نه جنسیت و زادگاه افراد بلکه به عقیده و رفتار و مبارزه‌ی آزادیخواهانه‌ی آنان اهمیت می‌داد، همه‌چیز با اتهامات واهی زیر سؤال برده می‌شود. در دادگاه آنان هم افراد به‌خاطر اعمال نکرده و گفتار نگفته محکوم هستند و هم اعمال و گفتار بنا بر عطف ماسبق ایشان. آنها خویشتن را نمایندگان خودخوانده‌ی کسانی می‌دانند که نه کوچک‌ترین علاقه‌ای به آنها داشته و نه اطلاع زیادی از آنان دارند.

انگلس نه فقط به مارکس بلکه به خانواده‌ی لافارگ هم کمک مالی می‌کرد. او در نوامبر ۱۸۹۴ در انتهای عمر خود به دختران مارکس، لورا و النور گفت که قصد دارد چگونه دارایی خود را تقسیم کند. درآمد کتاب‌های خودش و مارکس به همراه هزار پوند به حزب سوسیال دموکرات آلمان داده می‌شد. به هرکدام از دختران مارکس، لورا و النور، سه هشتم پول او می‌رسید و هر کدام از آنها می‌بایست یک‌هشتم از این پول را صرف فرزندان دختر فقید مارکس جنی می‌کردند، به عبارت دیگر فرزندان جنی، لورا و النور هرکدام یک‌چهارم ثروت او را دریافت می‌کردند. وی به‌خاطر اعتمادی که به لافارگ داشت او را به‌عنوان سرپرست فرزندان جنی معرفی کرد. انگلس که در آن زمان (نوامبر ۱۸۹۴) با لافارگ یک دوران دیگر از اختلافات سیاسی خود را می‌گذراند در پایان به لورا همسر لافارگ گفت «سلام مهرآمیز مرا به **نیگر** برسان» (درفلر، ۱۹۹۸:۱۵۴). هنگامی که انگلس این حرف را («نیگر») به لورا زد، به معنی آن بود که دوران اختلاف به پایان رسیده است. به عبارت دیگر هم لافارگ، که مرتب در مورد تبار سیاه خود لاف می‌زد، و هم نزدیکان او می‌دانستند در «نگرو» خطاب کردن لافارگ، همان‌قدر صمیمیت نهفته است که فرزندان مارکس، وی را «مور» خطاب می‌کردند. حال برخی از پژوهشگران «آنتی‌راسیست» امروز بدون توجه به متن قضیه، بدون درنظر گرفتن روابط درونی خانوادگی آنها – هر چقدر از نگاه امروز غلط باشد - شمشیر اتهام را بلند کرده‌اند.

اسدپور از فرانتس مرینگ در رابطه با شوخی‌های «راسیستی» مارکس نقل‌قول می‌آورد. فرانتس مرینگ اولین زندگینامه‌نویس کارل مارکس بود. انتخاب او نیز توسط لورا لافارگ صورت گرفت. مرینگ اندکی قبل از مرگ خود موفق شد زندگی مارکس را در سال ۱۹۱۸ منتشر کند. هنگام انتشار کتاب سال‌ها از مرگ لافارگ‌ها گذشته بود و آنها متن کتاب را ندیدند. کتاب مرینگ با وجود محدودیت‌های آن اثر خوبی است. مسلماً هر زندگینامه‌نویس بر نکات ویژه‌ای برحسب زمان خود، تأکید می‌کند. زمانی که حزب سوسیال‌دمکرات آلمان گرفتار ناسیونالیسم شد و از جنگ حمایت کرد، پیام مرینگ، پیام جناح چپ حزب، پیام کسانی مانند روزا لوکزامبورگ بود که بر علیه جنگ و ناسیونالیسم حزب سوسیال دموکرات قیام کرده بودند. او اضافه بر این پیام، می‌خواست بگوید که مارکس در برخورد با لاسال و باکونین دچار بی‌انصافی شده بود. باری، اثر او از چپ و راست مورد انتقاد زیادی شده است. برخی مرینگ را متهم به آن کرده‌اند که او از مارکس اسطوره ساخته است. برخی به او اتهام ضد مارکس بودن زدند.

با این حال، در باره‌ی نظر وی در مورد لافارگ می‌توان چنین گفت، مرینگ کسی بود که به هنگام خودکشی لورا و پل لافارگ در سال ۱۹۱۱ در نشریه دی نویه تسایت نوشت، که خودکشی لافارگ برخلاف همه‌ی ارزش‌های گرامی آنها صورت گرفته و لافارگ را «سهل‌انگار» خواند. مرینگ این پرسش را مطرح کرد که شاید «خون سیاه» لافارگ مسئول هم رفتار و هم تصمیم خودکشی او بود. مرینگ رفتار فردگرایانه‌ی لافارگ را محکوم کرد اما نویسندگی او را ستود. (درفلر، ۱۹۹۸:۲۹۷). منسوب کردن رفتار و تصمیم خودکشی-هر چند بسیار غیرمترقبه، شوک‌آور و دردانگیز - به «خون سیاه» از طرف مرینگ کاملاً اشتباه بود. با وجود این، تصویری که اسدپور از رابطه‌ی لافارگ و مارکس از کتاب مرینگ می‌دهد بسیار ناعادلانه است. مرینگ از نامه‌ی مارکس به انگلس در مورد آن صحبت می‌کند که چگونه لافارگ اول خودش را به مارکس چسبانده بود اما به‌زودی دختر را از پدر جذاب‌تر یافت و به او دلبسته شد. سپس مارکس، او را خوش‌قیافه، باهوش، پرانرژی، خوش‌قلب اما تا حدی ساده‌لوح ترسیم کرد. این ترسیم مارکس از لافارگ بود. مرینگ ضمن تأکید بر رابطه‌ی حسنه‌ی آن دو و اهمیت لافارگ برای مارکس، خود این بخش را در مورد «رگ‌وریشه‌ی نگرویی» لافارگ

اضافه می‌کند. (مرینگ، ۲۰۱۵:۵۵۲) این قضاوت مرینگ بود و ربطی به گفته‌های مارکس نداشت. از سوی دیگر مرینگ هم تأکید می‌کند که لافارگ همیشه با افتخار به «خون سیاه» خود اشاره می‌کرد. پس از مرینگ، مارکس‌شناسان دیگری در مورد زندگی مارکس نوشته‌اند. یکی از آخرین آنها سون-اریک لیدمن است که از لافارگ به‌عنوان «داماد محبوب» مارکس یاد می‌کند و بر روابط دوستانه‌ی آن دو تأکید دارد (لیدمن، ۲۰۱۵)

«نگرو نگرو است»

طرح این پرسش که آیا مارکس و انگلس «راسیست» بودند یا نه سؤال جدیدی نیست که افرادی چون هوند به‌تازگی با زیرورو کردن نامه‌های مارکس و انگلس به آن رسیده باشند. در نیم‌قرن گذشته برخی از مارکسیست‌های سیاه که جنبش‌های مارکسیستی را رها کرده و فعالیت خود را منحصر به جنبش‌های ملی، پان‌آفریقایی یا رادیکال سیاه کردند نیز به این موضوع پرداخته‌اند. اعتراض اصلی آنها نیز اکثراً به زبان چارلز میلز [۱۱] این بوده که «کارگران بی‌رنگ مارکس و انگلس در واقع سفید بودند». بتدریج این ایده در میان روشنفکران و فعالان سیاه‌پوست رشد کرد که مارکسیسم در واقع یک «مکتب نژادپرستانه از موضع چپ» است. با رشد نفوذ سیاست هویت و گسترش ایده‌های آن در دانشگاه‌ها، این فکر توسط پژوهشگران غیرسیاه نیز در آغوش کشیده شد.

همان‌طور که گرگوری سلاک توضیح می‌دهد انتقاد آنها از مارکس، هر چقدر تند یا ملایم به این نتیجه ختم می‌شود که برای مارکس لغو برده‌داری «احتمالاً به سطح خاصی از تمدن بستگی داشت». در بهترین حالت، آنها این گفته‌ی مشهور مارکس را که تا وقتی کارگر سیاه‌پوست داغ زده می‌شود کارگر سفیدپوست نمی‌تواند آزاد شود را مطرح می‌کنند اما بلافاصله این نکته را می‌افزایند که او در نامه‌ی خود به انگلس بین بردگان بومی آمریکا که طی مدت‌های طولانی در جامعه ریشه دوانیده و بردگان جامائیکایی که همیشه در حال تغییر بوده، از جایی به جای دیگر منتقل شده و «بومی» نمی‌شدند، فرق قائل بود، اولی امکان آزادی خود را داشت اما برای دومی چنین امکانی

موجود نبود. به عبارت دیگر حمایت مارکس از آزادی بردگان مشروط بود. از طرف دیگر در نامه‌ی مارکس به انگلس از واژه‌ی «بربرها» استفاده شده بود که برخی استفاده از چنین کلمه‌ای از سوی مارکس را نشانه‌ی «راسیسم» او تلقی کردند.[۱۳]

آنچه که در متن مذکور، مارکس مطرح می‌کند نه دیدگاه خود او بلکه توضیح دیدگاه هنری کری (Henry Carey 1793-1879) است. آیا نظرات کری اهمیتی داشت؟ بله زیرا او به‌عنوان یکی از بزرگ‌ترین اقتصاددانان زمان مارکس و مشاور اقتصادی آبراهام لینکلن به این نتیجه رسیده بود که از نظر اقتصادی لغو برده‌داری در آمریکا مقرون‌به‌صرفه است. این نکته‌ای بود که مارکس و انگلس قبلاً اعلام کرده بودند: زمانی که سرمایه‌ی صنعتی در آمریکا به این نتیجه برسد که کارگر آزاد سودآورتر است، برده‌داری را لغو می‌کند. و کری این نتیجه را در کتاب خود اعلام کرد. از نظر کری آزادی بردگان آفریقا در جامائیکا یک شکست اقتصادی بود زیرا آنها وابستگی به آن کشور نداشتند، در حالی که در آمریکا بردگان در جامعه ادغام شده بودند و پس از آزادی نیز به کار خود به شکل کارگر آزاد ادامه می‌دادند و از این جهت لغو برده‌داری در آمریکا از نظر اقتصادی قابل‌دفاع بود. (سلاک، ۲۰۲۳)

اما انتقاد هوند و اسدپور از مارکس از انتقادات مطروحه در بالا فراتر می‌رود. اگر در انتقاد بالا جای شک و شبهه در نامه‌ی مارکس به انگلس و رجوع به یک کتاب قدیمی وجود داشت، هوند و اسدپور به یک پاورقی در کتاب سرمایه اشاره می‌کنند.

مارکس در جزوه‌ی «کار مزدی و سرمایه» در بخش سوم سعی می‌کند به این پرسش پاسخ دهد. سرمایه چیست؟ سپس پاسخ اقتصاددانان را می‌نویسد: «سرمایه مواد خام است... کار انباشته‌شده‌ای که همچون یک وسیله به تولید جدید خدمت می‌کند، سرمایه است. اقتصاددانان این‌طور می‌گویند» مارکس سپس اضافه می‌کند، اما «یک برده‌ی سیاه چیست؟ آدمی از نژاد سیاه. توصیف اول همان‌قدر ارزش دارد که دومی». هر دو گزاره درک رایج آن زمان بود که مارکس آن را نقد می‌کرد. گزاره‌ی دوم در مورد بردگان، گزاره‌ی رایج در میان روشنفکران بورژوایی دوران مارکس بود. مارکس پس از روایت رایج در مورد سرمایه و بردگان پاسخ خود چنین را می‌دهد: «نگرو نگرو است». «اما فقط تحت شرایط معینی است که برده می‌شود. یک ماشین نخ‌ریسی

ماشین نخ‌ریسی است. اما فقط تحت شرایط معینی است که سرمایه می‌شود. خارج از این شرایط همان‌قدر سرمایه نیست که طلا به‌خودی خود پول نیست، یا شکر قیمت شکر نیست.» سپس ادامه می‌دهد که سرمایه «یک رابطه‌ی تولید اجتماعی است» (مارکس، ۱۸۴۹)

آنچه که مارکس در این‌جا می‌گوید بسیار روشن و واضح است. سیاه‌پوستان برخلاف نظر رایج در آن زمان به‌طور طبیعی برده نیستند آنها به‌واسطه‌ی نقشی که مجبور به ایفای آن هستند، نقشی که در یک روابط اجتماعی تولیدی معین به آنها واگذار می‌شود، برده می‌شوند. آنها «ذاتاً» برده نیستند اما از این متن روشن اسدپور به نقل از هوند چنین برداشت می‌کند «نوشته‌ی مارکس، پرسش مربوط به **نژاد** را نه‌تنها حل نمی‌کند که آن را **تحکیم** می‌بخشد. هنگامی که مارکس نگرو را نگرو می‌داند همان‌طور که ماشین ریسندگی را صرفاً وسیله‌ای برای نخ‌ریسی؛ در این حالت موضوع نگرو را بودن را **امری طبیعی** تلقی می‌کند و ذاتی انسان سیاه» (اسدپور، ۱۴۰۲) مارکس به روشنفکران بورژوایی می‌گوید سیاه‌پوستان انسان‌هایی هستند مثل همه‌ی دیگران. آنها تحت شرایط ساختاری معینی به برده تبدیل می‌شوند. آنها باید از همان حقوقی برخوردار شوند که دیگران دارند. او می‌خواست ثابت کند که برده‌داری نه فقط غیرانسانی، بلکه حتی از نظر اقتصادی نیز مقرون‌به‌صرفه نیست. در مقابل نویسندگانی چون اسدپور معتقدند که چون مارکس واژه‌ی «نگرو» را که در آن زمان چیزی به جز سیاه‌پوست معنی نمی‌داد را به‌کار گرفت، «نژادپرستی» را «تحکیم» کرده است. آنها ابتدا از «سکوت» مارکس انتقاد دارند، هنگامی که نشان داده می‌شود که او در حد خود تلاش نمود تا نشان دهد که در کدام ساختارها، انسان‌های بی‌گناه به‌زور به برده‌داری واداشته می‌شوند و سپس آن را با رنگ پوست افراد توضیح می‌دهند، اعتراض دارند که مارکس از کلمات درستی استفاده نکرده است. لازم است به این دوستان تذکر داد که واژه‌ی «نگرو» در کتاب تاریخی «ژاکوبن‌های سیاه» نوشته‌ی جیمز که کمی کم‌تر از یک قرن پس از جزوه‌ی «کار مزدی و سرمایه» نوشته شده است، بیش از ۱۸۵ بار تکرار می‌شود.[۱۴] آیا باید خواندن آن کتاب ممنوع شود؟

در واقع هسته‌ی اصلی اختلاف این است که آیا بردگی نتیجه‌ی راسیسم بود و یا این که برعکس راسیسم پیامد منطقی بردگی بود. در آن زمان برای توجیه برده‌داری روشنفکری چون توماس کارلایل نوشت فرق شمال و جنوب آمریکا در این است که «پیتر شمالی کار خود را روزانه می‌فروشد اما پل در جنوب کار خود را برای تمام عمر می‌فروشد» به عبارت دیگر فرق زیادی بین زندگی بردگی و کارگری وجود نداشت. اما مارکس و انگلس (انگلس زمانی از طرفداران پروپاقرص کارلایل بود) در مقابل چنین درکی ایستادند.

یهودی‌ستیزی

معمولاً نقطه آغاز حمله به مارکس در رابطه با یهودی‌ستیزی جزوه‌ی «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» اوست که وی آن را در سال ۱۸۴۳ نوشت اما یک سال بعد در ۱۸۴۴ منتشر کرد. این کتاب به نقد آرای برونو باور می‌پردازد. دو علت عمده برای حمله به نظرات مارکس در مورد یهودی‌ستیزی از سوی چپ‌گرایان وجود دارد: اول، تشخیص نظر مارکس در مورد انتقاد وی به فوئرباخ در رابطه با رهایی سیاسی و رهایی انسان. دوم، استفاده‌ی مارکس از واژه‌های متداول و کلیشه‌ای در مورد یهودیان در زمان نوشتن جزوه، مانند آن که آنها پول‌پرست هستند و یا این که حتی در دین یهودی، منفعت حرف اول را می‌زند. در مورد عامل اول نیازی به ورود آن در این نوشته نیست زیرا اسدپور به آن نمی‌پردازد، روسدولسکی هم از این جهت انتقادی به مارکس ندارد. در مورد عامل دوم یک توضیح کوچک ضروری است.

باید به خاطر آورد که مارکس از تبار یهودی بود و پدر او تصمیم به تغییر دین گرفت و خانواده‌اش به مسیحیت گرویدند. طبعاً این تغییر مذهب پیامدهایی از لحاظ فرهنگی داشت و کلیشه‌های مرسوم مانند پول‌پرستی یهودیان ردّ خود را باقی گذاشته بود. اما باید نکته‌ی ظریفی را که زمانی هال دریپر مطرح کرد نیز در نظر داشت. هنگامی که مارکس «درباره‌ی مسئله‌ی یهود» را نوشت، انتقاد او به سرمایه‌داری در حوزه‌ی مبادله بود اما پس از چندی او نگاه خود را متوجه‌ی حوزه‌ی تولید کرد و از این جهت زاویه‌ی دید وی کلاً دگرگون شد. درست به همین جهت، نگاه او همانی شد که انگلس

در سال ۱۸۹۰ در «روزنامه‌ی کارگر» نوشت که «یهودی‌ستیزی نماد فرهنگی عقب‌ماندگی ارباب‌های پایین‌دست یونکرها» است - نکته‌ای که اسدپور نیز به‌درستی به آن اشاره می‌کند. اما نگلس همچنین به انتقاد مانیفست از «سوسیالیسم فئودالی» اشاره و تأکید می‌کند که جنبش کارگری هیچ رابطه‌ای با چنین انتقادی از سرمایه‌داری نباید داشته باشد. به عبارت دیگر، مارکس و انگلس از زمان مانیفست موضع کاملاً روشنی درباره‌ی گرایش‌های ضدسرمایه‌داری ارتجاعی در جنبش کارگری که یهودی‌ستیزی را نیز در بر می‌گرفت داشتند.

اسدپور با توجه به موضع روسدولسکی درباره‌ی مسئله‌ی یهود به بحث در مورد این کتاب نمی‌پردازد. اما روسدولسکی از جهات دیگری به یهودی‌ستیزی در نویه راینیشه تسایتونگ که مارکس در مدت دو سال انتشار آن مسئولیتش را بر عهده داشت می‌پردازد ازجمله زبان تند و خشن مارکس و انگلس در برخورد با بورژوازی یهودی آلمانی حول مسئله‌ی لهستانی‌ها، استفاده از کلیشه‌های نادرست در مورد یهودیان، و در نهایت برخورد نادرست برخی از فعالین جنبش کارگری در ماجرای جاسوسی دریفوس که البته ربطی به مارکس و انگلس نداشت. روسدولسکی در کتاب خود، که خوشبختانه به اهتمام اسدپور به‌زودی به فارسی منتشر خواهد شد - اعلام می‌کند که نویه راینیشه تسایتونگ از بیماری جوانی یهودی‌ستیزی رنج می‌برد و «این در مورد سردبیران نویه راینیشه تسایتونگ [مارکس و انگلس] نیز صادق بود: آنها فقط خاستگاه ضدسرمایه‌داری یهودی‌ستیزی مردم را دیدند و از مبانی ارتجاعی آن چشم پوشیدند» (روسدولسکی، ۱۹۸۶:۲۰۱) در مورد تکرار برخی از کلیشه‌های مرسوم بر علیه یهودیان توسط مارکس توضیح داده شد اما همچنان‌که گفته شد مارکس و انگلس قبل از نوشتن مانیفست، ریشه‌ی استثمار را در مبادله جستجو می‌کردند و از این نظر پرستش پول را یکی از ویژگی‌های مهم سرمایه‌داری تلقی می‌نمودند، در نتیجه مبارزه با فعالیت‌های اقتصادی یهودیان در عرصه‌ی مالی و مبادله می‌توانست اهمیت یابد اما پس از سال ۱۸۴۷، مارکس دیگر به این نتیجه رسیده بود که استثمار ریشه در مبادله دارد و مارکس و انگلس اشتباهات نظری خود در این زمینه را تصحیح کردند.

در مقابل این انتقاد روسدولسکی که اسدپور آن را تکرار می‌کند، یعنی عدم مبارزه با یهودی‌ستیزی در درون جنبش سوسیالیستی هم با واقعیت جور در نمی‌آید. زیرا در

میان طرفداران سوسیالیسم تخیلی یهودی‌ستیزی یک ویژگی چشمگیر بود اما با هژمونی مارکسیسم در جنبش کارگری، یهودی‌ستیزی به‌تدریج در آن جنبش رنگ باخت. یکی از دلایل اصلی کاهش یهودی‌ستیزی پذیرش نگاه مارکس به اقتصاد سرمایه‌داری و تحلیل دقیق کارکرد آن بود. با تغییر نگاه به تولید، بسیاری از گرایش‌های یهودی‌ستیزانه از جنبش کارگری رخت برچیدند (دریپر، ۲۰۰۵) مسئله این است که برای اسدپور این گام عملی اهمیت زیادی در مقابل استفاده از کلمات نامناسبی که مارکس در یک نامه خصوصی به انگلس نوشته است، ندارد. [۱۵]

اما در مورد رابطه‌ی مارکس و لاسال چه می‌توان گفت؟ مارکس رابطه‌ی متناقضی با لاسال داشت، ولی اختلاف‌های آنها سیاسی بودند و نه مذهبی. ویژگی‌های مشترک‌شان فراوان بود. هم مارکس و هم لاسال تبار یهودی داشتند، در برلین درس خواندند، متأثر از اندیشه‌های هگل بودند، علاقه‌ی فراوانی به یونان باستان داشتند و به ادبیات عشق می‌ورزیدند، برخلاف مارکس که شاعری را در جوانی به کناری انداخت، لاسال نویسندگی خود را ادامه داد. با این حال در عرصه‌ی ادبی، لاسال مایل بود نظر مارکس را درباره‌ی آثارش جویا شود و مارکس نیز نقد نظراتش را برایش می‌فرستاد. او هفت سال جوان‌تر از مارکس بود و در ۳۹ سالگی در یک دوئل برسر یک ماجرای عشقی کشته شد. هم مارکس و هم انگلس پس از مرگش جای خالی او را در صحنه‌ی سیاسی احساس کردند و متأثر شدند. اختلاف آنها سیاسی بود، لاسال در سال ۱۸۶۳ اولین حزب کارگری را در آلمان ایجاد کرد، طرفداران زیادی در آلمان داشت و سخنران خوبی بود اما او خود متأثر از نظرات سیاسی مارکس بود بدون آنکه به آن اعتراف کند. وی یک ناسیونالیست، طرفدار بیسمارک و هوادار پیشرفت پروس بود. مارکس در انقلاب ۱۸۴۸ به همکاری با بورژوازی آلمان اعتقاد داشت اما لاسال متحد طبیعی کارگران را طبقه‌ی صاحب‌زمین آلمان می‌دانست و همکاری با دولت بیسمارک را یک شرط لازم برای پیشروی جنبش کارگری می‌دانست. (لیدمن، ۲۰۱۵:۶۶۰). بنابراین اختلافات آنها سیاسی بود. کسی از استفاده‌ی مارکس از کلمات نامناسب در نامه به انگلس حمایت نمی‌کند ولی آن را نشانه‌ی «یهودی‌ستیزی» مارکس قلمداد کردن کاملاً اشتباه است. فرانتس مرینگ از طرفداران لاسال بود، با این حال لورا دختر مارکس نامه‌های مارکس

را در اختیار او گذاشت و مرینگ سعی کرد نشان دهد که مارکس در برخورد با لاسال دچار اشتباه شده است و احتمالاً در مواردی حق با مرینگ بود. اما مرینگ نیز از مکاتبات لاسال و بیسمارک اطلاع نداشت زیرا آنها یک در سال ۱۹۲۸، چند سال پس از مرگ مرینگ منتشر شدند.

ارجاع اسدپور به واژه‌ی نامناسب مارکس یعنی «نگروی یهودی» سال‌هاست که از سوی مخالفان مارکسیسم به عنوان «یهودی‌ستیزی» عنوان می‌شود. برخی از پژوهشگران در مورد نقش مارکس در «گسترش یهودی‌ستیزی در جنبش کارگری» کتاب نوشته‌اند (مثلا نک به نوشته‌ی هنریک باخنر، «بازگشت» منتشره در سال ۱۹۹۹). همه‌ی آنها فقط به استفاده‌ی نامناسب از این یا آن کلمه و یا تفسیرهای خیالی خود بهره جسته‌اند. مارکس حتی قبل از نوشتن مانیفست به عنوان یک شخصیت طرفدار یهودیان در کلن شناخته می‌شد. علت آن هم کاملاً روشن بود. در سال ۱۸۴۲ دولت پروس پیشنهادی در مورد تحریم سیاسی شهروندان یهودی مطرح کرد. در مقابل این حرکت دولت، لیبرال‌های یهودی و پروتستان در کلن حول روزنامه راینیشه تسایتونگ گرد آمدند. مارکس که در آن زمان فقط ۲۴ سال داشت سردبیر نشریه شد و این روزنامه برای حقوق برابر همه‌ی شهروندان مبارزه کرد به طوری که پس از مقالات روزنامه‌ی مارکس، خاخام کلن برای نوشتن طوماری برای با برابری سیاسی و حقوقی مجامع یهودی از او کمک خواست و مارکس قول همکاری داد. این به معنی آن نبود که مارکس علاقه‌ای به دین یهود داشت بلکه خواهان برابری یهودیان با دیگران بود. او در همان ماه به آرنولد روژ نوشت: «اگرچه من شدیداً از دین اسرائیل بدم می‌آید، اما مبارزه برای رهایی سیاسی یهودیان مؤمن نیز ضروری است» (اشمیت، ۲۰۰۰)

انگلس نامه‌ی خود در سال ۱۸۹۰ -که اسدپور فقط بخشی از ابتدای آن را نقل کرد- را چنین پایان می‌برد. او تأکید می‌کند که جنبش سوسیالیستی مدرن «عملاً مدیون یهودیان است» و در نهایت چنین نتیجه می‌گیرد «از هاینه و بورن که بگذریم مارکس یک یهودی تمام‌عیار بود؛ لاسال یهودی بود. بسیاری از بهترین یاران ما یهودی هستند. دوست من ویکتور آدلر، که اکنون در زندان وین برای فداکاری خود به پرولتاریا کفاره می‌دهد، ادوارد برنشتاین سردبیر نشریه‌ی سوسیال‌دموکرات لندن، پل سینگر، یکی از بهترین مردان ما در رایشتاگ – افرادی که من با افتخار آنها را دوست خود

خطاب می‌کنم، همه‌ی آنها یهودی هستند. همچنین من خودم نیز توسط [مجله‌ی راستگرای] گارتن‌لاوب لقب یهودی گرفتم و در واقع، اگر به من اجازه‌ی انتخاب داده می‌شد با کمال میل مانند "Herr von" یک یهودی خواهم بود.» (مارکس-انگلس، ۵۰-۵۱ به نقل از wsws.org, 2002)

خلاصه

در طی این نوشته سعی شد نشان داده شود که چگونه دو انقلاب فرانسه و هائیتی توانستند بر یکدیگر تأثیر بگذارند. اندیشه‌های روشنگران اروپایی، انقلاب فرانسه و اعلامیه‌ی حقوق بشر نور امیدی را در دل بردگان سن-دومینیک برای یک زندگی بهتر ایجاد کرد، از سوی دیگر خواسته‌های بردگان و رادیکالیسم انقلاب هائیتی موجب رادیکالیزه شدن انقلاب و افکار انقلابیون فرانسه گشت. سیر حوادث در هائیتی نشان داد که برخلاف گفتار ارباب-بنده هگل، بردگان نه به دنبال شناسایی اربابان بلکه خواهان جایگزینی محض آنها بودند. آگاهی بردگان به شکلی که هگل در گفتار خود ترسیم نموده بود پیش نرفت. این واقعه اگر به دقت مطالعه می‌شد می‌توانست موجب ارتقاء تئوری هگل در این عرصه شود.

مارکس در هجدهم برومر گفت «انسان‌ها خود سازندگان تاریخ خویش‌اند، اما نه به دلخواه خود، به‌گونه‌ای که خود انتخاب کرده باشند، بلکه به‌گونه‌ای که از گذشته به ارث برده‌اند و به‌طور مستقیم با آن رویارو می‌شوند. آداب و سنن تمام نسل‌های مرده چون کوهی بر مغز زندگان فشار می‌آورد.» او به‌عنوان فردی از تبار یهودی - به‌قول انگلس یهودی تمام‌عیار- که در یک خانواده تازه مسیحی‌شده بزرگ شده بود، در جامعه‌ای زندگی می‌کرد که برخی از کلمات بار امروزی خود را نداشتند. بنابراین ممکن است در نامه‌های خصوصی خود در مواردی از کلماتی استفاده کرده باشد که امروز استفاده از آنها دیگر جایز نباشد، با رقیبان یا حتی نزدیکان خود به‌گونه‌ای رفتار کرده باشد که قابل‌دفاع نباشد. اما باید به خاطر داشت که او یک جهان‌وطن و انترناسیونالیست بود. جنبش سوسیالیستی قبل از مارکس به‌شدت یهودی‌ستیز بود اما با هژمونی مارکسیسم در جنبش کارگری این گرایش به‌شدت ضعیف شد زیرا مارکس

ریشه‌های واقعی استثمار و ستم را در تولید سرمایه‌داری و ساختار طبقاتی جامعه نشان داد. او پرسش‌های بسیاری را بی‌پاسخ گذاشت، گاه نظرات اشتباهی مطرح کرد، گاه خطاهای خود را تصحیح نمود. قضاوت مارکس باید بر اساس مجموعه‌ی نوشته‌ها، نظرات و اعمال او سنجیده شود و نه براساس یک لغزش زبانی که امروز معنای خاصی دارد و یا اصول گاه ملال‌آوری که «نزاکت سیاسی – political correctness» جاری متأسفانه در جریان چپ برپا کرده و همه‌چیز را باید از زاویه تنگ آن نگاه کرد و سنجید. در کمال تاسف برخی از چپ‌گرایان بدون آن که به ریشه‌ی مشکلات چنگ بزنند، بدون در نظر گرفتن متن، به قضاوت‌های نادرست دست می‌زنند.

مارکس و انگلس دیدگاه روشنی در مورد برده‌داری داشته و خواهان لغو بدون قیدوشرط آن بودند. مارکس تلاش داشت نشان دهد که سیاه‌پوستان انسان‌هایی هستند مانند دیگران و برخلاف دیدگاه رایج روشنفکران بورژوایی فقط تحت شرایط ساختاری معینی به برده تبدیل می‌شوند. او می‌خواست ثابت کند که برده‌داری نه فقط غیرانسانی، بلکه حتی از نظر اقتصادی نیز مقرون به صرفه نیست.

ایزاک دویچر که خود مارکسیستی با تباری یهودی بود از کسانی چون مارکس، لوکزامبورگ، تروتسکی و... به عنوان «یهودیان غیریهود» یاد می‌کند. از نظر او این افراد در «مرزهای تمدن‌ها، مذاهب و فرهنگ‌های ملی متفاوت زندگی کردند و در مرز دوران‌های مختلف به‌دنیا آمده و پرورش یافتند.» ازاین‌رو آنان این قدرت را یافتند که «فراتر از جوامع، ملت‌ها، عصر و نسل‌های خود فکر کنند، و به لحاظ ذهنی وارد افق‌های گسترده جدیدی شوند.»

توضیحات

[۱]-رومن روسدولسکی در ۱۸۹۸ در شهر لووف به دنیا آمد. پدر او یک ملی‌گرای اوکراینی بود و از این جهت روسدولسکی در خانه‌ی پدری با اهمیت ستم ملی و پتانسیل بسیج مردمی ناسیونالیسم آشنا شد. او در دوران جنگ اول جهانی سردبیری روزنامه‌ی جوانان سوسیال‌دموکرات انقلابی بین‌المللی را به عهده گرفت. حزب چپ سوسیال دموکرات مزبور، حمایت خود از کارل لیبکنشت، فردریش آدلر و سپس انقلاب اکتبر روسیه را اعلام کرد. در سال ۱۹۱۸ با فروپاشی امپراتوری اتریش-مجارستان مسئله‌ی ملی در اوکراین غربی حاد شد.

در جنگ بین لهستان و اوکراین غربی، روسدولسکی برای دفاع از اوکراین غربی اسلحه به دست گرفت. پس از شکست به پراگ فرار کرد و در آنجا در رشته‌ی حقوق تحصیل کرد. در جریان استقلال گالیسیای شرقی و جدایی از لهستان طرفدار جدایی از لهستان بود. (گالیسیا منطقه‌ی تاریخی کوچکی بین لهستان و اوکراین بود که امروز دیگر وجود ندارد) جناح روسدولسکی در حزب برای محتوی اجتماعی احساسات ملی دهقانان اهمیت زیادی قائل بود و از این رو مخالف پیوستن به حزب کمونیست لهستان بود. در سال ۱۹۲۴ به دلیل اختلاف با رهبری از حزب اخراج شد و به وین رفت و در آنجا به‌عنوان خبرنگار برای دیوید ریازانوف -که آثار مارکس و انگلس را در مسکو منتشر نمود- کار کرد. با روی کار آمدن استالین و پاکسازی در حزب کمونیست اوکراین غربی، وی از مخالفان استالین حمایت کرد. در زمان جنگ دوم جهانی به اردوگاه‌های کار اجباری آلمان برده شد. پس از جنگ نیز به آمریکا مهاجرت کرد. روسدولسکی پس از جنگ دوم جهانی فعالیت‌های سیاسی را کنار گذاشت و به تحقیق روی آورد. کانون توجه او مسائل دهقانی و ملی بود و از این رو تز دکترای خود را در مورد مسئله‌ی ملی و برخورد مارکس و انگلس با آن در انقلاب‌های ۱۸۴۸ نوشت. این همان اثری است که اکنون به فارسی ترجمه شده است. روسدولسکی در دو دهه‌ی آخر زندگی خود توجه‌اش را به تاریخ اقتصاد جلب کر و کتاب معروف خویش در مورد تحلیل گروندریسه و رابطه آن با کتاب سرمایه یعنی «سرمایه مارکس چگونه شکل گرفت» را به رشته‌ی تحریر درآورد. این کتاب دو جلدی در سال ۱۳۸۹ توسط سیمین موحد به فارسی ترجمه شد.

[۲] - هائیتی تا قبل از سال ۱۸۰۴ سن-دومینیک نام داشت (البته در فارسی نام‌های مشابه دیگری نیز دارد). در این نوشته در مواردی از نام سن-دومینیک به جای هائیتی استفاده می‌شود. در هر حال در همه‌ی این موارد منظور هائیتی قبل از سال ۱۸۰۴ می‌باشد.

[۳] - دیالکتیک خدایگان-بنده قطعه‌ی معروفی در کتاب «پدیدارشناسی روح» هگل است که از نظر بسیاری یک عنصر کلیدی در نظام فکری او محسوب می‌شود. در شرح هگل دو سوژه‌ی خدایگان و بنده ظاهراً درگیر رابطه‌ی متقابل بازشناسی‌اند. بنده باید خدایگان را به‌رسمیت شناسد تا خدایگان به‌معنای دقیق کلمه سوژه باشد، اما در مقابل بنده می‌داند که بنده است زیرا خدایگان او را این‌گونه بازمی‌شناسد. از آن‌جا که خدایگان برای بازشناسی هویتش به بنده وابسته است هرگز به‌راستی آزاد نیست اما بنده به اندازه‌ی خدایگان وابسته به دیگران برای اثبات خود نیست زیرا منبع دیگر اثبات او کارش است. این نمونه‌ای از یکی از تفاسیر گوناگون دیالکتیک خدایگان-بنده است.

[۴] دیالکتیک ارباب-بنده گاه خدایگان-بنده، ارباب-برده... خوانده می‌شود. ترجمه‌های فراوانی از کلمات مورد استفاده‌ی هگل (knecht -نوکر، خدمتکار، سرف، برده، غلام، بنده و Herr – ارباب، خدایگان) در زبان‌های مختلف صورت وجود دارند. در این نوشته خدایگان-بنده ارباب-برده، ارباب-بنده به یک معنی به کار گرفته شده است.

[۵] – الکساندر کوژو در درس‌های خود درباره‌ی هگل تلاش داشت فلسفه‌ی کار مارکس را با فلسفه‌ی وجود و مرگ هایدگر درآمیزد.

[۶] – آنجلا دیویس ابتدا در سال ۱۹۶۹ به خاطر عضویت در حزب کمونیست برکنار شد اما پس از حکم دادگاه به‌کار بازگشت. اندکی بعد شورای عالی دانشگاه به بهانه‌ی «زبان تحریک‌آمیز» دیویس، او را مجدداً اخراج کرد. درس دیویس ناتمام ماند اما سال‌ها بعد درس‌های او منتشر شد.

[۷] – کتاب تاریخ دو هند، بار اول در سال ۱۷۷۰ در آمستردام و بدون ذکر نام نویسنده منتشر شد اما این کتاب به آبه راینال نسبت داده شد. بنا به گفته‌ی ملیکور گریم بخش اعظم کتاب نوشته‌ی دنیس دیدرو است. کتاب محبوبیت زیادی پیدا کرد و نسخه‌های متعددی از آن منتشر شد. چاپ سوم آن در ژنو در سال ۱۷۸۰ انتشار یافت که در فرانسه شامل سانسور گشت.

[۸] – مجله‌ی مینروا یک مجله‌ی تاریخی و سیاسی بود که اهمیت تاریخی و سیاسی مهمی در تاریخ فکری آلمان داشت. مینروا بین سال‌های ۱۷۹۲ تا ۱۸۵۸منتشر شد.

[۹] - اسدپور به نقل از باک-مورس دو دلیل برای سکوت هگل می‌آورد. دلایل اقتصادی و فراماسونری. هگل به‌خاطر وضعیت نامناسب اقتصادی نمی‌توانست «در اولین اثر مهم خود ارجاعات مشخصی به هائیتی بدهد که نه مقامات آلمانی به آن نظر خوشی داشتند و نه ناپلئون که مرگ توسن لوورتور را سبب شده بود و حالا هم هائیتی را اشغال می‌کرد. او شرحیات تاریخی را حذف می‌کرد که به زندان نرود.» (اسدپور، ۱۴۰۲). اما ماجرای فراماسونری به قدری بی‌اساس است که دلیلی برای پرداختن به آن وجود ندارد. همه‌ی روشنفکران و سیاستمداران زمان را می‌توان در لیست فراماسونرها قرار داد. هرگاه توضیحی منطقی وجود ندارد فراماسونری پیش کشیده می‌شود.

[۱۰] – ژول گد -گاهی گسد نوشته می‌شود- فعال کارگری و سیاستمدار فرانسوی که همراه با پل لافارگ از پایه‌گذاران حزب کارگران فرانسوی -نیای حزب سوسیالیست فعلی فرانسه-بود؛ مارکس با گد توافق زیادی نداشت، هر چند که او، لورا دختر مارکس و لافارگ از جمله کسانی بودند که تلاش زیادی برای ترویج مارکسیسم در فرانسه کردند.

[۱۱] - این نکته‌ای است که خود اسدپور در یکی از پانویس‌ها به آن اشاره می‌کند با وجود این، وی همچنان از برخورد «تحقیرآمیز» مارکس با لافارگ حرف می‌زند. مور واژه‌ای قدیمی بود که برای ساکنان ایالت رومی موریتانی در شمال الجزایر و مراکش امروزی به کار می‌رفت. بعدتر از این کلمه برای مسلمانان استفاده شد.

[۱۲] – چارلز وید میلز پروفسور جامائیکایی در حوزه‌ی فلسفه بود که در ابتدا مارکسیست بود اما پس از چرخش زبانی به رادیکالیسم سیاه و لیبرالیسم نژادی تغییر جهت داد. او را در زمره‌ی کسانی قرار می‌دهند که تأثیر زیادی بر نظریه‌ی انتقادی نژاد داشت.

[۱۳] – مارکس در این قطعه که مربوط به کتاب هنری چارلز کری اقتصاددان آمریکایی است چنین می‌نویسد «تنها چیزی که قطعاً مورد توجه کتاب است مقایسه بین برده‌داری سیاه‌پوستان در جامائیکا و جاهای دیگر که قبلا توسط انگلیسی‌ها صورت می‌گرفت، با برده‌داری سیاه‌پوستان در ایالات‌متحده است. او نشان می‌دهد که چگونه موجودی اصلی سیاه‌پوستان در جامائیکا همیشه از بربرهای تازه وارداتی تشکیل می‌شد، زیرا رفتار انگلیسی‌ها با آنها نه تنها به این معنی بود که جمعیت سیاه‌پوستان حفظ نمی‌شد، بلکه دوسوم واردات آنها همیشه به هدر می‌رفت. در حالی که نسل کنونی سیاه‌پوستان در آمریکا محصولی بومی، کم‌وبیش یانکی، انگلیسی‌زبان، و.. هستند و از این رو می‌توانند رهایی یابند».

[۱۴] – سی ال آر جیمز در نوشته‌های دیگری از جمله «انقلاب و نگرو» نود سال پس از نوشته‌ی مورد بحث بالا، از واژه «نگرو» استفاده می‌کند.

[۱۵] - جالب این‌جاست که روسدولسکی در ضمیمه‌ی کتاب خود در مورد یک شیوه‌ی برخورد با نوشته‌های مارکس و انگلس هشدار می‌دهد، و اسدپور درست همان‌شیوه‌ای را به‌کار می‌گیرد که روسدولسکی در مورد آن هشدار داده است. او چنین می‌گوید : «به‌ویژه اخیراً تلاش‌های زیادی برای آن که مارکس و انگلس را "یهودستیز" نشان دهند، صورت گرفته است. روش بسیار ساده است: تعدادی از نقل‌قول‌ها از آثار و مکاتبات خصوصی آنها استخراج می‌شود، و سپس این استنادها را در کنار یهودی‌ستیزی آن‌گونه که می‌فهمد (یا بهتر است بگوییم: همان‌طور که «عقل متعارف سالم» محیط پیرامون خود را می‌فهمد) قرار می‌دهند. نتیجه‌ی این رویه‌ی غیرانتقادی (و کاملاً غیرتاریخی) این است که در نهایت حتی بنیانگذاران مارکسیسم هم به‌نوعی سربازان معنوی ژولیوس استرایچر به نظر می‌رسند. با استفاده از این روش می‌توان به‌راحتی سه‌چهارم متفکران و سیاستمداران گذشته را در اردوگاه یهودی‌ستیزان قرار داد.»

(روسدولسکی، ۱۹۸۶:۱۹۷). این دقیقاً همان کاری است که اسدپور در مقدمه‌ی کتاب روسدولسکی انجام داده است.

منابع

- فروغ اسدپور، ۱۴۰۲، هگل-مارکس-(-انگلس) و مردمان غیرتاریخی؛ درگیری در موضوعات نژادی-ملی، اخبار روز
- فروغ اسدپور، ۱۳۹۹، تجزیه مداوم و خشونت‌آمیز مملکت بلوچستان به دست حکومت مرکزی ایران، اخبار روز
- فروغ اسدپور، ۱۴۰۱، حاکمیت مردمان، اخبار روز
- رضا جاسکی، ۱۳۹۸، کارنامه ملی، اخبار روز
- کارل مارکس، ۱۹۴۷، کار مزدی و سرمایه
- علیرضا اردبیلی، ۱۹۹۰، روایت‌گونه‌ای از جنبش مردم آذربایجان در شمال ارس، تربیون
- علیرضا اردبیلی، ۱۴۰۱، اهمیت آثار قلمی خانم فروغ اسدپور برای آذربایجان، تریبون
- علیرضا اردبیلی، ۲۰۰۱، تاثیرات ماندگار ژانویه سیاه باکو بر نیروهای چپ ایرانی، تربیون ۶
- رضا براهنی، ۱۳۸۵، صورت مسئله آذربایجان؟ حل مسئله آذربایجان؟
- احمد کسروی، ۱۳۴۴، تاریخ مشروطه ایران، امیرکبیر
- رضا جاسکی، ۱۴۰۲، ناسیونالیسم محبوب و دیگری‌های منفور، نقد اقتصاد سیاسی
- Vivek Chibber, 2022, Class Matrix, Verso
- Susan Buck-Morss, 2009, Hegel, Haiti and universal history, university of Pittsburgh press
- Chris Arthur, 1983, Hegel’s Master-slave and a myth of Marxology, NLR 1-142

- Matthieu Renault, 2021,Counter-violence, a ‘Hegelian’ myth, Radical philosophy summer 2021
- Celucien L. Joseph, 2017, On intellectual Reparations
- Anders Stephanson, 2010, The philosopher’s island, NLR 61
- Angela Davis, 1971, Lectures of liberation, Committee to free Angela Davis
- Sudhir Hazareesingh, 2020, Black Spartacus, Straus and Giroux
- Nick Nesbitt, 2022,The price of Slavery, University of Virginia press
- Erik Van Ree, 2019, Marx and Engels’s theory of history, Journal of political ideologies
- Wulf D. Hund, 2021, Marx and Haiti, Journal of world philosophies
- Gregory Slack, 2023, Did Marx defend black slevery? Historical materialism 31
- Marx-Engels, 1931, MECW, Volume 43, Berlin
- Franz Mehring, 2015, Karl Marx: The story of his lite, Marxists.org
- Sven-Eric Liedman, 2015, Karl Marx, Bonnierförlagen
- Leslie Derfler, 1998, Paul Lafargue and the flowering of French socialism, Harvard University press
- Susan Watkins, 2000, The nine lives of Karl Marx, NLR 1
- Roman Rosdolsky, 1986, Engels and the ”Nonehistoric” Peoples
- C.L.R. James, 1989, The black jacobins, Vintage
- Hal Draper och E Haberkern, 2005, Krig och revolution, marxists.org
- Werner Schmidt, 2000, Om Henrik Bachners Återkomsten, Arkiv nr 80
- David North, 2002, On Marx and Lassale, Engels and Carlyle, wsws.org

- Erica Benner, 2018, Really Existing nationalisms, verso
- Richard Antaramian, Rafael Khachaturian, 2023, Azerbaijan's ethnic cleansing of Nagorno-Karabakh is fueled by regional power struggles, Jacobin
- Ronald Suny, 2023, The Armenia-Azerbaijan conflict is a product of the Soviet union's collapse, Jacobin
- Jan Bohlin, 1980, Roman Rosdolsky liv och verk, Fjärde internationalen, nr 3/1980

نقد اقتصاد سیاسی

پان، چپ و احوالاتش

نقدی بر مقدمه‌ی ترجمه‌ی فارسی کتاب «فریدریش انگلس و مسئله‌ی مردمان غیرتاریخی» (۲)

رضا جاسکی

فرنان لژه، رژه‌ی بزرگ، کار موزاییک (۱۹۵۸)

علیرضا نابدل (۱۳۵۰-۱۳۲۳) که با نام مستعار «اوختای» می‌نوشت، در سال ۱۳۴۵ نوشته‌ی بسیار کوتاهی به نام «"آقای پان" و احوالاتش» در نشریه‌ی محلی آدینه تبریز منتشر کرد.[۱] دو سال پیش‌تر، بهرنگی مقاله‌ی «آقای چوخ‌بختیار» را با نام مستعار بابک بهرامی در روزنامه‌ی مهد آزادی تبریز چاپ کرده بود. عنوان مقاله‌ی نابدل احتمالاً الهام‌گرفته از عنوان مقاله صمد بود اما موضوع آن متفاوت از مقاله‌ی وی. نابدل توجه خاصی به مسائل ملی در ایران داشت و جزوه‌ی او با نام «آذربایجان و مسئله‌ی ملی» که در سال ۱۳۴۹ منتشر شد، راهنمای اصلی سیاست‌های ملی چریک‌های فدایی خلق گشت (کریمی، ۲۰۱۱). نگارنده قصد ورود به کم‌وکاستی‌های نظرات نابدل حول مسئله‌ی ملی را در اینجا ندارد، بلکه تأکید این نوشته که بخشی از عنوان آن برگرفته از نوشته‌ی کوتاه نابدل است، بر خطر ناسیونالیسمی است که پیش‌تر نابدل در میان روشنفکران اقلیت‌های ملی دیده بود. باید به خاطر آورد که در دهه‌ی ۱۳۴۰ «حزب پان ایرانیست» با صلاح‌دید حاکمیت وقت، تبلیغ وسیعی برای نژادپرستی آریایی به‌راه انداخت و ازجمله ترک‌ستیزی و عرب‌ستیزی را در دستورکار خود قرار داد. مقاله‌ی نابدل قبل از هر چیز مقابله با سیاست‌های نژادپرستانه‌ی سلطنت پهلوی بود. «آدینه مهد آزادی» پس از انتشار مقالاتی چون نوشته‌ی نابدل و اعتراض پان‌ایرانیست‌ها توقیف شد. (حسن‌پور، ۲۰۱۱) نابدل تلاش کرد در نوشته‌های متعددش با توجه به محدودیت‌های زمان و گرایش‌های ایدئولوژیک خود به مسئله‌ی ملی پاسخ گوید. او با تکیه بر شمّ قوی سیاسی خود - با عشق فراوانی که به زبان مادری خویش داشت که اشعارش گواهی بر همین است -ضمن حمله به پان‌ایرانیست‌ها و مبارزه با ستم ملی در ایران، تأکید کرد که غافل از ناسیونالیسم روشنفکران اقلیت‌های ملی نباشیم. او ازجمله گفت «پان‌عربیست‌ها، پان ایرانیست‌ها و پان تورکیست‌ها و پان‌های دیگر از این قبیل هرگز قادر نیستند گرهی از کار ملل آسیایی بگشایند».

در ادامه‌ی بخش نخست مقاله، در این بخش از نوشته ابتدا مسئله‌ی ملی از دیدگاه مارکس و انگلس بررسی و سپس تأمل کوتاهی به برخورد برخی از دوستان با مسئله‌ی ملی می‌شود.

II
«مردمان غیرتاریخی»

کتاب «انگلس و مردمان "غیرتاریخی": مسأله‌ی ملی در انقلاب ۱۸۴۸» نوشته‌ی رومن روسدولسکی تلاشی است برای بررسی نظرات انگلس (و مارکس) در انقلاب‌های ۱۸۴۸ اروپا. به گفته‌ی اسدپور این کتاب را وی و محمد عبادی‌فر ترجمه کرده‌اند و به‌زودی منتشر خواهد شد. از آنجا که اسدپور در نوشته‌های اخیر خود به مسئله‌ی ملی در ایران بیشتر پرداخته است، در نگارنده این امید وجود داشت که شاید وی در مقدمه‌ی کتاب (اسدپور، ۱۴۰۲) بیشتر به مبانی تئوریک نظرات خود در مورد مسئله‌ی ملی بپردازد؛ امیدی که به ناامیدی مبدل شد. بنابر آنچه که تاکنون گفته شد، بخش بزرگی از مقدمه مربوط به اثبات نادرستی نظرات مارکس در مورد سوژه‌ی انقلاب، پرولتاریامحوری، اروپامحوری، تمایلات «نژادپرستانه»ی او و انگلس است و به مسئله‌ی ملی کم‌تر پرداخته می‌شود. با این حال می‌توان با توجه به نوشته‌های قبلی اسدپور در مورد برخی از نظراتش در این زمینه تأمل کرد. قبل از شروع بحث باید به چند نکته اشاره کرد.

اول، پیش از هر چیز باید تصریح شود تئوری که انگلس در جریان انقلاب اتریش درباره‌ی ملل دارای «تاریخ» در مقابل «مردمان بی‌تاریخ» مطرح کرد و در آن مردمان اسلاو به‌جز لهستانی‌ها را در جبهه‌ی ضدانقلاب و آلمانی‌ها، لهستانی‌ها و مجارها را در جبهه‌ی انقلاب قرار داد، کاملاً خطا و نادرست، و با نظرات قبلی خود وی در تناقض بود. دوم، در سال ۱۸۴۸ هنگامی که نشریه‌ی «نویه راینیشه تسایتونگ» شروع به کار کرد، انگلس و چند نفر دیگر از همکاران روزنامه بودند. مارکس به‌عنوان سردبیر گاه فرم و شکل مقالات را عوض می‌کرد اما محتوای آنها را تغییر نمی‌داد (لیدمن، ۲۰۱۵:۲۹۴). بااین‌حال نمی‌توان گفت که مارکس تا چه حد با نظرات انگلس در این مورد توافق داشته است. سوم، اگرچه اسدپور و همکارش این کتاب را ترجمه و خود مقدمه‌ای برای ترجمه‌ی فارسی آن نوشته اما نظرات روسدولسکی و اسدپور درباره‌ی مارکس و انگلس و برخورد آنها با انقلاب‌های ۱۸۴۸ یکی نیستند. اولی ضمن انتقاد از انگلس و برخلاف عنوان کتاب بیشتر در پی توجیه نظرات انگلس است در حالی که

دومی در پی محکوم کردن مارکس و انگلس با جمع کردن و ارائه‌ی مدارک متفاوت است. روسدولسکی انتقاد خود را عمدتاً متوجه انگلس می‌کند و کم‌تر از مارکس نام می‌برد، در حالی که اسدپور انتقادات اصلی خود را متوجه مارکس کرده است. اگرچه اسدپور می‌داند که مقالات مورد مجادله توسط انگلس نوشته شده است، هرچند که مارکس سردبیر نشریه‌ی یادشده بود، و هرچند که مارکس نیز در آن مرحله‌ی زمانی نظر مساعدی نسبت به اسلاوهای جنوبی و چک‌ها نداشت، با این حال مقالات یادشده را وی ننوشته بود و اگر او در مورد جنبش‌های ملیت‌های یادشده می‌نوشت، احتمالاً از واژه‌های دیگری برای نشان دادن خشم خود در آن برهه‌ی زمانی استفاده می‌کرد.

تز اصلی کتاب بر این قرار دارد که مارکس و انگلس در آن دوره‌ی زمانی بسیار امیدوار بودند که انقلاب بورژوایی به پیروزی رسیده و به‌سرعت به یک انقلاب پرولتری گذار خواهد کرد. آنان به خاطر این امید کاذب، در انتخاب متحدان خود دقت زیادی نکردند و ازاین‌رو بورژوازی آلمان و اشراف لهستانی و مجاری را در جبهه‌ی انقلاب قرار دادند. دلیل چنین انتخابی آن بود که در نظر آنها نیروهای جبهه‌ی انقلاب، دشمن قاطع اقتدارگرایان بوروکراتیک بودند و در صورت پیروزی این نیروها، راه برای انقلاب پرولتری باز می‌شد. همچنین، مارکس و انگلس توجه چندانی به سرکوب اقلیت‌های ملی کوچک و دهقانان نکردند، زیرا معتقد بودند که این دو متعلق به دوران پیشامدرن بوده و به‌زودی محو می‌شوند. بنا به دو دلیل یاد شده، مارکس و انگلس چشم خود را بر سرکوب دهقانان و سرکوب اقلیت‌های ملی توسط «دمکرات‌های انقلابی» بستند.

حال، پرسشی که در مقابل مارکس و انگلس در آن زمان قرار گرفت این بود: آیا می‌توان از هر جنبش ملی، تحت هر شرایطی دفاع کرد؟ آنها به این اصل که «هر ملتی که بر ملت دیگری ستم کند زنجیری برای خود می‌سازد» (مارکس) اعتقاد راسخی داشتند، اما آیا این به آن معنی است که هر مبارزه‌ی ملی همیشه و بدون درنظر گرفتن پارامترهای دیگر «مترقی» است؟ در واقع این هسته‌ی مرکزی اختلاف بین روسدولسکی با مارکس و انگلس است. مارکس و انگلس در عمل با مشکل پیچیده‌ای مواجه شدند که قبلاً در مورد آن فکر نکرده بودند. در آن مقطع زمانی انگلس در مورد مسائل نظامی و درگیری‌های بیرون از آلمان در روزنامه می‌نوشت، در حالی که مارکس تمرکز خود را بر حوادث سیاسی آلمان گذاشته بود. مارکس و انگلس معتقد به یک

انقلاب دهقانی و دموکراتیک برای حل اختلافات ملی در امپراتوری هابسبورگ بودند. انقلاب دهقانی در آن زمان شکل ملی به خود گرفته بود و این شامل کشورهای کوچک اسلاو هم می‌شد. برخلاف گفته‌ی اسدپور، مشکل انگلس کوچکی و بزرگی ملیت‌های یادشده نبود. به عبارت دیگر دفاع از لهستان به عنوان یک ملیت بزرگ اسلاو در مقابل کروات، چک و اوکراین، کوچکی و بزرگی آنها نبود بلکه جهت‌گیری‌های سیاسی آنها بود. جنبش‌های یادشده دارای رهبران ارتجاعی بودند که برعلیه جنبش‌های مترقی دیگر می‌جنگیدند. کروات‌ها با نظام ارتجاعی هابسبورگ متحد شده و برعلیه مجارها مبارزه می‌کردند. لایوش کُشوت اصلاحات مهمی را در مجارستان انجام داد و انگلس نمی‌توانست موضع یکسانی در مقابل دو جنبش دهقانی و ملی کروات و مجار، که اولی تحت رهبری نیروهای ارتجاعی در اتحاد با کشورهای بزرگ ارتجاعی با دومی می‌جنگید، بگیرد.

اما اشکال کار انگلس در کجا بود؟ آیا او و مارکس هیچ تئوری نداشتند؟ از نظر هال دریپر آنها در مورد مسئله‌ی ملی تئوری نداشتند اما اریکا بنر معتقد است اگر چه آنها تئوری مدونی نداشتند اما به چند اصل وفادار بودند.

مسئله‌ی ملی از نظر مارکس و انگلس

با آن‌که مارکس و انگلس تئوری منسجمی در مورد ملت و ناسیونالیسم نداشتند اما چند اصل مهم را همیشه در حمایت و یا عدم حمایت از یک جنبش ملی در نظر می‌گرفتند: آیا جنبش موردنظر مترقی بود؟ آیا به مبارزه‌ی کارگران در سطح جهانی کمک می‌کرد؟ ضمناً آنها به‌طور عمومی طرفدار ایجاد کشورهای کوچک نبوده و از دموکراسی و انترناسیونالیسم حمایت می‌کردند، اما این به معنی آن نبود که آنها مخالف پشتیبانی از جنبش‌های ملی ملیت‌های کوچک بودند.

در نتیجه مارکس و انگلس، به‌طور مشخص درباره‌ی حمایت و یا عدم حمایت از یک جنبش ملی تصمیم می‌گرفتند. می‌توان به چند نمونه اشاره کرد:

۱. آن‌ها به‌هیچ‌وجه ناسیونالیست نبودند اما از اتحاد آلمان حمایت کردند. از نظر آنان اتحاد آلمان گام اول در جهت یک انقلاب دموکراتیک

بود.

۲. به همان دلایل بالا، طرفدار اتحاد ایتالیا بودند.

۳. آن‌ها از مبارزه‌ی مردم لهستان دفاع کردند، چراکه خواهان پایان بخشیدن به ستم فئودالیسم بودند.

٤. از مبارزات اسلاوهای جنوبی (چک‌ها، صرب‌ها، اسلواکی‌ها و کروات‌ها) نه به‌خاطر «غیر تاریخی» بودن این ملل، بلکه به‌خاطر تقویت نیروهای ارتجاعی از جمله امپراتوری روسیه پشتیبانی نکردند.

٥. از استقلال مجارستان و جدایی از وین حمایت کردند.

همچنین، مارکس و انگلس در مقابل ایرلند موضع متناقضی اتخاذ کردند. در سال ۱۸۶۷ مارکس در نامه‌ای به انگلس ازجمله عنوان کرد: «قبلاً فکر می‌کردم جدایی ایرلند از انگلیس غیرممکن است. اما اکنون به‌نظرم اجتناب‌ناپذیر می‌رسد.» و از این زمان به بعد چرخش آنان نسبت به جدایی ایرلند صورت گرفت. آنان قاطعانه طرفدار جنبش آزادی‌بخش ایرلند شدند. در همین زمان به این نتیجه رسیدند که «هر ملتی که بر ملت دیگری ستم کند زنجیری برای خود می‌سازد.» از این زمان به بعد آنها تفاوت بین ناسیونالیسم ملت تحت‌ستم و ناسیونالیسم امپریالیستی را در معادلات خود وارد کردند.

برای آنان موضع‌گیری در برابر خودگردانی/ خودمختاری اولویت خاصی نداشت این اصل که در آن زمان «اصل ملیت» نامیده می‌شد- و بنا بر آن هر گروه ملی می‌توانست ادعای استقلال کند- را رد می‌کردند. آنچه برای آنان از نظر عملی اهمیت داشت این بود که آیا پیروزی یک جنبش ملی می‌توانست پیامدی مترقی به‌همراه داشته باشد یا نه. ازاین‌رو آنان کم‌تر به رفتار سیاسی رهبران جنبش و یا ساخت طبقاتی آن توجه می‌کردند. قیام مجارستان در سال ۱۸۴۸ تحت رهبری اشراف بود، شورش لهستان در سال ۱۸۶۳ را اریستوکراسی رهبری می‌کرد و حتی در ایرلند، جنبش ملی به شدت تحت تأثیر کلیسای کاتولیک قرار داشت. با وجود این، آنها ضمن در نظر گرفتن تأثیرات منفی چنین عواملی، از همه‌ی این جنبش‌ها حمایت کردند. در حالی که از انقلاب‌های جنوب اسلاو در سال‌های ۱۸۴۹-۱۸۴۸ به‌خاطر حمایت حکومت مطلقه‌ی روسیه از آن‌ها و این‌که روسیه ژاندارم منطقه بود، پشتیبانی نکردند.

حال از این فاکت‌های تاریخی چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت؟ اول این‌که آنها تئوری مدونی در مورد ملت و ناسیونالیسم نداشتند اما از سوی دیگر به خاطر آنکه کنشگر سیاسی بودند بنا بر چند اصل معین سعی کردند که در مورد جنبش‌های ملی موضع بگیرند. در موارد کوچکی دچار اشتباهاتی گشتند، برخی تصحیح شدند، مانند ایرلند، برخی دیگر نشدند مانند اشغال بخشی از مکزیک توسط ایالات متحده.

دوم، آنها بنا بر اصول معینی که طی سال‌ها مبارزه شکل گرفته بود از این یا آن جنبش حمایت می‌کردند. اریکا بنر از سه اصل نام می‌برد، که همه‌ی آنها می‌توانند در شرایط امروز راهنمای ما گردند:

۱. رابطه‌ی متقابل بین‌المللی: از نظر آن‌ها، «روابط موجود مالکیت» کشورها را مجبور به دست‌اندازی به کشورهای دیگر می‌کند اما بنا به گفته‌ی انگلس، «یک ملت نمی‌تواند آزاد باشد و در عین حال به ملل دیگر ظلم کند». دست‌اندازی به کشورهای دیگر می‌تواند به‌خاطر منافع اقتصادی و یا ژئوپولتیکی باشد. بنا بر همین اصل آنها مخالف مداخله‌ی آلمان در لهستان بودند.

۲. اصل رفرم اجتماعی: مارکس و انگلس از هیچ جنبش ملی بدون گذاشتن شرط و شروط حمایت نکردند. آنان مخالف ستم هر ملتی بر ملت دیگر بودند اما همه‌ی جنبش‌هایی که بر علیه نیروهای خارجی برپا می‌شد مترقی نبودند. از نظر آنان جنبش‌هایی که می‌توانستند مانع بازگشت ستم شوند و در عین حال اختلافات ملی جدیدی ایجاد نکنند قابل حمایت بودند. ولی اعتقادی به حمایت از جنبش‌های ناسیونالیستی غیررفرمیستی نداشتند. اگر جنبشی در پی آن بود که نهادهای ستمگرانه‌ی موجود را حفظ کند آن‌گاه نمی‌توانست انتظار حمایت از سوی جنبش کارگری را داشته باشد.

۳. زیست‌پذیری: آنها معتقد بودند در ظلمی که یک ملت بر ملت دیگر روا می‌دارد، باید حساب طبقات حاکم را از مردم عادی جدا کرد. هدف همکاری و همیاری طبقات تحت ستم هر دو کشور با یکدیگر بود. می‌بایستی ملتی که در پی استقلال بود بتواند به‌طور مؤثر استقلال خود را در مقابل

نیروهای خارجی حفظ کند، و برای ملت خود شرایط آزادی را طی فرایند رفرم‌های اجتماعی مهیا کند. به همین خاطر زمانی انگلس گفت: استقلال لهستان عملی نسبتاً ساده است، اما استقلال ملت‌های مشابه در جنوب اسلاو می‌تواند به حمام خون مردم بدل گردد.

سوم، برای آنان طبقه متعلق به حوزه‌ی عینی اما ناسیونالیسم متعلق به حوزه‌ی ذهنی بود. ناسیونالیسم ایدئولوژی بود که موجب تضعیف مبارزه‌ی طبقاتی می‌شد. آگاهی کاذبی بود که مانع رشد جنبش کارگری می‌گشت. بااین‌حال آن دو به‌دقت جنبش‌ها، نهادها و سنت‌های ناسیونالیستی را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دادند تا بتوانند در عرصه‌ی سیاسی موضع‌گیری کنند. از آن‌جا که خود را متعهد به دموکراسی می‌دانستند در نهایت هر جنبش ملی را به‌طور مشخص از جهت تعهدشان به دموکراسی بررسی می‌کردند.

موضع انگلس

نظر روسدولسکی و اسدپور در مورد مسئله‌ی ملی این است که دشمنی با هرگونه ستم ملی خود دفاع از دموکراسی است. این نتیجه‌ای است که اسدپور انتقاد اصلی روسدولسکی از انگلس را با نقل چند جمله از نظرات او چنین خلاصه می‌کند؛ از نظر انگلس، «سرکوب ملی به خودی خود به‌هیچ‌وجه دموکرات‌ها را ملزم به طرح آرمان ملت ستم‌دیده و حمایت از آن نمی‌کند» (اسدپور، ۱۴۰۲) اما این گفته در واقع تحریف نظر انگلس است، زیرا چنین می‌نماید که انگلس سرکوب ملت ستم‌دیده را جایز می‌شمرد، در حالی که مارکس و انگلس مخالف سرکوب هر ملتی تحت هر شرایطی بودند. آنها حمایت از یک جنبش ملی را منوط به شرایط خاصی می‌کردند اما این به معنی آن نبود که با سرکوب ملل دیگر مخالفتی نداشتند.

اسدپور ادامه می‌دهد از این جهت حمایت از یک جنبش ملی از نظر مارکس و انگلس زمانی الزامی است که «اقدامات سیاسی ملیت مورد نظر دارای ویژگی‌های انقلابی و بنابراین در راستای منافع خاص دموکراسی باشد.» (همانجا) در حالی که همان طور که در قسمت قبلی مطرح شد آنها حمایت خود را منوط به سه شرط خاص

می‌کردند و نه به شکلی که روسدولسکی مطرح می‌کند. سپس روسدولسکی نکته‌ی دیگری را ذکر می‌کند که هسته‌ی مرکزی انتقاد اسدپور است. روسدولسکی معتقد است که هرگونه ستم ملی نفی جنبه‌ی خاصی از دموکراسی است- که کاملاً درست است و مارکس و انگلس نیز آن را در اشکال متفاوت بیان کرده بودند- اما روسدولسکی از این فرض نتیجه می‌گیرد «دشمنی با هر گونه ستم ملی... ذاتی دموکراسی... است». در حالی که همچنان که در طول تاریخ چند صد ساله جنبش‌های ملی نشان داده شده است، این دشمنی می‌تواند از موضع ارتجاعی باشد اما از نظر اسدپور و روسدولسکی هر جنبش ملی در خدمت دموکراسی است.

مارکس و انگلس با توجه به کشمکش‌های ملی موجود خواهان آینده‌ای صلح‌آمیز برای همه‌ی ملت‌ها بودند و حل منازعات ملی را در خدمت پیروزی پرولتاریا تلقی می‌کردند. بدون چنین صلحی، وحدت بین‌المللی کارگران جهان قابل‌تصور نبود. بر اساس چنین درکی، انگلس در سال ۱۸۴۸ گفت «یک ملت نمی‌تواند آزاد باشد و در عین حال به سرکوب ملت‌های دیگر ادامه دهد.» این صورت‌بندی ضمن ظاهری اخلاقی، خواهان جلب حمایت اصلاح‌طلبان لیبرال در دولت‌های سرکوبگر بود. درست در این دوره انگلس از واژه‌های غیرطبقاتی مانند آلمانی‌ها، کروات‌ها، مجارها، لهستانی‌ها... استفاده می‌کرد با وجود آن که او و مارکس اعلام کرده بودند «روابط مالکیت موجود» سرکوب یک کشور توسط دیگری را تشویق می‌کند. این به خاطر آن بود که رهبری بورژوازی جنبش‌های ملی در آن زمان، و هر زمان دیگری، خود را نماینده‌ی کل ملت قلمداد می‌کرد و ازاین‌رو انگلس مایل بود از چنین واژه‌هایی استفاده کند. برخی مایل‌اند چنین چیزی را به «گرایش‌های ناسیونالیستی» او در این دوره پیوند زنند.

بنابراین و برخلاف درک اسدپور که **عدم‌حمایت** از یک جنبش ملی که در جهت رفع ستم خارجی مبارزه می‌کند خطاست؛ تنها یک اصل وجود دارد و آن، حمایت از هر جنبشی است که ضمن مبارزه با ستم ملی، به‌دنبال رفرم‌های اجتماعی پایدار در جامعه است. از آن‌جا که مارکس و انگلس شرط گسترش دموکراسی را برای حمایت از جنبش‌های ملی قائل بودند، او (و گاه روسدولسکی) به طور اتوماتیک هر جنبش ملی

را ضامن گسترش دموکراسی تلقی می‌کنند. چپ‌گرایان ایران به درستی در انقلاب ۱۳۵۷ شرکت کردند، اما پس از تثبیت کامل حاکمیت پساانقلابی، برخی از چپ‌گرایان با استدلال‌های مشابه به دفاع از حکومتی پرداختند که ضدامپریالیست، اما به‌شدت واپسگرا بود. از نظر مارکس و انگلس، تنها حمایت از جنبش ملی زمانی درست بود که بلافاصله پس از استقلال، ستم بر دیگران را افزایش ندهد.[۲] در نظر آنان، رهبران جنبش کارگری باید متقاعد می‌شدند که استقلال در درازمدت موجب افزایش دموکراسی در درون کشور و گسترش صلح و کاهش منازعات ملی می‌شد. بنابراین آنها خواهان پایان دادن به خصومت‌های ملی و طرفدار همکاری جنبش‌های ملی متخاصم در یک اتحاد فراملی بودند. ستم ملی نه توسط همه‌ی افراد یک کشور، بلکه عمدتاً طبقات حاکم کشور ستمگر اعمال می‌شد و یکی از پیامدهای ساختار روبه‌رشد سرمایه‌داری بود. این به‌معنی عدم مشارکت کارگران و یا دیگر اقشار فرودست در اعمال چنین سرکوبی نبود، اما این مشارکت جنبه‌ی ثانوی داشت و با منافع واقعی یا درازمدت آنها همخوانی نداشت (درست مانند انشقاق درون طبقاتی کارگران). در نتیجه لازم بود طبقات ستمکش کشورهای متخاصم در جهت یک اتحاد طبقاتی تلاش ورزند.

علاوه بر آن‌چه گفته شد، انگلس یک اصل دیگر یعنی پایداری و ادامه‌ی حیات یک کشور پس از استقلال را مطرح کرد. دفاع از این اصول به معنی دفاع از «رئالیسم بین‌المللی» نبود زیرا برای همکاری بین‌المللی نه بر دولت‌ها، بلکه بر همکاری فراملی جنبش‌های دموکراتیک و سازمان‌های طبقاتی تأکید می‌شد. به عبارت دیگر جهت‌گیری آنان برخلاف رئالیسم بین‌المللی که نگاه به بالا داشت، برای ایجاد صلح پایدار و پایان کشمکش‌های ملی نگاهی به پایین داشت. ضمن آن که جنبش‌های ملی می‌بایست دست به اصلاحات پایدار اجتماعی می‌زدند. شرط قابل حیات بودن یک جنبش، مسلماً تسلیم شدن به «واقع‌گرایی سنتی» بود اما انگلس به این نتیجه رسیده بود که یک دولت نوبنیاد برای آن که بتواند به رفرم‌های اجتماعی دست زند می‌بایستی بتواند در میان تنازعات بین‌المللی دوام بیاورد. با این حال برای او نقطه‌ی آغاز، تکیه بر اصلاحات اجتماعی داخلی بود.

پناه بردن انگلس به تئوری «مردمان غیرتاریخی»، به هر دلیلی، مثلاً خشم فراوان وی از رهبری جنبش‌های ارتجاعی ملی در آن دوره و یا «تسلیم شدن به گرایش‌های

ناسیونالیستی آلمانی»، در واقع پشت‌پا زدن به ایده‌های اصلی خود وی بود. اصولی که مارکس و انگلس در طی طول زندگی مبارزاتی خود به آنها رسیدند. این اصول برای توضیح دلایل عدم‌حمایت از برخی از جنبش‌های ملی در آن زمان منطقی به نظر می‌رسید. شرط سه‌گانه‌ی آنها برای دفاع از جنبش لهستان و مخالفت با جنبش‌های اسلاوهای جنوبی کافی بود، زیرا به نظر انگلس، استقلال لهستان در آن زمان «آسان» اما «مبارزه برای استقلال ملیت‌های مختلف که در جنوب کارپات درهم آمیخته [بودند] بسیار پیچیده‌تر بود و به خونریزی، سردرگمی و جنگ داخلی بسیار بزرگتری منجر» می‌شد (بنر، ۲۰۱۸:۱۷۴) بنابراین او می‌توانست پیچیدگی مبارزه‌ی ملی اسلاوهای جنوبی را با اصل «قابلیت حیات»؛ همکاری جنبش‌های ارتجاعی با هابسبورگ و روسیه را با مخالفت این جنبش‌ها با گسترش همکاری فراملی جنبش‌های دموکراتیک؛ و رهبری ارتجاعی آنان را با عدم قابلیت این جنبش‌ها در انجام اصلاحات اجتماعی پایدار توضیح دهد؛ نه آن‌که به تئوری «مردمان غیرتاریخی» روی آورد.

در واقع، اشتباه انگلس، عقب‌نشینی از مواضع قبلی خود در توضیح خط‌مشی اتخاذشده بود و نه آنچه که روسدولسکی مایل است به خوانندگان خود اثبات کند.

پیامدهای امروزی

همان‌طور که گفته شد موضع اسدپور و روسدولسکی در برخورد با حوادث انقلاب‌های ۱۸۴۸ و مارکسیسم تفاوت زیادی با هم دارند. انتقاد اسدپور به چپ ایران آن است که اکثریت چپ ایرانی فارس‌گراست و به ستم ملی توجهی ندارد. نگارنده با برخی از انتقادات او در مورد بخشی از چپ که ستم ملی در ایران را ناچیز شمرده، مسئله‌ی ملی، آگاهی و مبارزه ملی را نادیده گرفته و ایران را متشکل از «ملت یکپارچه‌ی ایران» دانسته و هرگونه تقاضایی برای به رسمیت شناختن حقوق ملی را «تجزیه‌طلبی» قلمداد می‌کند، همدل است. اما برای اسدپور همه‌چیز از کانال مسئله‌ی ملی می‌گذرد. مثلاً او می‌گوید «واقعیت این است که **امروز اصلی‌ترین خطوط منازعات در ایران از مسیر بازشناسی حقوق سلب‌ناپذیر ملل غیرفارس فاقد دولت می‌گذرد و همه‌ی اتحادها و ائتلاف‌ها باید بر مبنای این بازشناسی انجام**

گیرد.» (اسدپور، ۱۳۹۹) برای او البته مسئله‌ی اصلی چپ ایرانی نیست بلکه وی با «دستگاه تحلیلی» مارکسیستی، تحلیل طبقاتی، سوژه‌ی انقلابی، و یونیورسالیسم (جهانشمول‌گرایی) آن مشکل دارد. او معتقد است که چپ به طور کلی به «روابط عمیقاً غیرسرمایه‌دارانه و بقای آنها» توجه نکرده است. تمام هوش و حواس خود را معطوف به «جمله‌ی معروف مارکس در آغاز کاپیتال که «هان به هوش باش این قصه‌ی توست که بر تو می‌گویم» و به جملات مانیفست که «هرچه سخت و استوار است دود می‌شود و به هوا می‌رود» و یا «تاریخ همه‌ی جوامع تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی است»» کرده و به آنها «عمیقاً باور داشته است.» در حالی که مارکس بعدها «اعتراف کرد که در جمله‌ی «هان به هوش باش...» کشورهای اروپایی پیشرفته را مراد می‌کرده است و در واقع به نوعی (تلویحاً) نظریه‌ی خود را به قاره‌ی اروپا محدود کرد» (اسدپور، ۱۳۹۹) بنابراین سرمایه‌داری موردنظر مارکس که بیش از یک‌ونیم قرن پیش داستان «کشورهای پیشرفته اروپایی» بود، حتی امروز نیز داستان کشورهایی نظیر ایران نیست، و ایران امروز حتی در حد اروپای ۲۰۰ سال پیش اروپا نیست. مسلماً می‌توان گفت که مدرنیته‌ی سرمایه‌داری در جهان مسیرهای متفاوتی را پیموده است اما کتمان قوانین جهان‌شمول سرمایه‌داری و استثناگرایی چیز تازه‌ای حتی در ایران نیست. کافیست به بحث‌های طرفداران مطالعات پسااستعماری در عرض نیم قرن گذشته توجه کرد. [۳] از نظر اسدپور «هر آنچه سخت و استوار بود دود نشده و به هوا نرفته... و به میدان منازعات اجتماعی بازگشته است». اما دلیل وی چیست؟ زیرا بازگشت آن را می‌توان «به میانجی "سیاست هویت" یافت» اما چپ ایرانی درک درستی از «سیاست هویت» ندارد، با این حال او به چپ ایرانی کمکی برای فهم درست سیاست هویت نمی‌کند. در واقع او در عمل از هر آن‌چه که طرفداران سیاست هویت می‌گوید، دفاع می‌کند اما مایل نیست کسی او را طرفدار چنین سیاستی بخواند. [۴]

اما اشتباه چپ ایرانی چیست؟ آنها «شعار تاریخ جوامع تاکنونی تاریخ مبارزه‌ی طبقاتی است را پرجدی گرفتند»، با ورود «چند صنعت مونتاژ» به ایران آن را «سرمایه‌داری» خواندند، «طبقه‌ی کارگر را به‌عنوان تنها نیروی ماندگار در وسط میدان» مبارزه تلقی کردند و «بر مبارزات دیگر» «به‌تدریج خط بطلان کشیدند» (اسدپور، ۱۳۹۹) ولی او نمی‌گوید در ایران کدام چپ از چنین سیاستی چه قبل و چه

بعد از انقلاب حمایت کرده است. اگر بخش بزرگی از چپ، از «خط امام خمینی» در یک مقطع زمانی هر چند کوتاه اما مهم حمایت کرد، به خاطر دفاع از سیاست‌های طبقه‌ی کارگر بود؟ آیا نیروهای تحت رهبری [آیت‌الله] خمینی سیاست‌های مترقی حمایت از کارگران را در پیش گرفتند؟ خطای بخش بزرگی از چپ دقیقاً به خاطر عدول از خط‌مشی مارکسیستی بود و نه بالعکس.

مسئله‌ی اصلی اسدپور، مسئله‌ی ملی و بالاخص این مسئله در آذربایجان است. او اهمیت مسئله‌ی ملی را چنین توصیف می‌کند «اگر مارکس و انگلس در مانیفست نوشتند: کجاست آن حزب اپوزیسیونی که از طرف مخالفان حکومتی‌اش **دشنام کمونیست نخورده باشد**. حالا باید پرسید آن فرد یا جریان اپوزیسیونی که خواستار حقوق ملی خود باشد و از طرف مخالفان در حکومت و بیرون از آن **دشنام تجزیه‌طلب نخورده باشد**.» (اسدپور، ۱۳۹۹، تاکیدها از متن اصلی است). بنابراین کسی که در صف اول مبارزه قرار دارد، کسی است که مبارزه برای حقوق اقلیت‌های ملی را در صدر کار خود قرار می‌دهد. زیرا، «جنبش‌های اجتماعی ملی، سرزمین‌بنیاد هستند، محلی و منطقه‌ای هستند و متعهد به فعالیت از پایین در سطح جامعه‌ی مدنی.» (اسدپور، ۱۳۹۹) اما اگر به او تذکر داده شود که جنبش‌های ملی می‌توانند تحت رهبری نیروهای غیردموکراتیک قرار گیرند و در این صورت چرا باید از آن حمایت کرد؟ او چنین پاسخ می‌دهد: «بارها گفته‌اند که "جابه‌جا شدن یک مشت خاک از دست ظالمی به دست ستمکاری دیگر چه فرقی به حال کارگر بلوچ و عرب می‌کند". اما اگر بلوچ و عرب حتی به‌عنوان آبدارچی و پادو هم استخدام نشوند آیا این بلوچ و عرب حق ندارد بخواهد "یک مشت خاک" (لابد ناقابلش) را بردارد و برود؟ سلطه‌ی حاکم ظالم بلوچ و عرب را بپذیرد که دست‌کم زبان او را احیا خواهد کرد» (اسدپور، ۱۳۹۹) در نتیجه مهم نیست که رهبری جنبش ملی به دست چه کسی است، «جنبش ملی» ذاتاً یک جنبش مترقی است زیرا «ضد مرکزگرایی» است، «کوچک» است. «واقعیت این است که در طبیعت هم کوچک مزایای بسیاری دارد»، «ملت‌های کوچک و دستگاه‌های حکومتی کوچک» خوب هستند. (اسدپور، ۱۳۹۹)

چپ باید از فانتزی مبارزه‌ی طبقاتی، ساختار سرمایه‌داری در مناطقی چون بلوچستان دست بردارد، باید «از شعارهای دهان‌پرکنی همچون "یک مشت خاک" و این که دست به دست شدنش فرقی به حال "کارگر بلوچ" نمی‌کند باید عقب بنشینیم و در تحلیل‌هایمان تأمل کنیم. مفاهیمی همچون کارگر و طبقه‌ی کارگر و طبقه‌ی سرمایه‌دارو غیره در این میان برای بحث حول بی‌عدالتی ملی و وضعیت استعمار داخلی و استثمار وحشیانه‌ی این ملل واجد معنا و اهمیت نیستند. **من نه سرمایه‌دار بلوچ دیدم و نه "طبقه‌ی کارگر" بلوچ**.» (اسدپور، ۱۳۹۹، تاکید از این قلم) البته اسدپور نمی‌گوید که (چند دهه قبل؟) در یک ماهی که در سیستان و بلوچستان به هنگام خروج از مرز به‌سر برده، حتی توریست هم محسوب نمی‌شده، او یک فراری بوده که برای حفظ جان خود، سعی می‌کرده از انظار دور بماند. با این حال ندیدن حتی کارگران ساختمانی در چنین شرایطی در آنجا بسیار سخت است. برای دیدن سرمایه‌داران بلوچ که در ایران فعالیت اقتصادی داشته یا دارند هم می‌توان همیشه سری به خارج مثلاً امارات متحده زد. (آمار و ارقام به کنار). طبعاً سرمایه‌داران محلی بلوچستان پول خود را در جایی سرمایه‌گذاری می‌کنند که سود بیشتری دهد. همچنان‌که وزرای اقتصاد تمام دولت‌های جمهوری اسلامی از زمان رفسنجانی به بعد در پی جلب سرمایه‌داران ایرانی در خارج از کشور ناموفق بوده‌اند و خروج سرمایه از ایران همچنان ادامه دارد، مقامات محلی سیستان و بلوچستان نیز در جلب سرمایه‌داران محلی بلوچ که پس از کسب ثروت کافی به دوبی و جاهای دیگر مهاجرت می‌کنند، همان‌قدر ناموفق بوده‌اند.

برای مثال، مسعود دانشمند یکی از ثروتمندان ایرانی و اهل زاهدان و ازاعضای اتاق بازرگانی است. (دانشمند؟) وی ثروت خود را از طریق فعالیت‌های اقتصادی در شرکت‌های کشتیرانی به‌دست آورده و تاکنون مسئولیت‌های مهمی در اتاق‌های بازرگانی ایران و امارات، ایران و چین، ایران و عراق به‌عهده داشته است. دانشمند در مصاحبه‌ای در سال ۱۴۰۱ اعلام کرد که سالانه ده میلیارد دلار سرمایه از ایران خارج می‌شود و در مقابل، ایران سالیانه فقط دو میلیارد دلار سرمایه‌ی خارجی را جلب می‌کند. او دلیل آن را بسیار ساده چنین بیان می‌کند «هر صاحب سرمایه‌ای سعی می‌کند سرمایه‌اش را جایی ببرد که مطلوب‌تر باشد.» (دانشمند، ۱۴۰۱) [۵]

اسدپور نتیجه می‌گیرد: «ملل بدون دولت ناچارند برای غرور و افتخار ملی خود بجنگند چون یونیورسالیسم‌های طبقه‌بنیاد، و یونیورسالیسم‌های مبتنی بر آریا-فارس-محوری، تاکنون دردی از این ملت‌ها دوا نکرده است.» (اسدپور، ۱۳۹۹). اما او فراموش می‌کند که حکومت‌هایی که در صد سال گذشته در اختیار داشتند ارتباطی با «یونیورسالیسم طبقه‌بنیاد» ندارند.. برخی طرفداران این «یونیورسالیسم طبقه‌بنیاد» چندصباحی با بهره‌گیری از شرایط خاص جهانی و منطقه‌ای قدرت را در آذربایجان در دست داشتند، حکومتی که او به‌شدت از آن حمایت می‌کند، اما این نکته‌ای است که نمی‌تواند مانع نتیجه‌گیری کلی او،هر چقدر متناقص، شود. اسدپور خواهان دولت‌های محلی سرمایه‌داری متعارف است. مهم آن است که سرمایه‌دار خصوصی محلی باشد. او ضمن برشمردن نکات مترقی جنبش‌های اجتماعی ملی ازجمله مرکززدایی، و دوری از «اصل چپ سنتی مبتنی بر عضویت یونیورسال مبتنی بر همبستگی ایدئولوژیک»، ویژگی‌های این جنبش‌های اجتماعی ملی را که او از آنها در مقابل «چپ سنتی» حمایت می‌کند، چنین برمی‌شمرد: مطالبه‌ی این جنبش‌ها «مرکزیت‌زدایی به‌معنای فرار از وابستگی به دولت مرکزی و همچنین به‌معنای وابستگی بیشتر به بازار جهانی و واحدهای جغرافیایی منطقه‌ای است و تلاش برای جذب سرمایه و نوآوری‌های تکنولوژیکی و مهارت‌های جدید در کسب‌وکار. **دولت ملی-منطقه‌ای و بخش خصوصی واقعاً بومی و عرصه‌ی بین‌الملل** سه شالوده‌ای هستند که مبنای این دولت‌های منطقه‌ای ملی خواهند بود.» (همان‌جا، تأکید از این قلم)

بنابر آن‌چه که تاکنون گفته شد، باید دوباره تأکید کرد که هسته‌ی مرکزی مواضع روسدولسکی و اسدپور تفاوت‌های بسیار دارند. روسدولسکی تلاش دارد ثابت کند که انگلس توجه زیادی به مسئله‌ی دهقانی نداشت و جنبش‌های ملی در اروپای شرقی اگرچه شکل و شمایل ملی داشتند اما در اصل جنبش‌های دهقانی بودند. تأکید او بر جنبه طبقاتی این جنبش‌ها بود در حالی که اسدپور برعکس هرگونه تحلیل طبقاتی از جنبش‌های ملی را مردود می‌شمارد. باید اذعان کرد که روسدولسکی در تأکیدات خود گاهی تا آنجا پیش می‌رود که در عمل هر جنبش ملی را مترقی قلمداد می‌کند و این

نکته‌ای است که اسدپور نیز به آن باور دارد. اسدپور اگرچه نمی‌خواهد کوچک را «فتیشیزه» کند اما متأسفانه در آن غرق می‌شود.

ناسیونالیسم محبوب

اسدپور از طرفی معتقد است که مارکس اشتباه کرد و «هر آنچه سخت و استوار بود دود» نشده و به هوا نرفته است اما از سوی دیگر دچار نوستالژی شده و به‌یاد «دولت کوچک» در تهران و «فدرالیسم سنتی و نوع قدیمی» افتاده است، زمانی که «ممالک محروسه» در ایران وجود داشت. «فدرالیسم سنتی و نوع قدیمی، بر اساس پرداخت خراج یا مالیات از سوی ممالک به تصرف درآمده یا الحاق شده یا در هر صورت غیراصلی به ممالک اصلی بنا شده بود و به‌جز این حاکمان مرکزنشین معمولاً در امور مربوط به دین و مذهب و سنت و روش زندگی و آداب و مراسم و زبان مردمان ممالک محروسه دخالت نمی‌کردند» (اسدپور، ۱۳۹۹) ولی او توجه ندارد که این درست ازجمله پدیده‌هایی است که «دود شد و هوا رفت»، دولت مرکزی، زبان رسمی، روش زندگی، مرزهای مشخص،... جایگزین ایلات و عشایر... و کلاً ممالک محروسه‌ی سابق گشتند. در زمانه‌ای کهناسیونالیسم هم به‌مثابه یک ایدئولوژی سیاسی در دنیای مدرن شکل گرفت، ملت‌ها زاده شدند. از نظر اسدپور «ناسیونالیست کسی است که به ناسیون خود به ملت خود به جماعت و سرزمین و زبان خود عشق می‌ورزد و به آینده و بقای آن علاقه‌مند است و انحطاط و ویرانی آن را نمی‌خواهد و برای حفظ آن مبارزه می‌کند.» او سعی می‌کند بین ناسیونالیست و «ایدئولوژی ناسیونالیسم» تفاوت قائل شود. (اسدپور، ۱۳۹۹) و می‌گوید «**ناسیونالیست** کلمه‌ی وحشت‌آوری نیست...[اما] از سوی دیگر ایدئولوژی **ناسیونالیسم** (**به‌خصوص** نوع عظمت‌طلب و خودگستر و متهاجم آن) به معنای جنگ و کشتار و داعیه‌های سرزمینی گسترش‌دهنده است.» (همان‌جا، تاکید از این قلم) حال باید پرسید چرا از ناسیونالیست که طبق تعریف متعارف کسی است که به ناسیونالیسم اعتقاد دارد، ناگهان چنین تعریف مثبتی ارائه داده می‌شود اما در جمله‌ی بعدی ایدئولوژی ناسیونالیستی حتی نوع غیر عظمت‌طلب آن، به جنگ و کشتار پیوند داده می‌شود؟

مسلماً درک‌های متفاوتی از ناسیونالیسم در میان چپ‌گرایان وجود دارد. اما تقریباً این اتفاق‌نظر - با وجود همه‌ی اختلافات - وجود دارد که نقطه‌ی آغاز برای تحلیل ناسیونالیسم نه اتحاد فرهنگی بلکه هویت ملی است و نیز آن که ناسیونالیسم یک ایدئولوژی سیاسی برای کسب قدرت است. مارکسیست‌ها نیز به زبان و فرهنگ خود عشق می‌ورزند و خواهان «انحطاط و ویرانی» نه فقط «سرزمین مادری خود» بلکه هیچ سرزمین دیگری نیستند، آنها طرفدار همبستگی سوسیالیستی هستند اما این به معنی آن نیست که آرزوی شکوفایی «سرزمین مادری» خود را نداشته باشند. برای آنها میدان اصلی مبارزه برای بهروزی مردم جایی است که در آن زندگی می‌کنند، عشق زیادی به مردم و هویت ملی خود دارند اما این نکته را درک کرده‌اند که مرزهای ملی در طول تاریخ تغییر کرده و خواهند کرد، مهم آن است که انسان‌ها در جایی که زندگی می‌کنند بتوانند در صلح و آرامش، کمال آزادی و حقوق برابر به زندگی خود ادامه دهند. اما در ناسیونالیسم، ملتی با ویژگی‌های معینی وجود دارد که منافع و ارزش‌های این ملت بیشترین اولویت را نسبت به منافع و ارزش‌های دیگر دارد. این ملت ویژه باید مستقل باشد و دولت-ملت خود را به هر قیمتی بنا کند و یا آن که اگر چنین دولتی وجود دارد باید به هر قیمتی از مرزهای واقعی و گاه خیالی آن دفاع کند. بنابراین اتحاد فرهنگی و حفظ و بقای آن در خدمت یک پروژه‌ی سیاسی معین است. نگارنده در جای دیگری به این موضوع پرداخته و قصد تکرار آن را در اینجا ندارد[۶] اما در مورد اتهامات اسدپور به چپ ایرانی لازم است به یک موضوع دیگر در همین زمینه اشاره کرد.

شکی وجود ندارد که تاکنون، همواره همه‌ی جنبش‌های دموکراتیک ملی مهر تجزیه‌طلبی خورده‌اند و حداقل در بخش بزرگی از چپ این توافق وجود دارد که این فقط یک حربه‌ی تبلیغاتی برای خاموش کردن هر صدای برابری‌طلبی در این مناطق بوده است. بنابراین نیازی به پرداختن به این موضوع در اینجا وجود ندارد. اما از سوی دیگر نمی‌توان وجود گرایش‌های ناسیونالیستی افراطی در میان جنبش‌های ملی را کتمان کرد. بنا به گفته‌ی اسدپور گرایش «پان» فقط مربوط به «پان فارسیسم و پان ایرانیسم» است. در ایران «عرب‌ها و ترک‌ها و کردها و بلوچ‌ها» نیستند که «پان»..را ابداع کرده‌اند....و بخش بزرگی از چپ که عموماً و تاریخاً به تمرکز و تراکم فی‌نفسه؛ و

در ضمن از بین بردن تفاوت‌ها علاقمند بوده است و دلبسته‌ی کاسموپلیتیسم (جهان‌وطنی) و یونیورسالیسم (همه‌شمولی) بوده، در عمل از این پان تبعیت کرده و تلویحاً یا تصریحاً آن را نشانه‌ی «پیشرفت» تلقی نموده است. اگر به این (عموما) آقایان در این‌باره صحبت کنید و بگویید واحد تحلیل در این جغرافیا دولت مرکزی است و...آن وقت احتمالاً گوینده را به تفرقه‌افکنی در صفوف پرولتاریا و تجزیه‌طلبی متهم خواهند کرد.» (اسدپور، ۱۳۹۹)

در زمینه‌ی ترویج انواع «پان» مشکل اسدپور آن است که فقط بخشی از مسئله را می‌بیند. اول، «پان‌ایرانیسم» قبل از آن که توسط هیأت حاکمه‌ی ایران ترویج و تبلیغ شود توسط روشنفکران ایرانی که عموماً در خارج از کشور زندگی می‌کردند، ترویج و تبلیغ شد تا آن که طبقات حاکم ایران آن را به‌طور کامل در اختیار گرفتند. دوم، او نقش دولت مرکزی ایران را در توسعه و گسترش انواع «پان» می‌بیند اما برای دول مرکزی همسایه هیچ نقشی قائل نیست، مثلاً پان‌اسلامیسم ابتدا از طرف عثمانیان جوان در ترکیه در قرن نوزدهم مطرح شد تا این که با صدارت سلطان عبدالحمید دوم، وی آن را برای بازگشت به «دوران باشکوه امپراتوری عثمانی» حربه‌ای مناسب یافت. در این میان سید جمال‌الدین اسدآبادی از جمله کسانی بود که توجه عبدالحمید را برای مقابله با نظم جدید جهانی که در آن دولت عثمانی دیگر نقش مهمی ایفا نمی‌کرد، به پان‌اسلامیسم جلب کرد. از طرفداران پان‌اسلامیسم در ایران می‌توان مثلا از سید عبدالله بهبانی، میرزا آقاخان کرمانی، شیخ احمد روحی... نام برد. باید به‌خاطر آورد که میرزا رضای کرمانی که از مریدان سیدجمال‌الدین بود، ناصرالدین‌شاه را ترور کرد. پان‌اسلامیسم نتوانست در ایران رشد زیادی بکند و به دلایل مختلف از جمله گسترش افکار مشروطه‌خواهی در ایران درهم شکسته شد. سوم، «پان» به‌مثابه یک گرایش فراملی قدرت چندانی در برابر ناسیونالیسم ندارد برای همین «پان‌اسلامیسم»، «پان‌عربیسم»، «پان آسیایسم» نتوانستند در مقایسه با ناسیونالیسم «موفقیت‌های» زیادی کسب کنند. ایجاد یک نظام منظم فراملی، حتی در شکل «پان‌عربیسم»، با توجه به تناقضات بین کشورها کار ساده‌ای نیست. چهارم، برخی از گرایش‌های «پان» در میان اقلیت‌های ملی مانند «پان‌ترکیسم» می‌تواند از سوی دولت مرکزی (مثلا ایران) به‌مثابه تهدید تلقی شود در حالی که «پان‌عربیسم» در مصر یا لیبی مفهوم دیگری

داشت. بنابراین «پان» فقط یک مسئله‌ی ساده‌ی مربوط به دولت مرکزی نیست بلکه نیاز به برخورد مشخص دارد. حال سؤال مشخص‌تر این است که آیا چپ ایرانی باید از «پان‌ترکیسم» دفاع کند؟ و یا شاید دقیق‌تر، آیا باید از سیاست‌های ترکیه‌ی اردوغان یا آذربایجانِ علی‌اف دفاع کرد؟

چپ وجمهوری آذربایجان

اسدپور معتقد است چپ ایرانی به مسئله‌ی ملی در آذربایجان توجهی ندارد. قصد این قلم دفاع از رفتار و کردار همه‌ی چپ ایرانی در مورد مسئله‌ی ملی نیست-که نگارنده خود یکی از منتقدین نظرات برخی از چپ‌گرایان است- اما آنچه که اسدپور به‌طور سربسته در مورد «مسئله‌ی آذربایجان» و یا «ترک» می‌گوید، قابل دفاع نیست. او از این‌جا شروع می‌کند که «چپ» هم در سطح بین‌المللی تعدادی ملت‌های سرکوب‌شده‌ی «نور چشمی و عزیزکرده» دارد که در ایران از همان دسته‌بندی تبعیت می‌کنند.» (اسدپور، ۱۴۰۱) به عبارت دیگر چنان‌که برخی دیگر از فعالان و طرفداران «جنبش ملی آذربایجان » اعلام کرده‌اند، «نورچشمی» چپ ایرانی کردستان است اما آنها این «تبعیض» را نه نتیجه‌ی مبارزات، شکل و محتوی کنونی جنبش ملی در کردستان و تفاوت‌های آن با آذربایجان، بلکه پیامد عوامل دیگر مانند نداشتن «وکیل‌مدافع» در دفاع از «تقاضای حق حاکمیت مردمی» آذربایجان در میان «دیاسپورای» ایرانی می‌داند. او به‌درستی از نقش مهم آذربایجان در دوران انقلاب مشروطه یاد می‌کند-نکته‌ای که نیروهای دموکراتیک در مورد آن توافق دارند-اما از این موضوع چنین نتیجه می‌گیرد که آذربایجان «در دوران مشروطه» «از اتنیک خود امتیاززدایی می‌کند یعنی تمایلی به تداوم حاکمیت اتنیک خود در ایران ندارد» اما دیگر تمایلی به چنین کاری ندارد و در جنبش‌های دموکراتیک اخیر مثلاً در جنبش سبز (و به بعد)، اشتیاقی به چنین کاری ندارد: «آذربایجان در ۱۳۸۸ تهران را تنها می‌گذارد زیرا دیگر حاضر نیست بر خودبرتربینی و روابط خدایگان-بنده‌ی موجود در ناسیونالیسم و مفهوم "ملت ایرانی" مهر تأیید بزند و در نبود به رسمیت‌شناسی مطالباتش از سوی حرکت‌های به اصطلاح توده‌وار و فاقد استخوان‌بندی محکم ایده‌ای

(که از مشروطه به این سو موفق نشده‌اند حقوق سیاسی و مدنی و حق حاکمیت مردم آذربایجان را به رسمیت بشناسند) حمایت کند.» (اسدپور، ۱۴۰۱) بنابراین در گذشته، در دوران مشروطه زنان و مردان آذربایجانی که با چنگ و دندان از مشروطه با جان خود دفاع کرده و برای آزادی خود و بقیه‌ی مردم تحت ستم ایران در کنار آنها جنگیدند دچار اشتباه شدند اما اکنون دیگر آنان به وعده‌های توخالی «مرکزگرایان» گوش نخواهند داد و حالا می‌دانند که باید به «خودبزرگ‌بینی اتنیکی» خویش تکیه کنند.

اسدپور معتقد است «خصومت شدیدی که نسبت به ترکیه و جمهوری آذربایجان (تاریخ جدید را فعلاً در نظر دارم) در بخش عمده‌ای از چپ و راست طیف سیاسی کشور وجود دارد [فقط واکنش‌ها نسبت به پیشروی جمهوری آذربایجان در اراضی اشغالی خود در فضای مجازی را به‌یاد بیاورید که با ابراز کوچک‌ترین حس همدردی باید سیلی از اتهامات سیاسی را از سوی دوستان مجازی تاب می‌آوردید. یادتان هست که سایت‌های به‌اصطلاح تئوریک در ایران حتی یک مقاله در باره‌ی کشتار خوجالی در جمهوری آذربایجان و اشغال بیست درصد از اراضی این جمهوری به دست داشناک‌ها و دولت ارمنستان و قطع‌نامه‌های سازمان ملل منتشر نکردند... و این وضعیت چیزی نیست جز تأثیر ناسیونالیسم ایرانی بر ذهن روشنفکران مترقی!...]» (اسدپور، ۱۴۰۱)

نگارنده نیازی نمی‌بیند که به دلایل «خصومت شدید» چپ نسبت به اردوغان بپردازد، اما لازم است تا در مورد جمهوری آذربایجان و «خصومت شدید» برخی از چپ‌گرایان ایرانی نسبت به رفتار دولت و جنبش ناسیونالیستی آن، و دفاع برخی از دوستان آذربایجانی تأملی کوتاه نمود، زیرا این موضوع، درک اسدپور و بخشی از دوستان «جنبش ملی آذربایجان» از «حاکمیت مردمان» و «مسئله‌ی ملی» را نشان می‌دهد.

ماوراء قفقاز

قبل از ورود به اختلافات آذربایجان-ارمنستان لازم است به طور مختصر چند نکته در رابطه با سیر تاریخی مسئله ملی در اتحاد شوروی با نگاه به منطقه‌ی ماوراء قفقاز داده شود.

بلشویک‌ها قبل از انقلاب اکتبر از لنین گرفته تا استالین هم مخالف راه‌حل مارکسیست‌های اتریشی «استقلال ملی-فرهنگی فراسرزمینی» بودند. بنابراین راه‌حل هر ملیت با احتساب پراکندگی اعضای آن در کشور، نمایندگانی در پارلمان انتخاب می‌کرد. آنها همچنین مخالف راه‌حل ناسیونالیست‌های فرهنگی بودند که قومیت را مبنای خودمختاری سیاسی-سرزمینی قرار می‌دادند. لنین خودمختاری منطقه‌ای را ترجیح می‌داد. بر اساس این تئوری، ملت‌هایی که خواهان جدایی بودند - مانند فنلاند - می‌توانستند راه خود را به‌طور کامل جدا کنند. ملت‌هایی که باقی می‌ماندند آزادی کامل زبانی و فرهنگی داشتند اما آنها نه حق یک قلمرو سیاسی خودمختار را داشتند و نه به آنها رابطه‌ی فدراتیو با مرکز اعطا می‌شد. بنابه این تئوری اختلافات ملی در کشور سوسیالیستی به‌مرور زمان حل می‌شد.

اما این تئوری پس از انقلاب در عمل شکست خورد. اتحاد شوروی هم یک نظام فدرال بود و هم واحدهای سیاسی بر اساس قومیت ایجاد شدند. در نتیجه اتحاد شوروی «دیگ مذاب» ملت‌ها نبود و برعکس در طی طی هفتاد سال عمر خود موجب تثبیت حداقل قوم‌ها و ملت‌های بزرگ گشت. مثلاً اگر به آذربایجان و ارمنستان در طی عمر اتحاد شوروی نگاه شود این دو جمهوری به هنگام فروپاشی تقریباً از نظر قومی همگن شده بودند. صد سال پیش از آن ایروان، پایتخت ارمنستان، اکثریت مسلمان داشت، در شهرهای تفلیس و باکو، روس‌ها و ارمنی‌ها جمعیت بسیار بزرگی را تشکیل می‌دادند. اما هر سه شهر پس از هفتاد سال از نظر قومی کم‌وبیش یکسان شدند (سونی، ۱۹۹۰)

باید توجه کرد که تاریخ معاصر این سه ملت، ضمن تشابهات، اختلافات معینی را نشان می‌دهد. در میان این سه قوم، ارمنی‌ها بیشتر پراکنده و شهرنشین بودند، در حالی که گرجی‌ها و آذربایجانی‌ها کم‌تر شهری اما به شکل منسجم‌تری زندگی می‌کردند. در آذربایجان روحانیت نفوذ زیادی داشت، در میان گرجی‌ها اشراف قدیمی سلطه داشتند و در میان ارامنه طبقه‌ی متوسط بازرگان قدرت زیادی داشت. در عین حال، روشنفکران هر سه تحت‌تأثیر روشنفکران روس بودند.

یک قرن پیش در گرجستان تحت رهبری مارکسیست‌ها (منشویک‌ها در گرجستان بسیار قوی‌تر از بلشویک‌ها بودند) اختلافات قومی-اجتماعی از شکل ناسیونالیستی خود

تغییرجهت داد و مبارزه‌ی طبقاتی با ملی پیوند زده شد. ابراز خصومت نسبت به روس‌ها که شکل معمول اعتراض بود جای خود را به مبارزه با استبداد داد. مبارزه با بورژوازی محلی جانشین مبارزه با ارامنه شد. اما باید به‌خاطر داشت که قبل از شکل‌گیری اتحاد شوروی، در گرجستان بورژوازی محلی عمدتاً متشکل از ارمنیان بازرگان و متمول بودند.

در ارمنستان تحت شرایط معینی در ابتدای قرن گذشته حزب ملی‌گرای سوسیالیست داشناکسیون نفوذ زیادی در میان مردم عادی و کلیسا یافت. با کشتار ارامنه در ترکیه، عده‌ی زیادی از ارمنی‌ها به تفلیس و باکو مهاجرت کردند و این امر، اختلافات قدیمی ملی را در مناطق مزبور تشدید کرد. در باکو، روس‌ها و ارامنه شغل‌های بهتری نسبت آذربایجانی‌ها داشتند اما در آنجا نیز از سوی مارکسیست‌ها تلاش زیادی صورت می‌گرفت تا همبستگی طبقاتی در صدر قرار گیرد. اعتصاب بزرگ کارگران نفت باکو برای افزایش دستمزد و پیروزی آنان یکی از این موارد بود. نفوذ اتحادیه‌های کارگری سوسیالیست موجب افزایش همبستگی کارگران شد. ناسیونالیست‌های آذربایجانی در شهر باکو که بلشویک‌ها نفوذ زیادی داشتند نتوانستند موفقیت‌های زیادی را کسب کنند. تا قبل از انقلاب هر سه ملت یادشده ارتباطات تجاری تنگاتنگی با روسیه‌ی تزاری برقرار کرده بودند و هیچ‌کدام خواهان جدایی نبودند.

به هنگام انقلاب، گرجی‌ها امید یک راه‌حل سیاسی برای ستم‌های طبقاتی و ملی داشتند. ارمنیان امنیت منطقه‌ای خود را با خواسته‌های دمکراتیک و گاه سوسیالیستی ترکیب می‌کردند. مدرنیزاسیون و سکولاریسم از دستاوردهای حکومت جدید بود. امروز در بسیاری از گفتمان‌های ناسیونالیستی تجربه‌ی طولانی حکومت شوروی به‌مثابه مدرنیزاسیون تحمیلی و سرکوب سنت‌های ملی تلقی می‌شود. در حالی که این تجربه منجر به ایجاد ملیت‌های قوی‌تر، منسجم‌تر و آگاه‌تر از آن چیزی شد که آنها در ابتدای ورود به فدراسیون داشتند.

اتحاد شوروی یک اتحادیه‌ی شبه‌فدرال بود که هم حاکمیت سیاسی ملیت‌ها را از بین می‌برد - زیرا خودمختاری ملی سیاسی و فرهنگی تحت تسلط حزب کمونیست بود- و هم از واحدهای سیاسی ملی تشکیل شده بود که هویت سرزمینی، مؤسسات آموزشی و فرهنگی را به زبان خودشان تضمین می‌کرد، آکادمی‌های علوم و اپراهای ملی ایجاد شدند. کادرهای بومی مناصب قدرت را به دست گرفتند. این سیاست حتی

در ابتدای دوره‌ی حکومت استالین نیز پیش رفت. اما در اواسط دهه‌ی ۱۹۳۰ این روند دچار توقف شد و منافع قومی تابع ملاحظات اقتصادی شد. در همین زمان خطوط تمایز بین فرهنگ شوروی و روسی قطع شد و در مدارس همه‌ی جمهوری‌های غیرروس، ضمن حفظ آموزش به زبان مادری، آموزش به زبان روسی اجباری گشت. اما حتی این اصلاحات جدید، موانع زیادی حداقل در قفقاز جنوبی برای بومی‌سازی ایجاد نکرد. مهاجرت به سمت مناطق مختلف با هدف افزایش همگنی قومی ادامه یافت. پس از استالین، بسیاری از محدودیت‌های زبانی حذف شدند و نخبگان سیاسی ملی در هر جمهوری توانستند قدرت بیشتری کسب کنند. الیت محلی حزبی سال‌ها در قدرت ماندند و یک سیستم حمایتی فاسد از نخبگان محلی ایجاد کردند.

بنابراین مدرنیزاسیون در اتحاد شوروی هم موجب ازبین‌رفتن نهادهای پیشاسرمایه‌داری و سرمایه‌داری و هم تثبیت قومیت‌ها و ملیت‌ها در ماوراءقفقاز شد. در قفقاز جنوبی (و بعداً بالتیک) درجه‌ی بالایی از خودمختاری فرهنگی و سیاسی وجود داشت. این سیاست در طول عمر اتحاد شوروی و حتی در طول دوره‌ی زعامت استالین دچار تغییرات معینی شد. در مجموع در سه جمهوری آذربایجان، ارمنستان و گرجستان، اقلیت‌های ملی تحت‌فشار قرار گرفتند، ملت بزرگ به‌شدت تقویت شد، مافیای قومی قدرت را در دست داشت و اقتصاد غیررسمی را تشویق می‌کرد. در اواخر دوران حکومت شوروی در همه‌پرسی که در مورد شکل آینده‌ی حکومت شوروی برگزار شد بیش از ۷۵ درصد مردم به نفع حفظ نوعی از اتحادیه رأی دادند.[۷] مردم عادی خواهان نظم و امنیت، رفاه و مشارکت بیشتر در سرنوشت خود بودند. زمانی که حکومت در اصلاحات اقتصادی خود ناکام شد و خلاء قدرت مرکزی بیش از پیش هویدا گشت، مردم به جنبش‌های استقلال‌طلبانه روی آوردند.

«قیام ۱۹۸۸»

اسدپور هنگام بررسی فدرالیسم، ضمن رد نظام فدرالیستی اتحاد شوروی، بدون ارائه‌ی تحلیلی از حوادث تأسف‌باری که به جنگ ارمنستان و آذربایجان ختم شد، در مورد شورش‌های ناسیونالیستی در سال ۱۹۸۸ در آذربایجان نظر خود را ارائه می‌کند.

او چنین می‌نویسد. «اتحاد شوروی به‌ظاهر فدرالیستی اداره می‌شد ولی در واقعیت، تصمیمات ریز و درشت همه از سوی دستگاه مرکزی گرفته می‌شد. مهم‌ترین نمونه‌ی این تناقض، سرکوب خونین هر جنبش اجتماعی و سیاسی مربوط به حق تعیین سرنوشت بوده است؛ سرکوب و فروپاشانیدن جمهوری آذربایجان در ۱۹۱۸ و لشکرکشی و درهم‌کوبیدن قیام ۱۹۸۸ در این جمهوری فقط یک نمونه [فرق] میان حرف و عمل است...» (اسدپور، ۱۳۹۹).

قبل از هر چیز باید گفته شود که نظام شبه‌فدرالیستی اتحاد شوروی با وجود نقایص فراوان آن توانست صلح بین ملت‌های مختلف درون خود را در طی هفتاد سال حفظ کند. در این زمینه، باید دو نکته را در نظر گرفت. اول، بزرگ‌ترین کشور دنیا بدون جنگ درهم‌پاشید. دوم، پس از فروپاشی، جنگ‌های ملی و قومی در آنجا آغاز شد. می‌توان چنین صلحی را فقط نتیجه‌ی سرکوب دانست، یا آن که در نظام فدرالیستی اتحاد شوروی عناصری را یافت که مانع گسترش جنگ می‌شد. مسلماً در روایات رسمی جمهوری‌های جدید هر چیز بدی به نظام گذشته نسبت داده می‌شود، اما این بخشی از فرایند هویت‌یابی این جمهوری‌های تازه‌پاگرفته بوده و است. سوی دیگر این سکه ندیدن کارناآمدی نظام گذشته بود. در همین زمینه باید گفته شود «تصمیمات ریز و درشت از سوی دستگاه مرکزی گرفته» نمی‌شد بلکه تفاوت زیادی در دوران حکومت پلیسی استالین و دوران گورباچف وجود داشت. مسلماً در زمان استالین قدرت حکومت‌های محلی بسیار کاهش یافت اما حزب کمونیست اداره‌ی امور محلی را از طریق کادرهای محلی به اجرا می‌گذاشت و فرهنگ‌های ملی، آموزش به زبان‌های محلی و ارتقای کادرهای محلی را تشویق می‌کرد. از این جهت دولت شوروی سیاست متناقضی را در پیش گرفته بود. از یک طرف همبستگی قومی و آگاهی ملی را در جمهوری‌های غیرروسی افزایش داد اما از سوی دیگر در انطباق این جمهوری‌ها با یک سیاست مرکزی - اعم از انترناسیونالیستی یا ناسیونالیسم روسی تحت عنوان سیاست انترناسیونالیستی - عملاً شکست خورد. در این زمینه باید به درک متناقض بسیاری از روس‌ها که خود را قربانی سیاست‌های محلی می‌دانستند و بالعکس مردم غیر روس که سایه‌ی سنگین ناسیونالیسم روس را بر شانه‌های خود احساس می‌کردند نیز اشاره کرد. در نهایت، این ناسیونالیسم در شکل روس و غیرروس آن بود که پیروز شد. در مورد

حق تصمیم‌گیری جمهوری‌های اتحاد شوروی کافی‌ست گفته شود که رهبران جمهوری آذربایجان در کنار کشورهای بالتیک و روسیه نقش بسیار مهمی در اضمحلال اتحاد جماهیر شوروی بازی کردند و این واقعیت با استدلال اسدپور در مورد اتخاذ «تصمیمات ریز و درشت» از سوی «دستگاه مرکزی» چندان همخوانی ندارد. مشکل آذربایجان مانند بقیه‌ی اتحاد شوروی، مهم‌تر از هرچیز نبود آزادی‌های سیاسی و یک نظام دموکراتیک مبتنی بر مشارکت همه‌ی مردم بود و این نقیصه در تمام اتحاد شوروی وجود داشت.

حال، آیا دلایل منطقی برای مخالفت اکثر نیروهای چپ با سیاست‌های طبقه‌ی حاکم جمهوری آذربایجان وجود دارد؟ آری، وجود دارد.

جمهوری ارمنستان یکی از فقیرترین جمهوری‌های اتحاد شوروی بود و برعکس، جمهوری آذربایجان به‌خاطر منابع نفتی از جمهوری‌های ثروتمند آن محسوب می‌شد. یک قرن پیش زمانی که بلشویک‌ها تصمیم گرفتند که منطقه‌ی قره‌باغ را جزیی از آذربایجان کنند در حقیقت مرتکب خطای بزرگی شدند. ببیش از سه‌چهارم جمعیت آن منطقه ارمنی بود و می‌بایست به ارمنستان تعلق می‌گرفت. بلشویک‌ها بر پایه‌ی این نظر که اتحاد شوروی از نظر شکل ملی اما از نظر محتوی سوسیالیستی است، اختلافات ملی و خشونت‌های قبلی در منطقه از جمله خشونت‌های سال‌های ۱۹۲۰-۱۹۱۸ را کم‌بها تلقی کردند. اما دلایل عملی نیز در کنار این نظر وجود داشت. قره‌باغ یک منطقه‌ی کوهستانی صعب‌العبور و عقب‌افتاده‌ی دهقانی بود که قرار بود در کنار پرولتاریای صنعتی باکو امکان رشد بیشتری نسبت به ارمنستان فقیر داشته باشد.

در اتحاد شوروی به‌تدریج بسیاری از نهادهای مدنی و سیاسی ضعیف شدند و در دهه‌ی هشتاد با افزایش مشکلات اقتصادی و با اعلام اصلاحات گورباچف شرایطی برای بسیج مخالفین حول مسائل ملی به‌ویژه در جمهوری‌های گرجستان، ارمنستان و آذربایجان پدید آمد. بنا به گفته‌ی گئورگی دیرلوگیان جامعه‌شناس ارمنی‌تبار روسی که درباره‌ی خشونت‌های قومی در قفقاز تحقیقات زیادی کرده، نیروهایی که به جنبش‌های ملی در این مناطق جلب شدند به‌جز روشنفکران ناسیونالیست، شامل «خرده‌پرولتاریا»یی بود که در کارهای فصلی کشاورزی و اقتصاد غیررسمی فعالیت

داشت. بنابراین در این زمان خواسته‌های ملی زبان مناسبی برای بیان نارضایتی‌های اجتماعی و اقتصادی بود. هنگامی که بخشی از مردم جمهوری‌های قفقاز با رشد نارضایتی‌های ملی در منطقه به خیابان آمدند، نخبگان بوروکراتیک حزبی و دولتی تصمیم گرفتند که برای حفظ قدرت به این جنبش‌های ملی بپیوندند. با گسترش بحران اقتصادی و فروپاشی تدریجی ساختار اقتصادی اتحاد شوروی خلاءهای سیاسی توسط ریتوریک ملی پوشانده شد. (انتارآمیان و خاچاطوریان، ۲۰۲۳)

در اوایل سال ۱۹۸۸، زمانی که فضایی برای جامعه‌ی مدنی باز شده بود حکومت محلی در قره‌باغ تصمیم گرفت به ارمنستان بپیوندد. باید در نظر داشت که در ارمنستان یک جبهه‌ی قوی از روشنفکران ناسیونالیست و ضدکمونیست در دیاسپورا وجود داشت. در دهه‌ی ۱۹۸۰ در داخل ارمنستان نیز چنین جبهه‌ی قوی از چنین روشنفکرانی در «جبهه‌ی ملی پان-ارمنی» در فوریه ۱۹۸۸ بر پایه‌ی قطعنامه‌ی شورای خودمختار قره‌باغ شکل گرفت که هدف خود را اتحاد مجدد قره‌باغ و جمهوری ارمنستان اعلام کرد. کمی بعد طرفداران این جنبش قطعنامه‌ی وحدت را در شورای عالی به تصویب رساندند. در ایروان یک میلیون نفر در حمایت از چنین درخواستی تظاهرات کردند و نشان دادند که حمایت گسترده‌ای برای این خواسته وجود دارد و حزب کمونیست به رهبری گورباچف در مخمصه‌ی بزرگی قرار گرفت. از یک‌سو پذیرش چنین درخواستی موجب نارضایتی شدید در آذربایجان می‌شد و از طرف دیگر عدم همراهی با آن موجب خشم ناسیونالیست‌های ارمنی می‌گشت. در چنین شرایطی، گورباچف سیاست تعلل را در پیش گرفت.

جنبش ناسیونالیستی در آذربایجان چندان قوی نبود و برخلاف ارمنستان که روشنفکران زیادی حول مسئله‌ی ملی جمع شده بودند، چنین تجمعی از روشنفکران در آن‌جا وجود نداشت. بنا به گفته‌ی رونالد سونی، جنبش ناسیونالیستی آذربایجان یک **جنبش واکنشی** در مقابل جنبش ناسیونالیستی ارمنی بود و درست به این خاطر گاه شکل خشونت‌آمیزی به خود می‌گرفت. در سال ۱۹۸۸ در سومگایت تعدادی از ارمنی‌های ساکن آنجا به قتل رسیدند. در مورد تعداد کشته‌شدگان و علت آغاز آن همچنان اختلاف‌نظر وجود دارد. آنچه مسلم است ده‌ها نفر به قتل رسیدند و پیامد این خشونت‌ها فرار ارمنی‌ها از آذربایجان و اخراج آذربایجانی‌ها از ارمنستان بود. در حدود

۲۰۰ تا ۲۵۰ هزار نفر از هر طرف به خاطر این منازعات به آذربایجان و ارمنستان مهاجرت کردند. در سال ۱۹۹۰ قتل‌عام دیگری رخ داد و ده‌ها ارمنی دیگر به قتل رسیدند و این بار گورباچف ارتش را به باکو فرستاد و شورش باکو را سرکوب کرد و این چیزی است که از سوی آذربایجانی‌ها ژانویه‌ی سیاه خوانده می‌شود. بنا بر آمار رسمی تعداد کشته‌شدگان در حدود ۱۵۰ نفر بود. ارقام غیررسمی از سوی اپوزیسیون چندبرابر ارقام رسمی اعلام شد و در مورد صحت ارقام رسمی و غیررسمی نمی‌توان اظهارنظر کرد.

این موضوع که سیامک رهبری از اهالی عجب‌شیر ایران در سال ۱۹۹۰ در کنار رهبران جبهه‌ی خلق آذربایجان، کسانی چون نعمت پناه‌اوف و صابر رستم‌خان‌لی قرار می‌گیرند خود از بی‌تجربگی جنبش ملی آذربایجان و «واکنشی بودن» آن حکایت داشت. ضمناً، در جریان سرکوب باکو در سال ۱۹۹۰، ابتدا عده‌ای از ارمنی‌ها- «نزدیک به ۵۰ نفر»- به قتل رسیدند تا آن که دولت مرکزی فرمان مداخله داد و ارتش وارد شد و متأسفانه عده‌ی زیادی از آذربایجانی‌ها نیز از سوی دیگر، در پی این نزاع ناسیونالیستی و خشونت ارتش به قتل رسیدند. [۹]

اما وظیفه‌ی چپ ایرانی در آن زمان و امروز چه بود؟ عده زیادی از مردم دو طرف قربانی نفرت ناسیونالیستی کور جناح‌های درگیر شدند، صدها هزار نفر نیز که مدت‌های طولانی در کنار هم زندگی کرده بودند، ناگهان بی‌خانمان گشتند. ولی اصل قضیه پابرجا بود. قره‌باغ زمانی به‌خاطر یک تصمیم نادرست، اما با نیتی خوب از سوی بلشویک‌ها، به یک حکومت خودمختار در آذربایجان تبدیل شد. پس از سال‌ها اکثریت قریب به اتفاق همان مردم قره‌باغ تصمیم گرفتند که به ارمنستان بپیوندند. طبق قانون اتحاد شوروی پارلمان آذربایجان می‌توانست به تقاضای اکثریت مردم قره‌باغ پاسخ مثبت دهد. اما پارلمان آذربایجان و رهبری آن جمهوری چنین خواسته‌ای را رد کرد. در مقابل خواسته‌ی مردم قره‌باغ، در جنبش ملی آذربایجان مطرح شد که اصلاً چرا آذربایجان به قره‌باغ خودمختاری داده است؟

آیا چپ ایرانی به خاطر این مواضع آذربایجان باید از آن حمایت می‌کرد؟ آیا آذربایجان «حق حاکمیت مردمان» قره‌باغ را به‌رسمیت شناخته بود؟ در حوادث بعدی،

برخی از رهبران سابق حزب کمونیست به ناسیونالیست‌های دوآتشه تبدیل شدند و مسئولیت جمهوری آذربایجان را برعهده گرفتند. در آذربایجان نوعی سلطنت موروثی ایجاد شد، در مقابل در ارمنستان با وجود حضور سیاستمداران فاسد قدیمی، جنبش دموکراتیک همچنان زنده است و کسانی چون نیکول پاشینیان هر از گاهی می‌توانند به قدرت برسند. از نظر چپ جنگی که در چند دهه‌ی گذشته موجب کشتار زیادی از دو طرف درگیر شده است محکوم است اما این گفته‌ی اردبیلی علت اختلاف چپ ایران و جنبش ملی آذربایجان را مشخص می‌کند. «کارهای فروغ اسدپور... به ما و چپ می‌گویند که این رابطه‌ی پرنفرت چپ بر علیه جنبش ملی آذربایجان، مشیت الهی حک‌شده بر پیشانی چپ نبود و چپ می‌توانست، همانطور که استقلال جنبش فمینیستی را تحمل کرد، تاب تحمل استقلال جنبش ملی آذربایجان را هم داشته باشد. نه **سیاست خارجی جمهوری آذربایجان و نه سیاست خارجی جمهوری ترکیه**، ربطی به اراده‌ی جنبش ملی آذربایجان ندارد و انتظار دشمنی جنبش ملی آذربایجان با جمهوری آذربایجان و جمهوری ترکیه به خاطر غرب‌گرایی، عضویت در ناتو، نزدیکی با اسرائیل و **هر معاصی کبیره و صغیره دیگری** منطقی نیست.» (اردبیلی، ۱۴۰۱) مشکل چپ با سیاست‌های کشورهای آذربایجان و ترکیه تحت رهبری علی‌اف و اردوغان، فقط سیاست خارجی آن نیست، صرفاً هم مربوط به عضویت در ناتو و یا رابطه با اسرائیل نیست، بلکه قبل از هر چیز به سیاست‌های داخلی آنها مربوط است. برخی از دوستان تصمیم گرفته‌اند از این دو کشور با وجود «هر معاصی کبیره و صغیره»ای که آنها مرتکب شوند، دفاع کنند در حالی که وظیفه‌ی چپ دفاع از آزادی، برابری و همبستگی مردمان همه کشورها تحت هر شرایطی است و نه دفاع از این یا آن «اتنیک» و ناسیونالیسم محبوب.

در پایان

کسانی چون دیو بویس و سی.ال.آر. جیمز سعی کردند که با بررسی تاریخ مبارزات ضدبرده‌داری و ضداستعماری، تصویر غالب موجود در جهان را تصحیح کنند. آنها برخلاف افرادی مانند باک-مورس و هوند به دنبال آن نبودند که به ساختارشکنی روایت

مدرنیته بپردازند و به وعده‌های آزادی‌خواهانه‌ی آن پشت کنند. هدف آنها بازنویسی تاریخ از طریق روایت مبارزاتی چون انقلاب هائیتی و دیگر مردم فراموش‌شده‌ی تاریخی بود. هدف نشان دادن جایگاه آنان در کنار دیگر مبارزان برای آزادی بود. هدف آنها جایگزینی نبود. از نظر آنان یک واقعیت عینی وجود داشت و مورخ می‌بایست تمام تلاش خود را برای نزدیک شدن به آن واقعیت عینی به‌کار می‌برد. آنها در تاریخ موجود با ذره‌بین به دنبال کشف اروپامحوری و رد آن نبودند بلکه با ذره‌بین به دنبال کشف آثار مبارزات نیروهای «خاموش» تاریخی بودند. چگونه این مبارزان دست‌دردست مبارزان «خاموش» دیگر در اروپا برای کسب آزادی و برابری جنگیدند. چگونه بخشی از سربازان ناپلئون که برای سرکوب «ددمنشان سیاه» که خواهان سرکوب آزادی و انقلاب فرانسه به سن-دومینیک بودند، متوجه شدند که همان «ددمنشان سیاه» سرود مارسی‌یز را می‌خوانند: «ستم، چشم در چشم ما بیرق خونینش را افراخته»، و شعار «آزادی، برابری، برادری» می‌دهند. فهمیدند که مبارزه برای عدالت و برابری جهان‌شمول (یونیورسال) و عام است. به آنها یک حس جهانی‌بودن دست داد. برخی از سربازان تفنگ بر زمین گذاشتند، بعضی به بردگان پیوستند.

برخلاف گفته‌ی اسدپور، چپ یونیورسال هیچ مخالفتی با امر محلی و جزء ندارد اما خواهان فراتر رفتن از امر هویتی است. نمی‌خواهد در امر خاص و محلی باقی بماند. تجربه‌ی نیم قرن گذشته نشان داده است که با یک امر محلی نمی‌توان همبستگی پایدار ایجاد کرد. زحمتکش سفید را در مقابل زحمتکش سیاه قرار داد تا جایی که امروز برای بسیاری پرولتاریا با کارگر سفید مترادف شده است. درست امر عام و «یونیورسال» هسته‌ی مرکزی اختلاف است. اسدپور معتقد است که تاریخ ایران را مورخین مرکزگرا نوشته‌اند. در نظر او مرکزگرایان کسانی هستند که در خدمت «اتنیک فارس» رکاب می‌زنند. هر آنچه از حاشیه بیاید نیکوست (هرچند واژه‌ی حاشیه را دوست ندارد)، «کوچک» خوب است. از هر جریان «ترک» و «آذربایجانی» باید دفاع کرد. او از استعمار مناطق مختلف ایران، از جمله آذربایجان توسط «اتنیک فارس» حرف می‌زند. شاید جلال آل‌احمد از اولین کسانی بود که از استعمار آذربایجان توسط تهران یاد می‌کند (براهنی، ۱۳۸۵) اما این نیز یکی دیگر از کاربردهای نادرست از

واژه‌های سیاسی توسط آل‌احمد است. در ایران هزار سال شاهان ترک سلطه داشته‌اند. شاهان ترک ایران را شیعه کردند. در طول این هزار سال هیچ‌کس بیشتر از پادشاهان ترک به رشد و توسعه‌ی زبان و ادب فارسی کمک نکرده است. (براهنی، ۱۳۸۵) این پادشاهان ترک ایران بودند که در مقابل ترکان عثمانی جنگیدند. فرهنگ و هنر فارسی بدون وجود بزرگان ادب و هنر آذربایجانی نمی‌توانست جایگاه ارزنده‌ی امروز خود را داشته باشد. [۱۰]

انسان آگاه از تجربه و امر محلی شروع می‌کند اما در آن نمی‌تواند باقی بماند. احمد کسروی یکی از شخصیت‌های تاریخی و ادبی مهم ایران است که نظرات جنجالی زیادی در عرصه‌های مختلف داشته و انتقادات زیادی به او وارد است، اما هیچ متفکر و خواننده‌ی تاریخ معاصر ایرانی وجود ندارد که خود را وام‌دار وی نداند. او کسی است که بر سر دفاع از آزادگی خود جان خود را در عدالتخانه از دست داد. کسروی در کتاب تاریخ مشروطه خود تلاش کرد تا جایی که ممکن بود موثق‌ترین تاریخ را از وقایع مشروطه به‌دست دهد و نشان دهد که جنبش مشروطه را «کسان گمنام و بی‌شکوه پیش بردند». او درباره‌ی انتشار کتاب «تاریخ مشروطه ایران» چنین می‌گوید «سپاس خدا را که ما را فیروز گردانید، و اینک به چاپ دوم این تاریخ آغاز می‌کنیم. چاپ نخست به‌نام "تاریخ هیجده ساله آذربایجان" به پایان رسیده زیرا هنگامی که آن را آغاز کردیم می‌خواستیم تنها پیش‌آمدهای آذربایجان را، از آغاز جنبش مشروطه‌خواهی تا هیجده سال دیگر بنویسیم. ولی چون به کار پرداختیم دیدیم جدا کردن رخدادهای تهران و آذربایجان و دیگر جاها از هم نشدنی است... بسیاری دلبستگی به این تاریخ نمودند... برای ما نوشتند... با این همراهی‌ها ما را جز آن نشایستی که به پیش‌آمدهای همه جا، از تهران، آذربایجان، و گیلان، و دیگر کانون‌های این جنبش می‌پردازیم... این بود "تاریخ هیجده ساله آذربایجان" از نیمه راه خود، رویه "تاریخ مشروطه ایران" گرفت، و اکنون چاپ دوم را به همین نام که درست‌تر و بهتر است آغاز می‌کنیم.» (کسروی، ۱۳۴۴:۳). او در عمل به این نتیجه رسید که هر چه انسان‌ها از فعالیت‌های محلی خود فراتر رود همدلی و همبستگی می‌تواند بیشتر شود. چنان که مناطق مهم ایران در آن زمان توانستند جنبش مشروطه را رقم زنند. اما می‌دانست که این راه آسانی نیست زیرا دورویانی بودند که «از باغشاه درآمده و در بهارستان جا» گرفتند، و «جنبش

مشروطه‌خواهی با پاکدلی‌ها آغازید ولی با ناپاکدلی‌ها به پایان رسید». اما وی از این موضوع نتیجه نگرفت که تهران به همه‌چیز رسید و آذربایجان را تنها گذاشت، بلکه «گمنام‌ها» چه در تهران و چه آذربایجان عقب زده شدند.

این ایده که سرنوشت یک جنبش را زادگاه آن تعیین می‌کند، اشتباه است، این تفکر که همه‌ی جنبش‌های ملی به گسترش دموکراسی کمک می‌کنند خطا است، تقسیم بر پایه‌ی زبان اشتباه است و باید از هویت‌گرایی فراتر رفت. مسلماً حق آموزش به زبان مادری، حق حاکمیت محلی، برابری حقوقی برای همه و دیگر حقوق دمکراتیک در عرصه‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی بخشی از خواسته‌هایی هستند که به گسترش دموکراسی در این کشور کمک می‌کنند اما این مهم بدون اتحاد و همکاری همه‌ی نیروهای مترقی در سراسر کشور به‌دست نمی‌آید. چپ دموکرات از حقوق اقلیت‌های ملی و قومی حمایت می‌کند اما این لزوماً به معنای دفاع از هر جنبش ملی نیست. ایزاک دویچر مارکس، لوکزامبورگ، تروتسکی و بسیاری از دیگر روشنفکران رادیکال سوسیالیست را «یهودیان غیر یهود» خطاب می‌کرد زیرا آنها توانستند «فراتر از جوامع، ملت‌ها، عصر و نسل‌های خود فکر کنند، و به لحاظ ذهنی وارد افق‌های گسترده‌ی جدیدی شوند.» ایران بیش از هر زمان دیگری نیاز به «فارس‌های غیرفارس»، «ترک‌های غیرترک»، «کردهای غیرکرد»، «بلوچ‌های غیربلوچ»، «عرب‌های غیرعرب»، «ترکمن‌های غیرترکمن»... دارد. در ایران در گذشته، روشنفکران چپ‌گرای بسیاری از انقلاب مشروطه به بعد این راه را نشان دادند. قطعاً باید فراتر از آنها رفت اما چسبیدن به ناسیونالیسم اقلیت‌های ملی چاره‌گشای مشکلات موجود، از دیدگاه یک دموکرات سوسیالیست نیست.

توضیحات

[۱]- آدینه شماره جمعه روزنامه محلی مهد آزادی در تبریز بود که با همکاری صمد بهرنگی، بهروز دهقانی، علیرضا نابدل، رحیم رئیس‌نیا و بسیاری دیگر از روشنفکران بزرگ ایران بین سال‌های ۱۳۴۵-۱۳۴۴ منتشر شد. یکی از ویژگی‌های این روزنامه چاپ برخی از نوشته‌ها به زبان ترکی بود که دولت وقت اجازه چنین کاری را نمی‌داد.

[۲] – در این‌جا قصد نیست که انقلاب ۵۷ را با جنبش‌های ملی در شکل متعارف آن یکسان کرد،

بلکه هدف فقط تکیه بر تشابه استدلالات است. در جناحی از چپ این استدلال وجود داشت که هر جنبش ضدامپریالیستی ذاتاً دموکراتیک است و حتی وقتی وجه ضداستبدادی انقلاب هرچه بیشتر رنگ باخت، باز این نتیجه استنتاج نشد که یک جنبش ضدامپریالیستی مردمی می‌تواند موجب تحکیم پایه‌های استبداد شود. در افغانستان طالبان به یک جنگ ضدامپریالیستی برای بیرون راندن آمریکا دست زد اما تقریباً این اتفاق‌نظر وجود دارد که جنبش طالبان یک جنبش دموکراتیک نیست.

[۳] - اما او در گذشته خود از منتقدان کسانی بود که به امر جزئی و محلی توجه زیادی می‌کردند. مثلاً محمدرضا نیکفر در گذشته‌ی نه چندان دور، متاثر از افکار پیر بوردیو و نقش سرمایه‌ی فرهنگی، واژه «بورژوازی اسلامی» را در برخی از نوشته‌های خود به کار گرفت و اسدپور در نقد «بورژوازی اسلامی» چنین نوشت: «نیکفر وزن اصلی بحث را روی فرهنگ تزویر و امتیازوری سرمایه‌داری (بورژوازی) می‌گذارد و به رویه‌های فرهنگی این بورژوازی یا سرمایه‌داری می‌پردازد که از همه حال از حاکمیت اسلامی تغذیه می‌کند، از نظام ولایی امتیازور شده و برای بقای خود به وجود آن محتاج است. با این توصیفات که مقاله به دست می‌دهد، دیگر نمی‌توان از «بخش خصوصی » یا اصولاً کارکردهای سرمایه‌دارانه در ایران سخن گفت. زیرا که این سرمایه‌داران «خصوصی» نیازمند مرحمت‌های دستگاه دینی حاکم بر کشور هستند، و بنابراین با تمکین به آموزه‌های دینی آن بیش از آن که سرمایه‌دار باشند و به فعالیت اقتصادی مستقل دست بیازند، نوکرمنش و امتیازورند« (اسدپور، ۱۳۹۶)

[۴] – اسدپور در اعتراض به کسانی که او را طرفدار سیاست هویت خطاب می‌کنند چنین می‌گوید «تازگی‌ها هم به یمن صنعت برچسب‌سازی‌های اکادمیک (برچسب سیاست هویت را در نظر دارم که بی‌تبعیض به پیشانی همه کوبیده می‌شود)، همین که دهانت را باز می‌کنی تا از سیاست رهایی‌بخش ملی آذربایجان سخنی به میان بیاوری به برچسب «هویت‌طلب» مفتخر می‌شوی. حتی میل آنکه این جماعت به اصطلاح چپ را سرزنش کنم در خود نمی‌یابم.» (اسدپور، ۱۴۰۱)

[۵] – منظور نگارنده این نیست که زادگاه فرد به خودی خود هویت اتنیکی او را تعیین می‌کند. قصد تاکید بر دلایل فرار سرمایه از مناطق پیرامون و یا ایران است. این که این موضوع بر زبان «دانشمند» که زادگاهش زاهدان است، جاری می‌شود مزید بر علت و جالب است. در دولت‌های مختلف هر از چندی سیاست جلب سرمایه‌داران ایرانی برای تشویق سرمایه‌گذاری در ایران مطرح می‌شود. در مورد بلوچستان نیز می‌توان اخبار مشابهی را در روزنامه‌های کشور در مورد جلب سرمایه‌داران بلوچ مقیم امارات و کشورهای آفریقایی پیدا کرد (مثلاً نک به ایرنا، ۱۳۸۲). همچنین در رابطه با میزان نابرابری در بلوچستان می‌توان به این موضوع اشاره کرد که در اکثر مطالعات در مورد نابرابری‌های توزیع درآمد در کشور به این موضوع اذعان می‌شود که درآمد سرانه‌ی استان سیستان و بلوچستان در مقایسه با دیگر مناطق پایین اما در عین حال ضریب جینی آن بالا است (نک، جاسکی، ۱۴۰۲). این موارد نشان می‌دهند که بر خلاف گفته‌ی اسدپور بلوچستان فاقد سرمایه‌دار نیست. این که بسیاری سرمایه‌ی خود را خارج می‌کنند نیز یک پدیده‌ی عمومی است.

[۶] – نگاه کنید به ناسیونالیسم محبوب و دیگری‌های منفور

[۷] – در جمهوری‌های بالتیک، گرجستان، ارمنستان و مولداوی رفراندوم تحریم شد.

[۸] - حال در میان برخی از چپ‌گرایان سابق آذربایجانی مانند علیرضا اردبیلی که از طرفداران اسدپور است (اردبیلی، ۱۴۰۱)، حوادث ۱۹۸۸ و به‌ویژه ۱۹۹۰ نقطه‌ی عطف «جنبش دمکراسی‌خواهی در جمهوری آذربایجان» بود. «جنبش ملی آذربایجان» در آن زمان متولد شد. وی در مورد کشتار ارامنه در سومگایت در سال ۱۹۸۸ معتقد است اولین قربانیان «توسعه‌طلبی ارمنستان» دو آذربایجانی بودند و ناسیونالیسم ارمنی تلاش کرده و می‌کند تا قتل دو جوان آذربایجانی به فراموشی سپرده شود. اردبیلی برای تبرئه‌ی «جنبش ملی آذربایجان» که از همان ابتدا در آن گرایش‌های ضدارمنی بسیار قوی بود در حوادث سومگایت، چنین استدلال می‌کند «از میان ۳۲ قربانی این فاجعه ۲۶ نفر ارمنی و ۶ نفر آذربایجانی بودند. در صورت "مردمی" بودن حمایت یا عاملیت از این جنایات، تعداد قربانیان ارمنی بایستی به هزاران نفر می‌رسید و یک نفر آذربایجانی هم کشته نمی‌شد. بعداً در دادگاهی از سوی حکومت شوروی در روسیه فردی ارمنی به نام «ادوارد گریگوریان» متولد سال ۱۹۵۹، جزو مجرمین درجه‌اول علی‌رغم شهادت همه‌ی شهود حوادث به ۱۲ سال زندان (به‌جای اعدام) به جرم سازماندهی و شرکت در کشتار ۳۲ نفر مزبور محکوم شد.» (اردبیلی، ۱۹۹۰) مسلماً چیزی به نام دفاع از خود وجود دارد و همیشه فقط قربانیان اصلی (در این مورد ارمنی‌ها) به قتل نمی‌رسند و یا زخمی نمی‌شوند، بلکه قربانی در میان مهاجمین نیز می‌تواند وجود داشته باشد و حتی از آن بدتر ممکن است کسانی که در تهاجم نقش نداشتند نیز کشته و مجروح شوند. همه‌ی کشته‌شدگان اعم از ارمنی و آذری، قربانیان یک دشمنی کور ناسیونالیستی از دو سو بودند، اما در سومگایت این ناسیونالیست‌های آذربایجانی بودند که دست به حمله زدند.

[۹] - در روایت اردبیلی از قربانیان ارامنه در باکو قبل از ورود ارتش نامی برده نمی‌شود (اردبیلی، ۲۰۰۱).

[۱۰] – این نکته را برخی از مورخین و روشنفکران بسیار زودتر از براهنی گوشزد کرده‌اند مثلاً بیژن جزنی در این مورد چنین می‌گوید: «ترک‌زبانان نزدیک به ده قرن حکومت، همه سرزمین‌های ایران را در دست داشته و در عهد حاکمیت خود نیز به دلایل تاریخی و فرهنگی زبان ترکی را رسمیت نداده‌اند... در ارتش و سازمان‌های دولتی، در پست‌های مهم سیاسی، در تقسیم کرسی‌های علمی و در امور اقتصادی و مالی و صنعتی، ترک‌زبانان امتیازی کم‌تر از دیگران ندارند. تنها تبعیضی که وجود دارد در رسمیت زبان خارجی است و رنجی که ترک‌زبانان از محکومیت زبان مادری خود می‌برند.» (به نقل از کریمی، ۲۰۱۱)

منابع

- فروغ اسدپور، ۱۴۰۲، هگل-مارکس-(-انگلس) و مردمان غیرتاریخی؛ درگیری در

موضوعات نژادی-ملی، اخبار روز
- فروغ اسدپور، ۱۳۹۹، تجزیه مداوم و خشونت‌آمیز مملکت بلوچستان به دست حکومت مرکزی ایران، اخبار روز
- فروغ اسدپور، ۱۴۰۱، حاکمیت مردمان، اخبار روز
- رضا جاسکی، ۱۳۹۸، کارنامه ملی، اخبار روز
- کارل مارکس، ۱۹۴۷، کار مزدی و سرمایه
- علیرضا اردبیلی، ۱۹۹۰، روایت‌گونه‌ای از جنبش مردم آذربایجان در شمال ارس، تربیون
- علیرضا اردبیلی، ۱۴۰۱، اهمیت آثار قلمی خانم فروغ اسدپور برای آذربایجان، تریبون
- علیرضا اردبیلی، ۲۰۰۱، تاثیرات ماندگار ژانویه سیاه باکو بر نیروهای چپ ایرانی، تربیون ۶
- رضا براهنی، ۱۳۸۵، صورت مسئله آذربایجان؟ حل مسئله آذربایجان؟
- احمد کسروی، ۱۳۴۴، تاریخ مشروطه ایران، امیرکبیر
- رضا جاسکی، ۱۴۰۲، ناسیونالیسم محبوب و دیگری‌های منفور، نقد اقتصاد سیاسی
- بهزاد کریمی، ۲۰۱۱، سیری گذرا در نگاه چریک فدایی خلق به مسئله ملی در ایران، عصر نو
- علیرضا نابدل، ۱۳۴۹، آذربایجان و مسئله‌ی ملی،
- آدینه مهد آزادی، ۱۳۴۵-۱۳۴۴، آرشیو آدینه مهد آزادی
- امیر حسن‌پور، ۲۰۱۱، علیرضا نابدل: آذربایجان و کردستان دیروز و امروز، شهروند
- ایرنا، ۱۳۸۲، ۳۰۰۰ سرمایه‌دار بلوچ در کشورهای آفریقایی مقیم هستند، خبرگزاری ایرنا
- مسعود دانشمند، ؟، زندگینامه مسعود دانشمند عضو هیات نمایندگان اتاق ایران، بنیاد موفقیت دکتر محمدزاده
- Vivek Chibber, 2022, Class Matrix, Verso
- Susan Buck-Morss, 2009, Hegel, Haiti and universal history, university of Pittsburgh press
- Chris Arthur, 1983, Hegel’s Master-slave and a myth of Marxology, NLR 1-142
- Matthieu Renault, 2021,Counter-violence, a ‘Hegelian’ myth,

Radical philosophy summer 2021
- Celucien L. Joseph, 2017, On intellectual Reparations
- Anders Stephanson, 2010, The philosopher's island, NLR 61
- Angela Davis, 1971, Lectures of liberation, Committee to free Angela Davis
- Sudhir Hazareesingh, 2020, Black Spartacus, Straus and Giroux
- Nick Nesbitt, 2022,The price of Slavery, University of Virginia press
- Erik Van Ree, 2019, Marx and Engels's theory of history, Journal of political ideologies
- Wulf D. Hund, 2021, Marx and Haiti, Journal of world philosophies
- Gregory Slack, 2023, Did Marx defend black slevery? Historical materialism 31
- Marx-Engels, 1931, MECW, Volume 43, Berlin
- Franz Mehring, 2015, Karl Marx: The story of his lite, Marxists.org
- Sven-Eric Liedman, 2015, Karl Marx, Bonnierförlagen
- Leslie Derfler, 1998, Paul Lafargue and the flowering of French socialism, Harvard University press
- Susan Watkins, 2000, The nine lives of Karl Marx, NLR 1
- Roman Rosdolsky, 1986, Engels and the "Nonehistoric" Peoples
- C.L.R. James, 1989, The black jacobins, Vintage
- Hal Draper och E Haberkern, 2005, Krig och revolution, marxists.org
- Werner Schmidt, 2000, Om Henrik Bachners Återkomsten, Arkiv nr 80
- David North, 2002, On Marx and Lassale, Engels and Carlyle, wsws.org
- Erica Benner, 2018, Really Existing nationalisms, verso
- Richard Antaramian, Rafael Khachaturian, 2023, Azerbaijan's ethnic cleansing of Nagorno-Karabakh is fueled by regional power struggles, Jacobin
- Ronald Suny, 2023, The Armenia-Azerbaijan conflict is a

product of the Soviet union's collapse, Jacobin
- Jan Bohlin, 1980, Roman Rosdolsky liv och verk, Fjärde internationalen, nr 3/1980
- Ronald Suny, 1990, The revenge of the last, New left review 6
- Dmitri Furman, 2008, Imitation democracies, NLR 54

نقد اقتصاد سیاسی

کدام واقعیت؟ کدام تصویر؟

نقدی بر مقاله‌ی «کدام جنبش؟ کدام مجمع؟»

نوشته‌ی کاظم فرج‌الهی

امیرعباس آذرم‌وند

اثر لوییجی روسولو

اخیراً مطلبی با عنوان «کدام جنبش؟ کدام مجمع؟» به قلم آقای کاظم فرج‌الهی منتشر شد که بار دیگر، از زاویه‌ای نه چندان جدید، بحثی در مورد ضرورت وجود تشکل و وضعیت تشکل‌های موجود و حتی «ناموجود» در جنبش کارگری را به میان کشید. ایشان در این راستا به دفاع از ایجاد سندیکا و اتحادیه می‌پردازند که با عنوان «تشکل پایدار» به خوانندگان معرفی می‌شود و در این میان فعالان و ایده‌ی مجامع عمومی، به‌طور خاص در گروه ملی فولاد اهواز، را نیز مورد انتقاد قرار می‌دهند.

جناب فرج‌الهی مقدمه‌ای در دفاع از ایده‌ی ایجاد تشکل طرح می‌کنند که کم‌تر کسی می‌تواند با آن مخالف باشد. مبارزه برای بهروزی، مبارزه‌ای اجتماعی است که رسیدن به توفیق در آن، در گروی ایجاد انواع همبستگی‌ها در قالب انواع تشکل‌ها و اتحادها است؛ از حزب گرفته تا اتحادیه، از یک جلسه‌ی تصمیم‌گیری دسته‌جمعی گرفته تا تشکیل گروه‌های کوه‌نوردی و فوتبال برای شناخت بیشتر کارگران یک واحد از یکدیگر، هرکدام می‌توانند مورد استفاده قرار بگیرند.

مسئله اما آن‌جاست که در خلال متن، این تصویر القا می‌شود که مدافعان مجامع عمومی و جنبش آن افرادی ضدتشکیلات هستند. تو گویی آنارشیست‌هایی در جنبش چپ و کارگری ایران وجود دارند که به‌وضوح هژمونی گسترده‌ای یافته‌اند، چنان‌که در بخشی از پیشروترین بخش‌های جنبش کارگری، یعنی در هفت‌تپه و فولاد، اندیشه‌ی ضدساختاری خود را چیره کرده‌اند. اگرچه نمی‌توان گفت که کلاً «آنارشیستی» در طبقه‌ی کارگر و در میان فعالان وجود ندارد، اما این نحله و دیگر نحله‌های «ضدتشکیلات»، هژمونی غالب در مبارزه‌ی طبقه‌ی کارگر نبوده و نیستند و بنابراین به نظرم چندان نیازی به جدل درباره‌ی میزان نفوذ «آنارشیست‌ها» در مبارزات طبقه‌ی کارگر نیست.

آقای فرج‌الهی همچنین جنبش مجامع عمومی را به چند گفت‌وگوی غیرقابل بیان (به دلایلی قابل‌فهم) و تصویرسازی‌هایی، از نظر من غیرواقعی، از طرف مقابل تقلیل می‌دهند؛ برداشتی که دست‌کم تصویری کژدیسه از دو گرایش موجود در طیف چپ ارائه می‌دهد. باوجوداین، مسئله‌ی اصلی تنها قضاوت شخصی و بی‌انصافی احتمالی نیست.

پس تأکید بر «دوگانه‌ی سندیکا و شورا»، از جانب یکی از فعالان باتجربه و سردوگرم‌چشیده‌ی مبارزات طبقه‌ی کارگر، به چه معناست؟ اگر در طول تاریخ خون‌بار پیش و پس از انقلاب، کلیت مبارزات طبقه‌ی کارگر به شکلی استبدادی و خشونت‌بار سرکوب شده است و کوچک‌ترین تشکل‌یابی‌ای تحمل نمی‌شود، آیا دوگانه‌سازی از جنبش سندیکایی و جنبش شورایی، بیش از آن‌که پا در واقعیت داشته باشد، بیانگر گرایش خاصی در ذهن گوینده نیست؟ اگر هفت‌تپه را یکی از جنبش‌های واقعی موجود در سال‌های اخیر بدانیم، واقعیت آن بوده که هم سندیکای کارگران در آن وجود داشته و دارد و هم در فرصت‌های مختلف مجامع عمومی برگزار شده است. فعالان دو

طرف هم نه‌تنها با یکدیگر رقابتی ندارند، که پشتیبان محکم و سرسخت یکدیگرند و به دفعات راهگشای هم شده‌اند. در شرکت واحد نیز سندیکا همواره مورد حمایت همه (منظور اکثریت قاطع افراد چپ، از مدافع سندیکا تا مجمع عمومی) بوده است و این دو گروه هر جا توانستند به دیگر بخش‌های جنبش کارگری، بدون توجه به این «دوگانه‌سازی» آقای فرج‌الهی، یاری رسانده‌اند.

تاریخ یک طبقه و سرکوب بی‌امانش

دعوای «دو جناح»، یا آن‌طور که می‌توان گفت جناح «رادیکال و رفرمیست»، در جنبش کارگری - به‌ویژه در اروپا- تاریخی دورودراز دارد. در دل این جدال‌ها، بحث میان مطلوبیت سندیکا یا شورا هم بارها به جدل جدی فکری و گاه قهری تبدیل شده است. این جدال در کشورهایی که بورژوازی آن‌ها حاضر به پذیرش رفرم‌هایی شده بود (مانند کشورهای اروپای شمالی و اروپای غربی)، به سود جناح رفرمیست جنبش طبقه‌ی کارگر تمام شد و در کشورهایی که طبقه‌ی حاکم در آن‌ها به‌اصطلاح رفرم‌ناپذیر بودند، به سرکوب گسترده‌ی هر دو جناح جنبش کارگری انجامید. در طول این تاریخ انقلاب اکتبر تنها نقطه‌ای بود که طبقه‌ی کارگر به رهبری حزب خود توانست ترور بورژوازی را در هم بشکند و تجربه‌ی دولت کارگری را به ثبت رساند.

پرواضح است که نظام‌های سیاسی ایران قبل و بعد از انقلاب، و به همین اعتبار بورژوازی حاکم بر ایران، از جنس حکومت‌های دسته‌ی اول نبوده و نیستند. در این بستر، مسئله صورت‌بندی متفاوتی از کشورهای «دموکراتیک» پیدا می‌کند.

در ایران اگرچه از انقلاب مشروطه اندیشه‌های سوسیالیستی در میان کارگران مهاجر ایرانی در روسیه‌ی تزاری نفوذ پیدا کرد و از سال ۱۲۹۹ نیز کشور صاحب یک حزب کمونیستی شد و از همان زمان مبارزه‌ی کارگری (برای ایجاد تشکل‌های توده‌ای و کمیته‌های حزبی) آغاز شد (و بنابراین می‌توان گفت که تاریخ جنبش کارگری و کمونیستی ایران از برخی کشورهایی که امروز «دموکراتیک» خوانده می‌شوند نیز طولانی‌تر است)، اما آنچه در تمام طول این تاریخ ۱۰۳ساله در جریان بوده، سرکوب بی‌امان فعالان کارگری و سوسیالیست بوده است؛ سرکوب‌هایی با کشتارهایی که هنوز ابعادشان روشن نیست.

به بیان ساده‌تر، در ایران همچنان «مسئله‌ی تشکل» یک مسئله‌ی امنیتی جدی است. در دوره‌هایی چون انقلاب ۵۷، با باز شدن فضای سیاسی، جدال‌های سیاسی درون طیف چپ به دوگانه‌ی سندیکا و شورا هم رسید، اما فراموش نکنیم که با یکی دو سال فاصله حاکمیت «برخوردی مشابه» با طرفین داشت؛ «خاوران» نمادی از همین «برخورد مشابه» است.

در این دوره، وقایع و تحولات شرایطی یک‌سره متفاوت با دوره‌ی انقلاب را رقم زد. سرکوب دهه‌ی ۶۰، نه‌تنها وضعیت تشکل‌ها و مسیر مبارزه را دگرگون کرد، که به‌قاعده اولویت‌ها و مباحث

را هم دستخوش تغییراتی کرد؛ از جمله این‌که مبنای دوری و نزدیکی‌ها مبحث «تشکل مستقل» قرار بگیرد. امروز نیز این مسئله همچنان مسئله‌ی اصلی در مبارزه‌ی جاری طبقه‌ی کارگر است.

مجمع عمومی یا سندیکا؛ گرایشی سیاسی یا واقعیتی موجود؟

در این بستر باید توجه کنیم که احزاب سیاسی و نیروهای فعال، بحث‌های گوناگونی با یکدیگر دارند که به استراتژی و تاکتیک‌های آن‌ها مربوط است. در سطوح مختلف نیز بحث‌های لازم متفاوتی شکل می‌گیرند، اما مطمئن نیستم که انتقال «عین به عین» همان مباحث به مبارزه‌ی جاری، به فهم بهتر اوضاع منجر شود. منکر این نیستم که امروز مسائل سیاسی، اقتصادی و فکری مختلفی در جریان هستند که اگر اجتماعی باشند، به‌تدریج میان گرایش‌های گوناگون به ایجاد پیوند یاری خواهند رساند، پس این بحث‌ها را حاشیه‌ای نمی‌دانم و اتفاقاً گاه ضروری‌ترین پاسخ‌ها از دل همین بحث‌ها بیرون می‌آید. اما تعمیم این بحث به جاهای نامربوط، بیشتر یادآور از میدان به در کردن رقیب یا خلط مبحث است و مهم‌ترین ایرادی که دارد، ایجاد جدل‌های نامربوط در جایی است که به آن تعلق ندارند.

به باور من، نگاه آقای فرج‌الهی به قدرت از پایین از چند جهت نگاه درستی نیست. ایشان در ترسیم تصویر خود از خرد جمعی و تصمیم‌گیری در الگوی مجمع عمومی می‌نویسند: «روشن است که این روش مراجعه به خرد جمعی در تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری به گروه و طبقه‌ای خاص اختصاص ندارد و فقط ویژه‌ی تشکل‌های کارگری (سندیکا و اتحادیه‌ها و شوراها) نیست؛ تقریباً در تمامی شرکت‌های سهامی، نهادها و بنگاه‌های عمومی سرمایه‌داری نیز رایج است.»

در بهترین حالت می‌توان گفت که این تصویر، تصور آقای فرج‌الهی از مجامع عمومی و نظام شورایی است و ربطی به واقعیت طبقاتی تغییر تمام سازوکارهای اجتماعی در پی یک انقلاب اجتماعی ندارد. از نظر ایشان مجامع کارگری تفاوتی با «شرکت‌های سهامی، نهادها و بنگاه‌های عمومی سرمایه‌داری» ندارند، اما کجای تصمیم‌گیری نیروی کار مجموعه‌ای صنعتی و بزرگ در ایران، کجای بحث و تصمیم‌گیری جمعی در مورد اقدامات جمعیِ طبقه‌ی استثمارشده‌ای که هر دم با خطر اخراج و سرکوب دست‌به‌گریبان است، مشابه مباحث مجامع عمومی شرکت‌های بورسی است که برای سوداگری بیشتر دور هم جمع شده‌اند؟ در یکی کسانی گردآمده‌اند که هم‌وغم خود را سوداگری حداکثری از وضعیت بحران‌زده‌ی فعلی ایران گذاشته و بر سر راه‌های رسیدن به حداکثر «سود» از این آشفته‌بازار درگیر بحثی داغ هستند و خبرنگاران «نشریات رسمی» نیز کیپ‌تاکیپ نشسته و از هر سخنِ رفته در آن تیتری بیرون می‌آورند؛ و در دیگری طبقه‌ی کارگر اعتصابی است که می‌داند پشت در، نظامی با سابقه و تجربه‌ی چهار دهه سرکوب سنگر گرفته و معلوم نیست فردا هم به آنان فرصت با هم بودن بدهد یا نه. این «خرد جمعی عمومی» ماهیتاً چه ربطی به آن «خرد

جمعی عمومی» دارد؟ تصمیم‌گیری برای سوداگری مالی یا نحوه‌ی تقسیم سود در بورس، با تصمیم‌گیری برای رهایی از استثمار، تنها در واژه‌ی «تصمیم‌گیری» شبیه‌اند.

علاوه‌بر این در مجامع کارگری حق رأی برای نیروی کار محفوظ است و در بنگاه‌های سرمایه‌داری، حق رأی هرکس بر مبنای سرمایه‌گذاری‌ای است که انجام داده؛ این «دموکراسی» مثل آن «دموکراسی» نیست. به نظر می‌رسد آقای فرج‌الهی این‌همانی مزبور میان مجامع بورژوایی و کارگری را به مفهوم دموکراسی نیز بسط داده‌اند؛ دموکراسی‌ای که به باور ایشان نه به طبقه‌ی خاصی تعلق دارد و نه به مناسبات تولیدی خاصی. «دموکراسی» یکی، «دموکراسی» استثمارکنندگان است و در آن معیار حق و وزن انتخاب افراد، سرمایه‌ی آن‌هاست؛ و «دموکراسی» دیگری، «دموکراسی» استثمارشدگان. هر کدام زوال دیگری است و جایگزین آن. شاید مرعوب «دموکراسی» شدن ایشان متأثر از پارادایم گسترده‌تری باشد که محصول فروپاشی بلوک شرق است، اما به‌هرحال نمی‌توان صرفاً بر مبنای فرم یکسان دو مجمع، ماهیت آنان را نیز یکی در نظر گرفت. «میان ماه من تا ماه گردون/ تفاوت از زمین تا آسمان است.»

همچنین آقای فرج‌الهی درباره‌ی جلسات مجامع عمومی نیز از جلساتی اضطراری، بی‌نظم و توأم با بار احساسی بالا (لابد فاقد بینش را ترجیح دادند قلم بگیرند) صحبت می‌کنند؛ اگر بخواهیم با منطق ایشان به مسئله پاسخ دهیم، باید بگوییم که امروز سندیکاهای فعلی هم، که ایشان و مدافعان سندیکا «تنها شکل تشکل‌یابی پایدار» معرفی می‌کنند، ربطی به آنچه واقعاً یک سندیکا «باید باشد» ندارد. اما نیازی به نعل وارونه زدن نیست.

پرواضح است کسی از سندیکاهای ایران انتظار سندیکاهای بزرگ در کشورهای دموکراتیک را ندارد و کسی هم نافی سندیکا بودن این تشکل‌ها نیست. در مقابل مجامع عمومی را نیز نباید زیر سؤال برد. مجامع عمومی خصوصاً در سال‌های اخیر گامی بزرگ در مبارزات طبقه‌ی کارگر بوده‌اند، چرا که با الگویی جمعی‌تر، با بالا بردن اعتمادبه‌نفس کارگران، به آنان فرصت تجربه‌ی تصمیم‌گیری و انتخاب بی‌واسطه داده‌اند. این قدم گامی مهم برای تجربه‌ی کنار هم بودن و یک جهش به سمت «برای خود» شدن طبقه‌ی کارگر بوده است. این‌ها را در حاشیه‌ی بحث‌های طیف‌های مختلف چپ نباید هدر داد.

سازماندهی نیازمند تنوع در الگوها

مجامع عمومی می‌توانند نطفه‌ها و هسته‌های شوراهای کارگری باشند و مانع آن‌ها برای چنین تکاملی، شیوه‌ی برخورد نظام سیاسی است؛ همان حاکمیتی که سه تن از اعضای سندیکای واحد (رضا شهابی، داوود رضوی و حسن سعیدی) را نیز، که مسئله‌شان بیش از آنکه عنوان فعالیت‌شان باشد، سازمان‌دهی است، به بند کشیده است. چنانکه می‌بینیم این دستگاه‌ها هم به چنین دوگانه‌ای

وقعی نمی‌گذارند و به آن اعتقادی ندارند، کما اینکه در دهه‌ی ۶۰ هم نداشتند. اما اینکه گفته می‌شود مقابله با سندیکاها گاه برای حاکمیت ساده‌تر بوده، ناشی از تاریخچه و ساختار سندیکاهاست، ضمن‌این‌که ظرفیت‌های تازه و بیشتری که در مجامع عمومی وجود دارد کار را متفاوت می‌کند.

در الگوی سندیکا، از آن جهت که رهبران عملی کارگران مشخص و سندیکا و اتحادیه از نظر ساختاری متکی به هیئت‌مدیره‌ی ثابت برای دوره‌ی زمانی معین هستند، سازوبرگ سرکوب هر بار با دستگیری هیئت‌مدیره و اعضای پیگیر، موانعی جدی در راه فعالیت‌های آن‌ها می‌گذارند که با هدف سلب امکان رابطه با توده‌ی کارگران انجام می‌پذیرد. در مجامع عمومی این امکان وجود دارد که با مداخله‌ی گسترده‌تر توده‌ی کارگران، امکان مانور بیشتری برای فعالان به وجود آید. اینکه مبارزه هزینه دارد صحیح است و منافاتی با توجه به ظرفیت‌های تازه، اشکال مختلف سازمان‌یابی و سازمان‌دهی ندارد.

با این اوصاف اگر منظور جناب فرج‌الهی از پایداری، تنها پایداری فعالان دلسوز و مبارز بر سر راهشان نباشد و واقعیت موجود (که حاکمیت است) را مدنظر داشته باشد، وجود مداومت در سندیکاهای موجود چگونه اثبات خواهد شد؟ شوخی است اگر تصور کنیم که صرف وجود یک کانال و ادامه‌ی انتشار آن نشانه‌ی مداومت آن‌ها در عرصه‌ی سازمان‌دهی است. مداومت سندیکاهای ایران نیز باید با عطف به شرایط خاص حاکم بر کشور فهم شود. همانطور که نمی‌توانیم عدم وجود «دفتر و دستک» توسط سندیکاهای موجود را نشانه‌ی عدم مداومت آن‌ها بدانیم، صرف پایداری چند تن از اعضای آن نیز به معنای تحقق تنها الگویی نیست که به عنوان «تشکل پایدار» معرفی شود و بر این مبنا نمی‌توان دیگر ابتکارات عمل از فعالان در محیط را سلب یا تخطئه کرد.

با این همه، پاسخ به این‌که چرا در میان کارگران مجمع عمومی شکل می‌گیرد و نه سندیکا، نیازی به مچ‌گیری سیاسی ندارد؛ مانع اصلی ایجاد سندیکاها، اتحادیه و دیگر تشکل‌های صنفی و سنتی، «نبود زمینه‌ی رفرم» است و علت اقبال به مجمع عمومی، امکانات تازه‌ای است که پیش روی کارگران می‌نهد. گواه آنکه در هفت‌تپه، با وجود این‌که بهترین روابط میان فعالان این دو جناح در جریان بود، همگی آنان در یک قالب مبارزه کردند، با یکدیگر زندانی شدند و در شرایطی هم که سندیکای هفت‌تپه نیاز به کمک داشت، همه‌ی فعالان مستقل هفت‌تپه تلاش کردند به آن یاری برسانند. این‌که چرا فعالان و کارگران به عضویت سندیکا درنیامدند، ناشی از یک ایراد «ایدئولوژیک» نیست؛ عموماً ناشی از یک وضعیت عینی است.

با همین توضیح باید گفت که در میان فعالان کارگری، کسانی که عضو سندیکاها هستند را نیز تنها «سندیکالیست‌ها» یا «رفرمیست‌ها»، چنان که در اروپا به آن‌ها اطلاق می‌شود، تشکیل نمی‌دهند. کارگران مبارز و مستقل هر جا که مبارزه‌ی جمعی باشد، حضور دارند و تشکل‌های صنفی

مستقل از مهم‌ترین بسترهای این مبارزه است. همه‌ی شرکت‌کنندگان در مجامع عمومی کارگری نیز جزو یک طیف و نحله نیستند. مشکل دوگانه‌سازی آقای فرج‌الهی، بی‌توجهی به همه‌ی این نکات در بستر واقعی جنبش طبقه‌ی کارگر در ایران است و چنین دو گانه‌سازی‌هایی اتفاقاً بیشتر به خط‌کشی‌های بی مورد دامن می‌زند.

مبارزه‌ی ایدئولوژیک در بستری نامربوط

پس اگر نه مداومت، آن‌طور که بارها توسط آقای فرج‌الهی عنوان شده، موضوع برخی مدافعان سفت‌وسخت سندیکا است و نه افزایش همبستگی در طبقه، مسئله از نظر من جناح‌بندی‌های تاریخی است که هم در ایران و هم در دیگر کشورها محل جدل و بحث بوده است، چنان‌که در انقلاب اکتبر بلشویک‌ها را به‌عنوان مدافعان اصلی واگذاری همه‌ی قدرت به دست شوراها دیدیم. در ایران و به طور خاص از سال ۵۷، مباحث جدی و فراوانی در رابطه با سندیکا یا شورا مطرح شد. «بهار آزادی» کوتاه و از سال ۶۰ به این‌سو به بعد نصیب هر دو طیف سیاهی بود. پس از آن، تنها تشکل‌هایی که امکان فعالیت رسمی پیدا کردند تشکل‌های حکومتی مانند شوراهای اسلامی بودند. در همین بستر است که موضوعی مهم و تعیین‌کننده‌ی جناح‌های مختلف یک جنبش، در برخورد با واقعیت حاکمیت اسلام سیاسی، با پرسش‌های دیگری مواجه شده است.

این جدال البته هم آن زمان و هم امروز جدالی جدی است، اما امروز هم زیر پوست مباحث مختلف، فعالان و جنبش طبقه‌ی کارگر در جریان‌اند. زیبنده‌ی بحث‌هایی که به قیمتی گزاف به امروز رسیده، پرداختن صریح و مستقیم به آن‌ها است. القای مشغله‌های خود به جنبش، ناشی از هرچه که باشد، فرصت واکاوی را از طرفین می‌گیرد.

با این توضیحات، در بستر امروز ما سندیکاها و تشکل‌های گوناگون کارگری در کنار محافل و شبکه‌های آنان باید مورد حمایت همه‌جانبه‌ی فعالین قرار بگیرند و تقویت مبارزه‌ی جاری، در کنار تلاش برای عینیت بخشیدن به مبارزات، با انواع اشکال جدید سازماندهی و ابتکارات محلی صنایع گوناگون، با سطوح عالی از پیچیدگی ممکن است. در این مسیر تقویت تشکل‌های موجود در کنار استفاده از راهکارهای «رادیکال‌تر» که به گسترش آگاهی از طریق مداخله‌ی هرچه بیشتر کارگران بینجامد، در هر قالب و عنوانی که باشد، سنگرهای جامعه در مقابله با سیاهی‌های امروز و تیرگی‌های احتمالی «فردا» هستند.

نقد اقتصاد سیاسی

رویکرد گرامشیایی به ضعف انقلابی در خیزش‌های بهار عربی

جان چالکرافت

ترجمه‌ی حامد سعیدی

چکیده

این مقاله رویکرد گرامشی را در مورد ضعف انقلابی در خاورمیانه و شمال آفریقا (MENA - مِنا) به بحث می‌گذارد. بنا ندارد تحلیل ازبالابه‌پایین از نحوه‌ی سرکوب کنشگران ارائه کند، بلکه ارائه‌ی رویکرد تحلیلی ازپایین‌به‌بالا را مدنظر دارد که فعالیت کنش‌گران را ارزیابی می‌کند. این نوشتار با تکیه بر خوانشی از گرامشی، کار میدانی در مصر و پژوهش متأخر بر روی اعتراضات در مِنا، با اتخاذ مفهومی گرامشیایی از **فعالیت دگرگون‌ساز** (Transformative Activity)، آن را از سال ۲۰۱۱ به این‌سو در این منطقه به‌کار می‌بندد. مقاله استدلال می‌کند که عناصر اصلی فعالیت دگرگون‌ساز در آرای گرامشی شامل گروه‌های اجتماعی فرودست، مفاهیم جهان، اراده‌ی جمعی، سازمان، استراتژی/تاکتیک و بلوک تاریخی است. و نیز برهان این است که فعالیت دگرگون‌سازْ مفصل‌بندی ارگانیک این دقایق متفاوت را در وحدتی پیچیده و متمایز در بر می‌گیرد. با تکیه بر این بینش، این مقاله نشان می‌دهد که چگونه می‌توان ضعف انقلابی در این منطقه (مِنا) را از ۲۰۱۱ به این‌سو به مدد تحلیلی انتقادی از دشواری‌ها در مفصل‌بندی ارگانیکِ بسیج انقلابی درک کرد.

کلیدواژه‌ها: عاملیت، بهار عربی، مفصل‌بندی، گرامشی، خاورمیانه و شمال آفریقا، ارگانیک، سیاست‌ورزی مردمی، پراکسیس، مقاومت، انقلاب، جنبش‌های اجتماعی، فعالیت دگرگون‌ساز.

***

همان‌طور که آنتونیو گرامشی (۱۸۹۱-۱۹۳۷)، انقلابی و روشنفکر کمونیست، با شکست انقلاب در ایتالیا پس از سال ۱۹۲۰ مواجه شد، اکنون نیز فعالان و دانشگاهیان در سراسر منطقه با بسیاری از ناکامی‌ها و ضعف‌های خیزش‌های انقلابی سال ۲۰۱۱ در خاورمیانه و شمال آفریقا روبه‌رو هستند.[۱] اینک که در سال ۲۰۲۱ به‌سر می‌بریم، هنوز شعار محبوب و مردمی «نان، آزادی و عدالت اجتماعی» تحقق نیافته است.[۱] در این زمینه، کتاب مهم آصف بیات درمورد خیزش‌های ۲۰۱۱، **انقلاب بدون انقلابیون،**[۲] از شرح‌وتحلیل‌های ازبالابه‌پایین ـ که اساساً متکی است بر متغیرهایی هم‌چون قدرت دولتی، نقش ارتش، رانت‌گرایی، «فراگیری» استبدادی، ساختارهای حزبی و/یا شاخص‌های توسعه‌محور ـ فاصله می‌گیرد.[۳] بیات که از گرامشی و نیز از تجربه‌های شخصی خود و مطالعه‌ی انقلابات جهان سوم در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ الهام می‌گیرد، توجه‌اش صرفاً محدود به نولیبرالیسم و قدرت رژیم سیاسی نمی‌ماند. در عوض، کتاب‌اش به این خاطر متمایز است که ضعف‌ها و معضلات خودِ انقلابیون را با رویکرد «ازپایین» به پرسش می‌گیرد: پرسش‌گری‌هایی هم‌چون فقدان بینش انقلابیِ انقلابیون، ضعف‌شان درمورد مسائل اجتماعی‌ـاقتصادی، فرم‌های سازمان بدون رهبرشان، عدم آمادگی‌شان، استراتژی‌های ناقص‌شان، و ناکامی‌هایشان در ایجاد پیوند با پایه‌ی توده‌ای.

می‌توان گفت کتاب بیات مهم‌ترین کتاب در میان تعدادی از آثار پراهمیت تاکنونی در این زمینه[۴] است که تحلیل‌های آن برای کنش‌گران نقاط اتکای بسیار به‌همراه دارد، است. کتاب او هم‌چنین به این دلیل متفاوت است که از مطالعات جنبش‌های اجتماعی استفاده نکرده است،[۵] و از این‌رو به منبع الهام‌بخش نظریِ روزافزونِ متداولی برای پژوهیدن اعتراضات در خاورمیانه و شمال آفریقا به‌طور کلی و خیزش‌های ۲۰۱۱ به‌طور خاص بدل شده است.[۶]

مقاله‌ی پیش‌رِو با اقتباس از روش بیات، بنا دارد بینشی گرامشیایی از فعالیت دگرگون‌ساز بسط‌وگسترش دهد و کاربرد آن را برای ضعف انقلابی در مِنا از ۲۰۱۱

---

[۱] همه‌ی عبارت‌های داخل [] از نویسنده و عبارت‌های داخل {} از مترجم است.

به‌این‌سو به‌تصویر بکشد. بخش اول این مقاله، بلوک‌های سازنده‌ی یک چارچوب گرامشیاییِ انتقادی را برای مطالعه و نقد فعالیت‌های دگرگون‌ساز تشریح می‌کند. در ادبیات مربوط به این موضوعْ جایی برای درافزوده‌ای مشارکتی هست، تا آن‌جاکه معنای فعالیت دگرگون‌ساز در سنت طولانی گرامشیایی تکین یا بی‌رقیب نیست. به‌علاوه، استفاده‌هایی که پژوهش‌گران، قطعاً در مطالعات خاورمیانه، از آثار گرامشی کرده‌اند غالباً بر هژمونی، انقلاب منفعل (پاسیو)، اقتصاد سیاسی و فعالیت نخبه‌ها پرتو انداخته‌اند تا مبارزه‌ی مردمی.[۷] بخش دوم مقاله نشان می‌دهد که چه‌گونه نقدی گرامشیایی از فعالیت دگرگون‌سازْ می‌تواند پرسش‌های شایانی را مطرح کند و فرضیه‌های سودمندی را در رابطه با ضعف‌های انقلابی از سال ۲۰۱۱ به‌این‌سو ارائه دهد.

این مقاله متکی است به آموزه‌های جدید و غنی‌ای از پژوهش‌های ثانویه در مورد اعتراضات در مِنا، کار میدانی در مصر بین سال‌های ۲۰۱۰ و ۲۰۱۴، و خوانش‌های دست‌اول ترجمه‌های انگلیسی موجود از نوشته‌های گرامشی. برای این منظور، آثار سیاسی و فرهنگی پیش از زندان و دو مجلد از گزیده‌ها از **دفترهای زندان** گرامشی را مطالعه کرده‌ام.[۸] اگرچه کتاب‌شناسی در باب گرامشی هم‌اکنون هزاران مقاله و کتاب را دربر می‌گیرد، اما تنها مجموعه‌ای کلیدی از مهم‌ترین تفاسیر انگلیسی‌زبانِ آثار گرامشی را بازخوانی کرده‌ام.[۹] این امر ملهم از شارحان اصلی رویکردهای گرامشی، مانند استوارت هال بوده است.[۱۰] ادبیات روبه‌رشدی در مطالعات خاورمیانه از گرامشی برای درک عاملیت، فرهنگ عامه و بسیج اجتماعی استفاده می‌کند.[۱۱] سرانجام، این نوشتار از غنای قابل‌توجهی در بحث‌های پسااستعماری، فمینیستی، عدالت جهانی، روابط بین‌الملل، دموکراسی رادیکال، دگرباش (کوییر)، مطالعات فرودستان، و پژوهش‌های گرامشیاییِ اکولوژیکی بهره می‌برد.[۱۲]

چرا گرامشی؟

چرا در مبحث فعالیت دگرگون‌سازْ به آرای گرامشی تکیه می‌کنیم. شهره‌ی گرامشی بیش‌از هر چیز به خاطر نظریه‌ی منحصربه‌فرد هژمونی‌اش است. گرامشی برای نسل‌هایی از دانشمندان، سیاست‌مداران و کنش‌گران دلیلی برای شکست انقلاب کمونیستی ارائه می‌کند. ورای توجه به مسائل عاملیت، می‌توان به‌طور قابل‌قبولی استدلال کرد که تحلیل گرامشیْ ما را به غور و بررسی مسائلی از این دست هدایت می‌کند: قدرت پایدار نظم سرمایه‌داریِ بورژوایی و توانایی دولت، سرمایه و گروه‌های حاکم برای جلب رضایت توده‌های مردم، از طریق تکثیر اقشار خرده‌بورژوایی میانجی‌مند، اشاعه‌ی تصورات بورژوایی در جامعه‌ی مدنی، خریدن افراد از طریق رشوه، گزینش افراد برای همکاری، جذب کردن، منحرف ساختن و سرکوب اعتراضات انقلابی. در واقع، رویکرد نوگرامشیایی در حوزه‌ی روابط بین‌الملل معمولاً بر روش‌هایی متمرکز شده که هژمونی جهانی ایالات متحده‌ی آمریکا نه‌تنها از طریق سیاست‌های بینادولتی، که به‌واسطه‌ی نهادهای بین‌المللی و گفتمان نولیبرالی اعمال شده است ـ رویکردی که فرسنگ‌ها با تمرکز بر مبارزات مردمی فاصله دارد.[۱۳]

با این حال، زندگی گرامشی وقف انقلاب کمونیستی و مبارزات پرولتاریایی شد و جان‌اش را نیز به‌معنای واقعی کلمه فدای این راه کرد. وی زندگی خود را صرف پاسخ به این پرسش لنین کرد: «چه باید کرد؟» پرسش‌گری او از هژمونی صرفاً برای ردیابی و فهماندن قدرت ساختاری نظام سرمایه‌داری نبود، بلکه یافتن نقاط ضعف، موقعیت‌ها و مکان‌هایی برای تصرف و تغییر بود. پرسش‌گری او از فرودست‌بودگی، به همین ترتیب، صرفاً برای ردیابی قدرت‌های هژمونیِ حک‌شده بر بدن‌ها، شناسایی قدرت، و یا تجلیل از وجود {نیروهای} فرودستِ اصیل و مقاومت درونی و بی‌واسطه نبود. واقعیتی که در ادبیات موجود کم‌تر کنکاش شده، این است که نوشته‌های پیش از زندان گرامشی، توضیحات متعددی برای ضعف انقلابی کمونیستی در ایتالیا ارائه می‌دهد که بیش‌تر بر پراکسیس انقلابی تأکید می‌ورزد تا هژمونی بورژوایی. او، برای مثال، در نوامبر ۱۹۲۳ یادآور می‌شود که: «دلیل اصلی شکست احزاب انقلابی ایتالیا عبارت بود از نداشتن ایدئولوژی، عدم اشاعه‌ی آن در میان توده‌ها، و عدم تقویت آگاهی مبارزان کمونیست

با اطمینان از منش اخلاقی و روانی. آیا جای تعجب نیست که برخی از کارگران فاشیست شده‌اند؟»[۱۴] او هم‌چنین به نفاق داخلی و عدم ابتکار خود حزب سوسیالیست ایتالیا در لحظه‌های سرنوشت‌ساز و ناکامی کمونیست‌ها در جدایی زودتر از حزب سوسیالیست ایتالیا اشاره می‌کند.[۱۵] گرامشی شکل‌های پراکسیس ـ یعنی فعالیت آگاهانه، جمعی و هدفمندانه‌ی تاریخاً قوام‌یافته که فرودست‌بودگی را به چالش می‌کشد و مناسبات اجتماعی جدیدی را می‌آفریند که در آن موقعیت فرودستی بهبود می‌یابد یا از میان می‌رود و هژمونی دوباره شکل می‌گیرد ـ را به پرسش می‌کشاند. دریافتی که گرامشی از پراکسیس دارد می‌تواند به ما کمک کند تا به فعالیت دگرگون‌ساز در عصر حاضر بیندیشیم.

درک این نکته حیاتی است که پراکسیس از منظر گرامشی هم به هژمونی و هم به فرودست‌بودگی نظر دارد، آن را به چالش می‌کشد، با آن مواجه می‌شود و تغییراتی را در آن اعمال می‌کند. به‌عنوان نمونه‌ای از این موضوع، مقاله‌ی معروف گرامشی در سال ۱۹۲۶ «**برخی جنبه‌های مسئله‌ی جنوب**» را در نظر بگیرید که در آن ابتدا به شکل نارس معنای جدیدی برای اصطلاح «هژمونی»[۲] پیشنهاد شده است. گرامشی بر آن است که شووینیسم و غرض‌ورزی در میان پرولتاریای صنعتیِ شمال ایتالیا علیه دهقانان نیمه‌استعماری جنوب ایتالیا، یک‌سره نتیجه‌ی هژمونی بورژوایی است، یعنی تصورات اشاعه‌یافته‌ی بورژوایی در جامعه‌ی مدنی که به‌طور ناخودآگاه به درون پرولتاریا رسوخ کرده است. با این اوصاف، این نوع شووینیسم، توأمان، تجسمی است که پراکسیس پرولتاریا را عقیم می‌سازد و مانع از اتحاد {شمال} با جنوب می‌شود. به این ترتیب، این امر جنبه و خصیصه‌ی مهم موقعیت فرودست‌بودگی خود پرولتاریا است؛ جنبه‌ای که گرامشی و کمونیست‌های تورین در پی غلبه بر آن بودند.[۱۶] گروه‌های اجتماعی فرودست نمی‌توانند بدون تغییر موقعیت خود و مناسبات و شکل‌های هژمونی موجود، در دیدگاه گرامشی جایگاه عاملیت کسب کنند. «فلسفه‌ی پراکسیس» گرامشی که میانه‌ای با تفکر ازبالابه‌پایین ندارد، به فرودست‌بودگی، پراکسیس و هژمونی در قالب وحدتی پیچیده، دیالکتیک‌مند و متمایز می‌اندیشد.

---

2 Egemonia

مهم‌تر از همه، می‌توان تأکید کرد که شاید اساسی‌ترین وظیفه‌ی نظری گرامشی این بود که سنت ایده‌آلیستی آلمانی و ایتالیایی و گاه سنت اراده‌گرایانه‌ای را که به ارث برده بود، با ساختارگرایی کلان ماتریالیسم تاریخی که در بحبوحه‌ی مبارزه‌ی سیاسی با آن مواجه شد، درهم آمیزد. آثار گرامشی مبارزه‌ای است گسترده همراه با محدودیت‌ها و امکان‌های فعالیت دگرگون‌ساز، خارج از مفاهیم مارکسیسم کلاسیک، است که در آن «عاملیت» انقلابی، در تحلیل نهایی، توسط کارکردهای مادی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری تعیین می‌شود. گرامشی، در دوره‌ی حیات لنین، با نوشتن درباره‌ی اهمیت آگاهی و اراده‌ی جمعی، این رویه‌ی فکری را کنار گذاشت. از این‌نظر، این واقعیت که گرامشی در **دفترهای زندان** از مارکسیسم به‌عنوان «فلسفه‌ی پراکسیس» یاد می‌کند، قابل‌توجه است. همان‌طور که پیداست، این عبارت اسم‌رمزی برای مارکسیسم بود تا از زیر تیغ سانسور زندان رد شود و به بیرون راه یابد. منتها مفهوم «فلسفه‌ی پراکسیس» سنجه‌ای از آن چیزی بود که گرامشی در مارکسیسم برایش ارزش قائل بود و بازتابی از دغدغه‌ی اصلی گرامشی نسبت به خود پراکسیس (یعنی فعالیت دگرگون‌ساز) است.[۱۷] از زمانی‌که گرامشی برای نخستین بار قلم بر کاغذ نهاد، ارتدکس نبودن وی در این زمینه مورد نقد قرار گرفت.[۱۸] بنابراین، مورد مناسبی هست که نشان دهد سهم کلیدی گرامشی دقیقاً دست‌وپنجه نرم کردن‌اش با امکان‌ها و محدودیت‌های فعالیت دگرگون‌ساز است. همان‌گونه که آلف نیلسِن و لاورنس کاکس عنوان می‌کنند، پرسش گرامشی این است که چه‌گونه «تاریخ خود را بسازیم».[۱۹] بنابراین، خواندن گرامشی برای تحلیل فعالیت دگرگون‌ساز، علی‌رغم و شاید به این دلیل که لزوماً نکته‌ی اصلی در دریافت اندیشه‌ی او نبوده، کاملاً موجه است.

پراکسیس و مفصل‌بندی ارگانیک

پراکسیس نزد گرامشی حاوی فعالیتی آگاهانه است که در میان گروه‌های اجتماعی فرودست،[۲۰] درگیر در ساختارهای هژمونیک پیچیده و تا حدی متناقض، موجود است.[۲۱] گروه‌های فرودست آگاهی انتقادی خلق می‌کنند، مفاهیم جدید و اراده‌ی جمعی

جدیدی را شکل می‌دهند و اهداف، خواسته‌ها و مقاصد خود را تعریف می‌کنند.[۲۲] آن‌ها خود را سازماندهی می‌کنند و از طریق سازماندهیْ یک سیر اقدام جمعی، استراتژی‌ها و تاکتیک‌ها را تعیین می‌کنند.[۲۳] آن‌ها تبدیل به شخصیت‌ها/بازیگران واقعی و مؤثر تاریخی، سوژه‌های فعالی می‌شوند که ابزارها و اهداف را با هم انطباق می‌دهند، و اتحادها و پیوندهایی را در یک بلوک تاریخی نوظهور ایجاد می‌کنند و نیروهای متخاصم را در این فرایند درگیر می‌کنند. همان‌طور که پیتر توماس اشاره می‌کند: «مردم بدل به نویسنده‌ی خودتعیین‌خواهی سرنوشت و خوداندیشی جمعی‌شان می‌شوند، «خود را» به سمت تعالی (sublation) «واقعیت بدوی سیاست» یا غلبه بر تمایز بین حاکمان و بندگان «رهبری می‌کنند».[۲۴] هدف این است که به یک «وضعیت پسافرودست‌بودگی» دست بیابند.[۲۵]

مؤلفه‌های اصلی پراکسیس در نوشته‌های گرامشی در مورد اِشغال کارخانه در اوت و سپتامبر ۱۹۲۰ که گرامشی آن را بسیار الهام‌بخش و ماندگار برمی‌شمارد، به‌وضوح نشان داده شده است. او می‌نویسد که در این‌جا کارگران «نمی‌توانند به هیچ کس جز خودشان تکیه کنند.» از این‌رو، آن‌ها باید روحیه‌ی ابتکار خود را بسط و گسترش دهند: آن‌ها از یک *ابژه‌ی* منضبط و صنعتی به *سوژه‌ای* مسئولیت‌پذیر تبدیل می‌شوند. آن‌ها باید برای خودشان شخصیتی جمعی، روحی جمعی، اراده‌ای جمعی خلق کنند (مورب در متن اصلی آمده است).[۲۶] گرامشی از «فرایند رهایی درونی» می‌نویسد «که از طریق آن کارگر از *مجری* به *مبتکر*، از *توده* به *رهبر* و *راهنما*، از عضله به مغز و هدف تبدیل می‌شود.»[۲۷] گرامشی ادامه می‌دهد: «کارگر... [در میان فعالیت حزبی] شیوه‌های بدیع زندگی را "کشف" و "اختراع" می‌کند، "آگاهانه" در فعالیت‌های جهانی مشارکت می‌کند، می‌اندیشد، پیش‌بینی می‌کند، مسئولیت‌پذیر و سازمان‌دهنده می‌شود نه فردی که سازمان داده می‌شود و احساس می‌کند پیشاهنگی را تشکیل می‌دهد که به‌پیش می‌رود و توده‌های مردم را به دنبال خود می‌کشاند.»[۲۸] گرامشی بعدها نوشت، جنبش تورین به توده‌ها آگاهی «تئوریک» داد تا خالق *ارزش‌های تاریخی* و نهادی باشند [تأکید در متن اصلی آمده است].»[۲۹] تکوین عاملیتِ دگرگون‌ساز در این‌جا مستلزم تغییر وضعیت فرودستی یعنی «شخصیت تاریخی، بازیگر اصلی» نبودن به «مسئولیت‌پذیر»

بودن است زیرا [عنصر فرودست تغییریافته] دیگر به [تنهایی] مقاومت نمی‌کند، بلکه عاملی است که لزوماً فعال و ابتکار عمل را بر عهده می‌گیرد».[۳۰]

واژه‌ی «ارگانیک» به‌کرّات در آثار گرامشی پدیدار می‌شود، نه‌فقط در ارتباط با «روشنفکران ارگانیک»، بلکه هم‌چنین در پیوند با گسترش «غیر ارگانیک» {ناسازگارانه‌ی} گروه اجتماعی فرودست، تصورات ارگانیک از جهان، «ارگانیسم» یا سازواره‌های یک سازمان جنبش و تدوین «ارگانیک» استراتژی‌ها، تاکتیک‌ها و بلوک‌ها. بحث در این‌جا این است که این اصطلاح غنی حاوی نقد گرامشی از فعالیت دگرگون‌ساز است. مهم‌تر از همه، واژه‌ی ارگانیک دلالت بر بسیاری از روابط و پیوندهای درونیِ ظریف و پیچیده در ساختن بازیگر تاریخی دارد. برای شناسایی انواع پیوندهایی که مرتبط‌اند، می‌توانیم به طور مفید از «مفصل‌بندی» صحبت کنیم - خود گرامشی گه‌گاه از این اصطلاح استفاده می‌کند: آن‌هایی که هم به یکدیگر پیوند می‌خورند و هم وحدت (بالقوه)ی عناصر ناهم‌سان را بیان می‌کنند.[۳۱] این عناصر متمایز و ناهم‌سان عبارتند از: فرودست‌بودگی و رهبری، اقتصادی‌ـشرکتی و اخلاقی‌ـسیاسی، احساس پرشور و دانش انتزاعی، آگاهی و عمل، اراده‌ی جمعی و سازماندهی، خودانگیختگی و برنامه‌ریزی، عمودی و افقی، متمرکزسازی و خودمختاری، ابزار و اهداف، روبنا و زیربنا، و نظریه و کردار.

در آرای گرامشی، رهبری واقعی، که قادر به سمت‌وسو بخشیدن و استقرار شکل‌های جدیدی از نظم است، دارای صورت‌بندی ارگانیکی است که مبتنی بر مفصل‌بندی‌های بسیار پیچیده‌ی این عناصر متمایز و گاه متناقض است. مبارزه‌ای که به‌طور ارگانیک مفصل‌بندی شده است، آگاهی و عمل را در جایی‌که آگاهی و عمل (کار ذهنی و یدی) به‌شدت از هم جدا شده‌اند (یعنی در موقعیت‌های اجتماعی فرودستانه) گرد هم می‌آورد، و نظریه و کردار را در جایی‌که تضادهای بین نظریه و کردار با خشونت تمام پدیدار و تجربه می‌شود (یعنی در موقعیت‌های فرودستانه) یکپارچه و متحد می‌کند. این «تنوع تجارب، علایق و ارزش‌های ... مردم[یِ] متکثر، پودرشده و پراکنده را به... نیرویی»[۳۲] که قادر به ایجاد مناسبات اجتماعی جدید است، هماهنگ می‌کند.

رهایی زمانی دست‌یافتنی می‌شود که هژمونی و پراکسیس، نظریه و کردار، به وحدتی تکین، زنده و متمایز تبدیل شوند.

دو نکته‌ی دیگر جالب توجه‌اند. یکم، بازیگر اصلی تاریخی به‌معنای زنده بودن، ارگانیک است: یعنی این بازیگرْ درون‌ماندگار در ساختار نیست و یا جبروار از آن مشتق نشده است، بلکه دارای قدرت‌های زایشی است که ریشه در برهم‌کنش‌های پیچیده و حتی دراماتیک با محیط پیرامون دارد. دوم، مفصل‌بندی ارگانیک یک «کار طولانی»، رشدی آهسته، شکننده، «مولکولی»، نامرتب، بی‌آلایش، و در معرض بسیاری از موانع است. ظهور فعالیت دگرگون‌ساز امری خودانگیخته و تماماً ازهم‌گسیخته نیست.

ضعف انقلابی از ۲۰۱۱ به این‌سو

مفهوم گرامشیاییِ فعالیت دگرگون‌ساز می‌تواند به درک ضعف انقلابی پسا-۲۰۱۱ کمک کند. شواهد متعددی وجود دارد که نشان می‌دهد مشارکت و خودکنش‌ورزیِ مردمیِ گروه‌های اجتماعی فرودست، نیروی دگرگون‌ساز عظیمی به خیزش‌های ۲۰۱۱ بخشید.[۳۳] به همین ترتیب، بینش گرامشی بیانگر این است که مفصل‌بندی ارگانیک حاوی محدودیت‌هایی‌اند که موجب ضعف {در جنبش‌های انقلابی} می‌شوند. بازخوانی گرامشی درباره‌ی «بحران اتوریته» به‌شدت تداعی‌کننده‌ی تاریخ مصر پس از ۲۰۱۱ است. وی می‌نویسد که:

> بحران [اتوریته و خیزش مردمی] موقعیت‌هایی را پدید می‌آورند که در کوتاه‌مدت خطرناک‌اند، زیرا اقشار مختلف مردم [آن‌هایی که تازه فعال شده‌اند، ازجمله خرده‌بورژوازی] همگی قادر نیستند به‌گونه‌ای یکسان و با ریتمی هماهنگ، خود را به‌سرعت بازسازی کنند و با جریان تحولات وفق دهند .... [در حالی‌که] طبقه‌ی حاکم سنتی، به اعتبار کادرهای ورزیده‌ی متعدد خود، شخصیت‌ها و برنامه‌های خود را تعویض کند و سریع‌تر از توان طبقات فرودست، کنترلی را که در حال از دست رفتن است، دوباره بازیابد. شاید، [طبقه حاکم سنتی] به قربانی‌هایی تن دهد و با توسل به وعده‌های عوام‌فریبانه، خود را در معرض آینده‌ای ناروشن قرار دهد: اما

به‌هر حال قدرت را حفظ و حتی موقتاً تثبیت می‌کند و از آن برای سرکوب مخالفین و متفرق ساختن کادرهای رهبری آن، که طبعاً نمی‌توانند چندان پرشمار و کارآزموده باشند، استفاده می‌کند.[۳۴]

شباهت‌های فراوانی بین این توصیف کلی و روند تحول در مصر هست، جایی‌که گروه‌های حاکم (با عزل رئیس‌جمهور، حسنی مبارک) به قربانی تن دادند، (با وعده‌ی دموکراسی) خود را در معرض آینده‌ای نامعلوم قرار دادند اما قدرت را حفظ و بازسازماندهی کردند و مخالفین خود را بیش‌ازهمه از طریق کودتای نظامی در ژوئیه‌ی ۲۰۱۳ درهم کوبیدند. این فراز مبین این واقعیت است که احساسات زودگذر و خودانگیخته‌ی ضد دولتی کافی نیست. شکل‌گیری اشکال نوین اراده‌ی جمعی و بلوک تاریخی مستلزم تلاش و آمادگی درازمدت و مردمی است و نیز فراگیری و تعمیق مستمر هم‌چون تنوع فرودستی، فرهنگی، سازمانی و راهبردی را می‌طلبد.

تصوری جدید از جهان که به‌طور ارگانیک با معضلات، کردارها و خواسته‌های گروه‌های اجتماعی فرودست مفصل‌بندی می‌شود، امری‌که می‌توانست مبنای نوع جدیدی از اراده‌ی جمعی باشد، حوزه‌های گوناگون را متحد کند و ـ با اتکا به «نقد پایه‌ای از نظام» [رژیم/ نظم سیاسی][۳۵] ـ اساس نوع جدیدی از جامعه‌ی سیاسی را بسازد، در خیزش‌های ۲۰۱۱ قویاً مفصل‌بندی نشد یا وسیعاً گسترش نیافت. روشنفکران ارگانیکِ با اصالت، والا و محبوب حضور چندان برجسته‌ای در این خیزش‌ها نداشتند.[۳۶] وائل غنیم، مدیر اجرایی گوگل و مدیر وب‌سایت محبوب کولینا خالد سعید، کسی که پس از ۱۸ روز از زندان آزاد شد و برای لحظاتی در مقابل تشویق جمعیت انبوه در مصر قرار گرفت، با هدف جلوگیری از ایدئولوژی «تهدیدآمیز» و «سیاست»، به دنبال اجماع عمومی بود و از تکنیک‌های بازاریابی برای تعیین این‌که چه چیزی محبوب است و چه چیزی محبوب نیست، استفاده کرد.[۳۷] به نظر نمی‌رسد که کنش‌گران در تبدیل شعارهای الهام‌بخشِ مردمی به چشم‌اندازها و برنامه‌ها ـ در ارتباط با وضعیت بین‌المللی، دولت، جامعه‌ی سیاسی، جامعه‌ی مدنی، اقتصاد، اقلیت‌ها، زنان، جنسیت و تمایلات جنسی ـ آن‌قدر که امکان‌پذیر است پیش رفته باشند.[۳۸]

در مصر، محدودیت‌های جدی برای بازاندیشی دولت وجود داشت. همان‌طور که آنه الکساندر و مصطفی باسیونی اشاره کرده‌اند: «آیا مردم دولت را در تصور خود بازسازی می‌کنند یا این‌که دولت مردم را بازسازی می‌کند؟ مشکل این بود که صرفاً تعداد انگشت‌شماری جرأت طرح این سؤال را به خود راه دادند، چه رسد به استدلال کردن برای نوع دیگری از دولت، دولتی که قادر به تحقق خواسته‌های انقلاب ژانویه باشد.»[۳۹] در مصر، ارتش از اعتماد توده‌های وسیع مردمی در هیأت پاسدار شرافت ملی و امنیت اقتصادی و سیاسی برخوردار بود: تنها لایه‌ی نازکی از کنش‌گری، چه پیش و چه پس از ۲۰۱۱، انتقادی موشکافانه از آن‌چه انور عبدالمالکْ زمانی به‌عنوان «جامعه‌ی نظامی» مصر آن را به نقد کشیده بود، وارد کردند.»[۴۰] بسیاری بر این باور بودند که دست‌کم باید به نیروهای مسلح مصر فرصت داده شود تا در رأس دولت قرار گیرند. وائل غنیم تا ۲۵ ژانویه تلاش کرد تا به معترضان بالقوه اطمینان دهد که ارتش مصر «پرافتخار» خواهد بود.[۴۱] حتی کنش‌گران فرهیخته، دموکراتیک و چپ در مصر بعضاً از به‌کار بردن واژه‌ی «کودتای نظامی» پس از ۳ ژوئیه ۲۰۱۳ اکراه داشتند. بسیاری معتقد بودند که ارتش می‌تواند دوره‌ی گذار دموکراتیک را هدایت کند و سپس به پادگان‌ها بازگردد، یا از ارتش توقع می‌رفت اخوان‌المسلمین را از میان بردارد، یا نظم را عموماً {بر جامعه} اعمال کند. در واقع، معترضانی که در مصر پرچم‌ها را به اهتزاز در می‌آوردند، خود را به‌عنوان شهروند مصری سرافراز می‌دیدند و غرور ملی را تجربه می‌کردند، چنین می‌پنداشتند که نقش ارتش به‌عنوان پاسدار افتخار ملی حتی ممکن است با خیزش ۲۵ ژانویه تقویت شده باشد.[۴۲] از این‌رو، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که این مسائل بیانگر محدودیت‌هایی برای کار فکریِ وابسته‌به‌دولت و بینش انتقادی در مصر بود.

ظاهراً بسیاری از کنش‌گران باورهای متعارفِ لیبرال‌دمکراتیک در مورد اهمیت نوشتن قانون اساسی، انتخابات ریاست‌جمهوری و پارلمانی، رقابت چند حزبی، حاکمیت قانون و حقوق بشر را پذیرفته‌اند و انرژی زیادی را صرف جدل‌های پرشوروحرارت درباره‌ی این موضوعات کردند. و اما پرسش‌های بدیل درخصوص بسیج مردمی و ساختارهای عمیق‌تر قدرت جنسیتی، دولتی و اقتصادی را از زیر ذره‌بین نقد و بررسی خارج کرده‌اند. برای مثال، دموکراسی رادیکال و افقی‌گرایی به‌عنوان برنامه‌ای در میان

گروه‌های اجتماعی فرودست ـ حتی زمانی که کردارهای ازپایین‌به‌بالا (در کمیته‌های مردمی، اتحادیه‌های کارگری مستقل، جنبش اِشغال خیابانی، فضاهای فرهنگی بدیل، دموکراسی مستقیم در محیط‌های کار، و تطهیر («پاکسازی») عناصر فاسد از محل کار و سایر نهادها)[۴۳] قرابت‌هایی با افقی‌گرایی داشت ـ به‌طور گسترده‌ای شناخته شده، اشاعه‌یافته یا پسندیده نبود.[۴۴] در مصر، برخی از کنش‌گران آن‌چه را که بیات «هنجارمندی نولیبرالی» می‌نامد، پذیرفتند؛ نگرشی که خواسته‌های سیاسی را از خواسته‌های اقتصادی جدا می‌کند، اولی را در اولویت قرار می‌دهد، و اجازه می‌دهد که دومی به‌عنوان مسئله‌ای متعلق به «بخش خاص اقتصادی»، غیرسراسری و منفعت شخصی به تصویر کشیده شود. در مصر، تحلیل انتقادیِ اجتماعی‌اقتصادی جایگاه محوری در تفکر و سازماندهی مدنی‌دمکراتیک نداشت. برعکس، مطالبات کارگران اعتصابی معمولاً از مسائل اقتصادی‌شرکتی فراتر نمی‌رفت و به عرصه‌ی اخلاقی‌سیاسی نیز وارد نمی‌شد.[۴۵] فعالیت انقلابی لزوماً هنجارهای جنسیتی موجود را به چالش نمی‌کشید: نیکولا پرات می‌گوید اعتراض انقلابی علیه حسنی مبارک از سویی شامل سیاست اعاده‌ی مردانگی و از سوی دیگر بازنویسی هنجارهای مسلط بر حرمت زنان است.[۴۶]

در مصر و فراسوی آن، تنها تعداد کمی از کنش‌گران دیدگاه‌های جدیدی از وضعیت منطقه‌ای، بین‌المللی یا فراملی را بسط‌وگسترش دادند. در واقع استدلال این بوده که چارچوب‌بندی استراتژیک از سوی کنش‌گران لیبیایی که برای جلب‌توجه غرب و اجرایی کردن «مداخله» طراحی شده بود، گستراندنِ درک غنی‌تر و معنادارتر را با انسداد مواجه ساخت و تا حدی نتوانست به فراسوی تعاریف سرهنگ قذافی از قدرت و جمع‌بودگی راه یابد.[۴۷] بدین ترتیب، بسط دادن تصورات جدیدی که می‌توانست بنیان‌های اشکال جدیدی از همبستگی، اراده‌ی جمعی، هدف و کردار ـ چه در لیبی و چه فراملی ـ محصور شد و راه را برای تجزیه‌ی اپوزسیون هموار کرد. برخلاف آن‌چه در مصر پس از ۱۹۵۲ یا ایران پس از ۱۹۷۹ حادث شد، به نظر می‌رسد کم‌ترین تعداد کنش‌گران در تونس در سال ۲۰۱۱ خود را به‌طور جدی با نظریه و عملِ صدور انقلاب به خارج از مرزهای ملی درگیر کرده باشند. در عوض، تمرکز و تصوری داخلی و ملیِ

قاطعانه تداوم یافت. استدلال می‌شود که کنش‌گران بحرینی به‌طور فزاینده‌ای در تلاش‌اند محدودیت‌های تحمیل‌شده از سوی باور (*doxa*) غیرسیاسیِ عرصه‌ی بین‌المللی حقوق بشر را دریابند.[۴۸] به‌رغم این‌ها، چنین آگاهی انتقادی‌ای در میان کنش‌گران خاورمیانه و شمال آفریقا عموماً بسیار ناهم‌سان است، جایی که زبان و گفتارهای حقوق بشری می‌توانند بر آگاهی {عمومی} مسلط شوند و عرصه را به‌روی تفکر انتقادی در مورد معنا و علل سرکوب و رهایی و نیز مسائل مربوط به خودکنش‌وری و دگرگونی مردمی تنگ کند.[۴۹]

از نظر سازماندهی، نقاط قوت در انتقاد از شیوه‌های قدیمی‌تر سازمان‌دهی لزوماً انطباقی با نقاط قوت در توسعه‌ی رسانه‌ی جدید یا «پلت‌فرم‌ها» نداشت.[۵۰] تردیدهایی درباره‌ی وجود تلاش‌های مستمر برای «دموکراسی خیابان‌ها»ی مصر مطرح شده است.[۵۱] برخی کنش‌گران ممکن است اعتقاد زیادی به سازماندهی اینترنتی و رسانه‌های اجتماعی داشته باشند، مبنی بر این‌که این رسانه‌ها «ممکن است دولت‌ها را در حالت تدافعی قرار دهد» و راه‌های اطلاع‌رسانی برای پیش‌برد ارتباطات در سیاست را به ارمغان آورد. اما وجود رسانه‌ها «عزم رژیم‌ها برای مقابله به مثل» را با توسل به تمامی ابزارها کاهش نداده‌اند و هنوز «از تغییر ژرف پویایی‌های اجتماعی یا بازپیکربندی بازگشت‌ناپذیرِ قدرت سیاسی فاصله‌ی زیاد دارند.»[۵۲] غنیم اطمینان داد که خود را با هیچ «سازمان، حزب سیاسی یا هر جریانی از این دست» تداعی نکند، زیرا فکر می‌کرد که مصری‌ها از هر گونه وابستگیِ بی‌اعتباری گریزان خواهند شد.[۵۳] او خودش فردی سازمان‌ساز نبود و به‌سرعت از میدان مبارزه‌ی مردمی خارج شد. برخلاف تونس، اتحادیه‌ی اصلی دولت‌گرا در مصر، فدراسیون اتحادیه‌های کارگری مصر (ETUF)، تمایلی به گسستن از رژیم و پیوستن به کارگران اعتصابی نداشت.[۵۴] در مراکش، ساختار اتحادیه‌ای کثرت‌گرا تنها در نتیجه‌ی مواجهه با فشار محدودی از پایین، وادار شد با روند کم‌ژرفا و سطحی اصلاحات قانون اساسی به رهبری کاخ سلطنتی همراهی کند.[۵۵] اعتصابات کارگری در مصر به‌شکلی ناهماهنگ در سطح برخی کارخانه‌ها، حرفه‌ها یا بخش‌های خاص باقی ماندند.[۵۶] گسترش سریع اتحادیه‌های مستقل کارگری از سوی کارگران شهری در مصر پس از ۲۰۱۱، نتوانست ضمانتی برای جلوگیری از اقدامات

دولتی برای جذب نیرو پس از ۲۰۱۳ باشد و این سازمان‌ها را به موازات چالش مهم «آموزش نسلی از کنش‌گران در مهارت‌هایی مانند چانه‌زنی جمعی و مدیریت اتحادیه‌ها»، به‌طور بالقوه از محتوا تهی کرد.[۵۷] فرانچسکو دِ لِلیس استدلال می‌کند که روند اصلی در فعالیت‌های همبستگی دهقانی در مصر شامل بنانهادن بوروکراسیِ قانونی، پدرمآبانه و اتحادیه‌ای است، فرایندی که به موقعیت سازمان‌ها نسبت به حمایت از بسیج مردمی برتری می‌بخشد و این اتحادیه‌های جدید را از پایگاه توده‌ای خود دور کرد و آن‌ها را پس از ۲۰۱۳ در برابر اقدامات دولتی برای جذب نیرو آسیب‌پذیر ساخت.[۵۸]

بینش گرامشیْ سبک‌های سازمانیِ افقی را به‌سان روش‌هایی کم‌ارزش، مدرنیستی و پیشتازانه رد نمی‌کند. لاله خلیلی به درستی استدلال کرده است که «اعمال آمرانه» می‌تواند همبستگی را هم متلاشی و هم تقویت کند.[۵۹] تاریخ آوانگاردیسم چپ در منطقه ـ مشتمل بر اقتصادگرایی، بوروکراتیزه‌شدن، فرقه‌گرایی، اقتدارگرایی و دولت‌گرایی آن - بر امروز این جنبش سنگینی می‌کند.[۶۰] دیدگاه گرامشی لزوماً مسئله‌ی عاملیت را بر حسب میل و اشتیاقِ {توده‌ها} برای یک شهریار مدرنِ همه‌بین، استثنایی و جدید که قدرت دولتی را قبضه و نظمی جدید را بر جامعه تحمیل کند، نمی‌سنجد. مهم‌تر از آن دیدگاهی است که استفان گیل ارائه می‌کند: «شهریار پسامدرن»: شکلی از شخصیت/بازیگر تاریخی که بر اساس جست‌وجوی طولانی برای وحدت در میان تنوعی که به‌شکل اندام‌وار از مبارزات و فراگیری گروه‌های اجتماعی فرودست نشأت می‌گیرد، تکوین و توسعه می‌یابد؛ چشم‌اندازی که در آن قدرت دولتی در هر صورت تنها یک «خندق بیرونی» (و نه نقطه‌ی پایان) جنگ طولانیِ فرسایشی است که به واسطه‌ی آن یک نظم اجتماعی جدید ساخته می‌شود.[۶۱]

با این اوصاف، سازماندهی صرفاً افقی کافی نیست. در صورتی که به جنبه‌های گریزناپذیر و عمودی آن اذعان نشود، {سازماندهی مبارزاتی} محدود و محصور می‌شود. چنین سازمان‌دهی‌ای باید در تاریخ و آگاهیِ گروه‌های اجتماعی فرودست گنجانده شود، نه این‌که فرض شود که به‌طور ذاتی و جهان‌شمول‌وار وجود دارد؛ باید تصدیق کرد که مفهومی خاص و ماهوی از جهان دارد که مرتبط است با یک سنت گفتمانی

طولانی و مناقشه‌آمیز.[۶۲] سازماندهی باید شامل فردیت جمعی، روحی جمعی و اراده‌ای جمعی باشد و درنتیجه با برتری‌جویی‌های قدرتمند سروکار دارد. سازماندهی قابل تقلیل به خلأ طاقت‌فرسای فراروند و تسهیل‌کننده (بوروکراتیزه کردن در ظاهری دیگر) از یک‌سو، و به فضایی برای ایجاد نزاع آزاد توسط افراد رُک، خودمختار و پیش‌قراول از سوی دیگر نیست. مسائل رهبری جنبش داخلی، از جمله مسائل جنسیتی، گرایش جنسی و طبقاتی، و مسائل بیرونی اتحاد و تشکیل بلوک را نمی‌توان کنار گذاشت. و در نهایت، افقی‌گرایی باید توسعه‌ی استراتژی و برنامه‌ای ژرف‌تر، مانند ظرفیت اقدام سریع و مؤثر در بحبوحه‌ی پیش‌آمدهای متغیر را لحاظ کند. اگر بتوان افقی‌گرایی را به این شکل، مثلاً به‌عنوان خودمختاری دموکراتیک کنفدرال، بازمفصل‌بندی کرد، احتمالاً ظرفیت دگرگون‌ساز آن افزایش می‌یابد.

در خصوص استراتژی و تاکتیک‌ها، از منظر گرامشیایی باید بدون شک از خود پرسید که آیا چشم‌اندازی استراتژیک در مقیاس وسیع برای تلاشی و تجزیه‌ی هژمونی و «انضباطِ» بلوک مسلط و ایجاد نظمی نوین وجود دارد؟[۶۳] یکی از بحث‌های کلیدی مَها عبدالرحمن این است که کنش‌گران برای شرایط انقلابی آمادگی نداشتند و هیچ طرحی برای تصرف و/یا تغییر قدرت سیاسی تدوین نکرده بودند.[۶۴] آن‌ها با سقوط سریع دیکتاتور چنان سرگشته و متحیر ماندند گویی برق از سرشان پریده است. برشت دِ اسمت راه‌هایی را تحلیل کرده که استراتژی‌های مرتبط با قدرت مردمی قادر به یورش نیرومند به مراکز استراتژیکِ قدرت دولتی در طول خیزش نبودند و در برابر سزاریسم نظامی (حکومت مطلقه‌ی نظامی) آسیب‌پذیر بودند.[۶۵] به قول بیات، کنش‌گران تاکتیک‌های فراوانی داشتند، اما از چشم‌اندازه‌های استراتژیک کم‌تری برخوردار بودند. شعار «ارتش و مردم یک بازو هستند» ممکن است تاکتیکی هوشمندانه، پویا و خُرد در طول خیزش بوده باشد، اما هم‌هنگام تله‌ای در استراتژی بزرگ‌تری از تغییر و تحول بود، زیرا این تاکتیکْ ارتش را به‌سوی تسخیر قدرت سوق داد و هم‌زمان محبوبیت بیکران آن را تقویت کرد.[۶۶] اگر *سلمیه* (اعتراض مسالمت‌آمیز) به‌طور قاطع تاکتیک آگاهانه‌ی جوانان تحصیل‌کرده بود، در عین حال رویارویی فیزیکیِ حیاتیِ فقرا علیه پلیس و نهادهای دولتی اغلب کم اهمیت جلوه داده می‌شد، پیش‌بینی نشده بود و نیز از سوی بسیاری از بازیگرانِ «صاحب نفوذ و اتوریته»، که غالباً در قالب گردآوردِ مقاومت

مدنی و اقدامات قانونی و اِن‌جی‌او-محور می‌اندیشیدند، به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر از ذهنیت و استراتژی انقلاب نظریه‌پردازی نمی‌شد. علاوه بر این، نقدهایی به راهبرد ائتلاف ملی سوریه برای مداخله‌ی غرب صورت گرفته است.[۶۷] در بینش گرامشی، این استراتژی بر این پیش‌فرضِ محال استوار است که رستگاری از عرش آسمان نازل خواهد شد.

سرانجام، شواهد فراوانی وجود دارد که نشان می‌دهد چه‌گونه وحدت در تنوع بلوک انقلابی در گذر زمان از بین رفته یا در آغاز راه شکننده و سطحی بوده است. زمانی‌که رویارویی‌های خیابانی در مصر بین سازمان‌دهی فمنیستی رادیکالِ طبقه‌ی متوسط و گروه‌های اجتماعی فرودستِ مردانه و دگرهنجارگرا شکل گرفت، شکاف‌ها {در صفوف نیروهای اجتماعی} به‌سرعت آشکار و عمیق شدند.[۶۸] کنش‌گری فمنیستی و کوییر (دگرباش) هم‌چنین با یک دستگاه عریض‌وطویل حقوق بشری و جنسیتی که از منابع فراوان و حمایت مالی شرکت‌ها برخوردار و نیز تحت کنترل دولتی و مرتبط با سازمان ملل متحد بود، مواجه شد؛ دستگاهی که قادر بود کنش‌گران «جامعه‌ی مدنی» را که به دنبال موقعیت‌های شغلی باثباتی بودند، در خود جذب و ادغام کند.[۶۹] فرقه‌گرایی ضد قبطی در اوایل اکتبر ۲۰۱۱ به روش‌هایی که اتحاد را تضعیف می‌کرد دوباره عرض‌اندام کرد. برای مثال، این رویداد زمانی اتفاق افتاد که رسانه‌های دولتی سرکوب خونین تظاهرات مختلط قبطی/مسلمان توسط نیروهای امنیتی را به‌عنوان حمله‌ی قبطی‌ها به «برادران میهن‌پرست ما» در مقام مجریان قانون توصیف کردند.[۷۰] حوزه‌های انتخابیه‌ی اخوان‌المسلمین از اعتراضات خیابانی عقب‌نشینی، «از بسیج توده‌ای و رویکرد ائتلافی گسترده‌تر اجتناب»،[۷۱] از اقتصاد نولیبرال پشتیبانی کردند، و نیز پیگرد قانونیِ پلیس را کم‌رنگ جلوه دادند، و به این امید بسته بودند که جایگاهی در دستگاه دولتی در کنار ارتش کسب کنند.[۷۲] علاوه بر این، سازماندهی اینترنتی {در شبکه‌های مجازی} نتوانست نوشدارویی در برابر حذف و محروم‌سازی طبقاتی و جنسیتی باشد.[۷۳] در واقع، محمد زیانی مطالعه‌ی عمده‌اش پیرامون «مشاجره‌ی دیجیتال»[۳] در تونس را

---

3 Digital Contention

با هشدار در مورد خطری که فعالان سایبری از «نگرانی‌های مردم عادی» فاصله خواهند گرفت، به پایان می‌رساند.[۷۴]

تاجایی‌که به فقرا مربوط می‌شود، احساسات ضد دولتیِ آنان درصورتی‌که اعتراض به فساد، مثلاً در مصر، مزیتی برای مشاغل، بازتوزیع ثروت و امنیت به ارمغان نیاورد، طبعاً می‌تواند زودگذر باشد.[۷۵] در تونس، نظام حاکم جدید شامل ناکامی در مسائل مربوط به عدالت اجتماعی، کنار گذاشتن یا نادیده گرفتن خواست‌های اجتماعی و اقتصادیِ بی‌ثبات‌کاری و کارگران صنایع یا بخش دولتی، مناطق پیرامونی، بیکاران، و اقشار مردمیِ «اتحادیه‌ی عمومی کارگران تونس» (UGTT)، و یک بردار قدرتمند تقسیم و محروم‌سازی بود.[۷۶] در مراکش، «بسیج‌سازی‌ها {ی اجتماعی} همواره چندپاره باقی ماندند، زیرا اعتراضات بی‌ثبات‌کارها و کارگران باثبات با جنبش ۲۰ فوریه[۴] ادغام نشد».[۷۷] دِ لِلیس بر آن است که برخی از کنش‌گران طبقه‌ی متوسط در مصر با حوزه‌های انتخاباتیِ دهقانی پیوندهای نزدیک‌تری نسبت به آنچه بیات می‌خواهد به ما القا کند داشتند،[۷۸] اما برای هر دو نویسنده، این سؤال به‌درستی جایگاه محوری دارد. کمونته‌های روستایی، بااین‌که حتی مطالبات مؤثر اجتماعی و اقتصادی را مطرح می‌کردند، معتقد بودند که کاری که انجام می‌دهند سیاسی نیست و هیچ شباهتی یا ارتباطی با فعالیت‌های شهری و طبقه‌ی متوسط ندارد.[۷۹] بر اساس کار میدانی‌ای که در سال‌های ۲۰۱۴ و ۲۰۱۵ در مصر علیا صورت گرفته، یاسمین لاویل دریافت که «کشاورزان، جوانان بیکار، رانندگان، تاجران خرده‌پا، یا کارگران موقت بخش دولتی»، یعنی کسانی که به‌دلیل سطح پایین تحصیلات، موقعیت اجتماعی پایین‌تر یا بی‌ثباتی حرفه‌های‌شان، خود را جزو فقیرترین قشر جامعه می‌دانستند، با چشم حقارت و بدگمانی به اعتراضات کارگران صنعتی یا متخصصان بخش دولتی (مانند پزشکان یا معلمان) می‌نگریستند. پاسخ‌دهندگان او «نمی‌توانستند از مطالبه‌ی دستمزد بهتر یا بهبود شرایط کاری افرادی که وضعیت بسیار بهتری داشتند، از جمله پزشکان، وکلا، معلمان، سایر مستخدمین دولت و گاه کارگران صنعتی، حمایت کنند. دومی، حداقل، از داشتن شغلی برخوردار بود.» لاویل خاطرنشان می‌کند که «هیچ شواهدی دال بر

---

[۴] حرکة ۲۰ فبراير: حرية عدالة مساواة M20Fev

تلاش‌های کارگران متخاصم برای بسیج حمایتی فراتر از حرفه یا بخش‌شان ...» نیافته و این بیانگر «محدودیتی جدی برای جنبش کارگری در مصر به طور کلی» است.[۸۰] این اشکال تقسیم‌بندی و چندپارگی در این‌جا را می‌توان به‌عنوان محدودیت‌هایی برای مفصل‌بندی ارگانیک مبارزات و در نتیجه ظرفیت دگرگون‌ساز بلوک انقلابی تصور کرد.

در مجموع، دیدگاه گرامشی نشان می‌دهد که کمبودها در ارتباط با مفصل‌بندی ارگانیک خیزش‌ها نقش مهمی در محدود ساختن ظرفیت‌های دگرگون‌ساز آن‌ها ایفا کرده‌اند. پژوهش‌های بیش‌تر به‌طور قابل‌توجهی این موضوع را غنی‌تر، پرسش‌های دقیق و متنوع‌تر را طرح، برخی از فرضیه‌های ذکر شده در بالا را تأیید، رد یا اصلاح می‌کند، و نیز یک شرح نظام‌مند اولویت‌بندی شده‌تر را می‌پروراند، و بافتارها و پویایی‌های تاریخی و هژمونیک را پر می‌کند.

نتیجه‌گیری

این مقاله‌ای رویکردی گرامشیایی درمورد ضعف انقلابی در خاورمیانه و شمال آفریقا از ۲۰۱۱ به این‌سو ارائه کرد. با تکیه بر خوانش ژرف گرامشی، استدلال می‌کند که عناصر اساسی فعالیت دگرگون‌ساز در آرای گرامشی مشتمل است بر گروه‌های اجتماعی فرودست، تصورات از جهان، اراده‌ی جمعی، سازمان، استراتژی/تاکتیک، و بلوک تاریخی، و این‌که مفهوم « مفصل‌بندی ارگانیک» زمینه‌ای را برای نقد این‌که این عناصر چگونه با هم پیوند می‌خورند فراهم می‌کند. این نوشتار با اتکا به مجموعه‌ای غنی از پژوهش‌های اخیر نشان می‌دهد که چگونه رویکرد گرامشی می‌تواند استنباطی قابل‌فهم از ضعف انقلابی به دست دهد. این رویکرد ما را قادر می‌سازد تا خطرات کوتاه‌مدت خیزش مردمی را ببینیم، بدون این‌که به‌هیچ‌وجه آن را به‌عنوان هرج‌ومرج و خشونت انکار کنیم. توجه را معطوف به توسعه‌نیافتگی مفاهیم جدید اقتصادی، سیاسی، بین‌المللی، فرهنگی و جنسیتی از جهان، کم‌پشتی تملک‌شان در میان گروه‌های اجتماعی فرودست، و شکنندگی هم‌ترازی اشکال جدید اراده‌ی جمعی، هدف و آرزوها می‌کند. و نیز بر خطرات اجتناب از سازمان‌یابی تأکید می‌ورزد و محدودیت‌های

چشم‌انداز استراتژیکِ بسیاری از کنش‌گران را برجسته می‌کند. این مقاله به ضعف‌های ناشی از تفرقه و چندپارگی در بلوک انقلابی، به‌ویژه در رابطه با مفصل‌بندی گروه‌ها و رهبری‌های اجتماعی فرودست اشاره می‌کند. در مجموع، ضعف انقلابی را از نظر کمبودها در مفصل‌بندی ارگانیکِ بسیج انقلابی تجزیه و تحلیل می‌کند. این نشان می‌دهد که این محدودیت‌ها می‌توانند به شرح و تفسیر «از پایین» یاری رساند که چرا بسیج توده‌ای تحت نام نان، کرامت و عدالت اجتماعی قادر به بازسازی ریشه‌ای شرایط هژمونی موجود نیست. این مقاله خود را با بسیاری از استدلال‌های نویسندگانی مانند آصف بیات و مها عبدالرحمن هم‌سو می‌داند، در حالی‌که تلاشی نظام‌مند برای پیوند دادن چنین استدلال‌هایی با دیدگاه گرامشی انجام می‌دهد.

به‌طور کلی، امید است که این مشارکتْ پژوهش‌گران را به سوی گستره و قدرت رویکردهای گرامشی سوق دهد و هژمونی مطالعات جنبش اجتماعی مرسوم را به‌مرور کم‌اثر و تضعیف کند، جزئیات نظری را به تحلیل‌های تاریخی و سیاسی گرامشیایی‌ها که کارشان بر مناطق شمال آفریقا و آسیای جنوب غربی تمرکز دارد، بیفزاید و به تحریک و تشویق تحقیقات انتقادی بیش‌تر در باب فعالیت دگرگون‌ساز در مطالعات خاورمیانه، و به تقویت فرایند طولانی و دشوار فراگیری انقلابی، کمک کند.

یادداشت‌ها

[1] Gilbert Achcar (2016) Morbid Symptoms: Relapse in the Arab Uprising (London: Saqi Books).

[2] Asef Bayat (2017) Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring (Stanford: Stanford University Press).

[3] For instance, Saïd Amir Arjomand (ed.) (2015) The Arab Revolution of 2011: A Comparative Perspective (Albany, NY: SUNY Press); Jason Brownlee, Tarek Masoud & Andrew Reynolds (2015) The Arab Spring: Pathways of Repression and Reform (Oxford: Oxford University Press); Steven Heydemann & Reinoud Leenders (2014) Authoritarian Learning and Counter-Revolution, in Marc Lynch (ed.) The Arab Uprisings Explained: New Contentious Politics in the Middle East (New York: Columbia University Press), pp. 75-92.

[4] Maha Abdelrahman (2015) Egypt's Long Revolution: Protest Movements and Uprisings (London: Routledge); Joel Beinin (2015) Workers and Thieves: Labor Movements and Popular Uprisings in Tunisia and Egypt (Stanford: Stanford University Press); John Chalcraft (2012) Horizontalism in the Egyptian Revolutionary Process, Middle East Report and Information Project, 262, pp. 6-11; John Chalcraft (2014) Egypt's 25 January Uprising, Hegemonic Contestation, and the Explosion of the Poor, in Fawaz Gerges ed. The New Middle East: Protest and Revolution in the Arab World (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 155–179; John Chalcraft (2015) What Difference does Contestation Make? Agency and its Limits in the Arab Uprisings in The Arab 'Revolutions' in Comparative Perspective, Contestation, Transformation and the Nature of the State, Eberhard Kienle & Nadine Sika (eds.) (London: I. B. Tauris), pp. 65–94; John Chalcraft (2016) Popular Politics in the Making of the Modern Middle East (Cambridge: Cambridge University Press), pp. 514–521; Brecht de Smet (2014) A Dialectical Pedagogy of Revolt: Gramsci, Vygotsky, and the Egyptian Revolution (Chicago: Haymarket Books); Mona Khneisser (2018) The marketing of protest and antimonies of collective organization in Lebanon, Critical Sociology, pp. 1–22; Aziz Krichen (2018) La Promesse du printemps (Paris: Sorbonne); H_ela Yousfi (2017) Trade Unions and Arab Revolutions: The Tunisian Case of UGTT (London: Routledge).

[5] For a survey see Gemma Edwards (2014) Social Movements and Protest (Cambridge: Cambridge University Press). For more recent 'strategic interaction perspectives' see James Jasper and Jan Willem Duyvendak (2015) Players and Arenas: The Interactive Dynamics of Protest (Amsterdam: Amsterdam University Press).

[6] Joel Beinin & Fr_ed_eric Vairel (eds.) (2013) Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa, 2nd ed.(Stanford: Stanford University Press); Mounia Bennani-Chraïbi (2017) Beyond Structure and Contingency: Toward an Interactionist and Sequential Approach to the 2011 Uprisings, Middle East Critique, 26:4, pp. 373–395; Donatella Della Porta (2016) Where Did the Revolution Go? Contentious Politics and the Quality of Democracy (Cambridge: Cambridge University Press); Jeroen Gunning & Ilan Zvi Baron (2013) Why Occupy a Square? People, Protests and Movements in the Egyptian Revolution (London: Hurst); Neil Ketchley (2017) Egypt in a Time of Revolution: Contentious Politics and the Arab Spring (Cambridge: Cambridge University Press); Charles Kurzman (2012) The Arab Spring Uncoiled, in Mobilization: An International Journal, 17(4), pp. 377–390; Fr_ed_eric Volpi (2017) Revolution and Authoritarianism in North Africa

(London: Hurst); Fr_ed_eric Volpi & James Jasper (eds.) (2018) Microfoundations of the Arab Uprisings: Mapping Interactions between Regimes and Protesters (Amsterdam: Amsterdam University Press); Quintan Wiktorowicz (2004) Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach (Bloomington: Indiana University Press). An important work that does not draw on social movement studies is Charles Tripp (2013) The Power and the People: paths of resistance in the Middle East (Cambridge: Cambridge University Press).

[7] Nazih A. Ayubi (1995) Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East (London: I.B.Tauris); Eric Davis (2005) Memories of State: Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq (Berkeley: University of California Press); Yasser Munif (2013) The Arab Revolts: The Old Is Dying and the New Cannot Be Born, in Rethinking Marxism, 25:2, pp. 202–217; Yaseen Noorani (2010) Culture and Hegemony in the Colonial Middle East (London: Palgrave Macmillan); Roberto Roccu (2012) Gramsci in Cairo: Neoliberal authoritarianism, passive revolution and failed hegemony in Egypt under Mubarak, 1991–2010, PhD dissertation, The London School of Economics and Political Science; and Cihan Tu_gal (2009) Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism (Stanford: Stanford University Press).

[8] Antonio Gramsci (1977) Selections from Political Writings (1910-1920) Trans. John Mathews, ed. Quintin Hoare (London: Lawrence and Wishart); Antonio Gramsci (1978) Selections from Political Writings (1921-1926) Trans. and ed. Quintin Hoare (London: Lawrence & Wishart); Antonio Gramsci (1971) Selections from the Prison Notebooks ed. and trans. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence and Wishart); Antonio Gramsci (1995) Further Selections from the Prison Notebooks ed. and trans. Derek Boothman (London: Lawrence & Wishart).

[9] Perry Anderson (2017) The Antimonies of Antonio Gramsci (London: Verso); John M. Cammett (1967) Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism (Stanford: Stanford University Press); Joseph V. Femia (1987) Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and Revolutionary Process (Oxford: Clarendon Press); Renate Holub (1992) Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism (London: Routledge); Frank Rosengarten (2015) The Revolutionary Marxism of Antonio Gramsci (Chicago: Haymarket Books); John Sanbonmatsu (2004) The Postmodern Prince: Critical Theory, Left Strategy, and the Making of a New Political Subject (New York: Monthly Review Press); Anne Showstack Sassoon (1987) Gramsci's Politics, 2nd ed. (London: Hutchinson); Peter D. Thomas (2010) The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony, Praxis (Chicago: Haymarket Books); Peter D. Thomas (2013) Hegemony, Passive Revolution and the Modern Prince, in Thesis Eleven, 117, 1, pp. 20–39; and Peter D. Thomas (2018) Reverberations of the Modern Prince: from 'heroic fury' to 'living philology, 'in Thesis Eleven, 147 (1), pp. 76–88.

[10] Carl Boggs (1986) Social Movements and Political Power: Emerging Forms of Radicalism in the West (Philadelphia: Temple University Press); Stuart Hall (1988) The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left (London: Verso); and Raymond Williams (1977) Marxism and Literature (Oxford: Oxford University Press).

[11] Maha Abdelrahman (2004) Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt (London: I.B. Tauris); Asef Bayat (1997) Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamist Activism in Iran and Egypt, in Comparative Studies in Society and History, 40, 1 (Spring), pp. 136–169; John Chalcraft (2009) The Invisible Cage: Syrian Migrant Workers in Lebanon (Stanford: Stanford University Press), pp. 9–13; John Chalcraft

(2011) Labour Protest and Hegemony in Egypt and the Arabian Peninsula, in Sara Motta and Alf Gunvald Nilsen (eds.) Social Movements in the Global South: Dispossession, Development and Resistance (London: Palgrave Macmillan), pp. 35-58; John Chalcraft (2012) Egypt's Uprising, Mohamed Bouazizi and the failure of neoliberalism, in The Maghreb Review, 37, Nos 3–4, pp. 195–214; Chalcraft, Popular Politics; John Chalcraft & Yaseen Noorani (2007) Counterhegemony in the Colony and Postcolony (London: Palgrave); Stephanie Cronin (ed.) (2008) Subalterns and Social Protest: History from Below in the Middle East and North Africa (London: Routledge); Eric Davis (1994) History for the Many or History for the Few? The Historiography of the Iraqi Working Class, in Zachary Lockman (ed.) Workers and Working Classes in the Middle East: Struggles, Histories, Historiographies (Albany, NY: SUNY Press); De Smet, Dialectical Pedagogy; Francesco De Lellis (2018) The Left and the Peasant Question in Egypt: Theoretical Thinking and Political Praxis, from Nasser's Agrarian Reforms to 2015, PhD dissertation, L'Orientale, Naples; Alia Mossallam (2013) Hikayat Sha'b: Stories of Peoplehood: Nasserism, Popular Politics and Songs in Egypt, 1956–1973, PhD dissertation, London School of Economics and Political Science; Sharri Plonski (2017) Palestinian Citizens of Israel: Power, Resistance and the Struggle for Space (London: I.B. Tauris); Nicola Pratt (2005) Identity, Culture and Democratization: The Case of Egypt, in: New Political Science, 27:1, pp. 69–86; Rebecca L. Stein & Ted Swedenburg (2004) Popular Culture, Relational History, and the Question of Power in Palestine and Israel, in Journal of Palestine Studies, 33, 4 (Summer), pp. 5–20.

[12] Colin Barker, Laurence Cox, John Krinsky & Alf Gunvald Nilsen (2013) Marxism and Social Movements (Leiden: Brill); William K. Carroll (ed.) (2010) Organizing Dissent: ontemporary Social Movements in Theory and Practice (Toronto: University of Toronto Press); Vinayak Chaturvedi (2000) Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial (London: Verso); Laurence Cox & Alf Gunvald Nilsen (2014) We Make Our Own History: Marxism and Social Movements in the Twilight of Neoliberalism (London: Pluto); Catherine Eschle & Bice Maiguashca (eds.) (2005) Critical Theories, International Relations and 'the Anti-Globalisation Movement': The Politics of Global Resistance (London: Routledge); Cristina Flesher Fominaya (2014) Social Movements and Globalization: How Protests Occupations and Uprisings are Changing the World (London: Palgrave Macmillan); Stephen Gill (2000) 'Towards a Post-Modern Prince? The Battle in Seattle as a Moment in the New Politics of Globalisation, in Millennium, 29, 1: pp. 131–40; Barry K. Gills (ed.) (2000) Globalization and the Politics of Resistance (London: Palgrave Macmillan); Richard Howson (2012) Challenging Hegemonic Masculinity (London: Routledge); Alex Loftus (2015) Political Ecology as Praxis, in: T. Perrault, G. Bridge, & J. McCarthy (eds.), The Routledge Handbook of Political Ecology, (London: Routledge); pp. 179–187; Sara Motta & Alf Gunvald Nilsen (eds.) (2011) Social Movements in the Global South: Dispossession, Development and Resistance (London: Palgrave Macmillan); Mark McNally & John Schwartzmantel (2009) Gramsci and Global Politics: Hegemony and Resistance (London: Routledge); Alf Gunvald Nilsen & Srila Roy (eds.) (2015) New Subaltern Politics: Reconceptualizing Hegemony and Resistance in Contemporary India (Oxford: Oxford University Press).

[13] Robert Cox (1996) Approaches to world order (Cambridge: Cambridge University Press).

[14] Gramsci, Political Writings (1921-1926), pp. 171.

[15] Ibid, pp. 290, 417.

[16] Ibid, p. 444.
[17] Schwartzmantel, Gramsci and Global Politics, p. 80.
[18] Palmiro Togliatti (1979) On Gramsci and Other Writings, Donald Sassoon (ed.) (London: Lawrence and Wishart), pp. 21-27.
[19] Laurence Cox & Alf Gunvald Nilsen (2014) We Make Our Own History: Marxism and Social Movements in the Twilight of Neoliberalism (London: Pluto Press).
[۲۰] برای درک تنوع این دسته‌بندی، مراجعه کنید به Green, Gramsci Cannot Speak, p. 2.
[21] Gramsci, Selections from Prison Notebooks, p. 333.
[22] Ibid, pp. 130, 349.
[23] Ibid, pp. 194, 334–335; Gramsci, Political Writings (1910-1920), pp. 68, Gramsci, Political Writings (1921-1926), p. 93.
[24] Peter D. Thomas (2018) Reverberations of The Prince: From ‘Heroic Fury’ to ‘Living Philology,’ In Thesis Eleven, 147, no. 1 (August), p. 82.
[25] Marcus Green (2002) Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern, in Rethinking Marxism, 14:3, pp. 1–24.
[26] Gramsci, Political Writings (1910-1920), p. 345.
[27] Ibid, p. 333.
[28] Idem.
[29] Gramsci, Selections from Prison Notebooks, p. 198.
[30] Ibid, pp. 336–337.
[31] Stuart Hall (1986) On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall, ed. by Lawrence Grossberg, in Journal of Communication Inquiry (June), 10, 2, pp. 45–60.
[32] Thomas, ‘Heroic Fury’, p. 86.
[33] See Chalcraft, Popular Politics, pp. 516–517.
[34] Gramsci, Selections from Prison Notebooks, pp. 210–211.
[35] De Smet, Dialectical Pedagogy, p. 381.
[36] Although a number of important organic intellectuals were engaged, especially in Syria; see further Yassin al-Haj Saleh (2017) The Impossible Revolution: Making Sense of the Syrian Tragedy (London: Hurst); and also De Smet, Dialectical Pedagogy, pp. 255–271.
[37] Wael Ghonim (2012) Revolution 2.0 (London: Fourth Estate). Khneisser’s ‘Marketing of Protest’ argues that marketing techniques and striving for consensus among activists in Lebanon in 2015 and since has diluted political radicalism.
[38] Cf, regarding Tunisia, Amin Allal & Vincent Geisser (eds.) (2018) Une d_emocratisation au-dessus de tout soupc¸on? [A democratization above all suspicion?] (Paris: CNRS _Editions).
[39] Anne Alexander & Mostafa Bassiouny (2014) Bread, Freedom, Social Justice: Workers and the Egyptian Revolution (London: Zed Books), p. 321.
[40] Anwar Abdel-Malek (1968) Egypt: Military society: The army regime, the left, and social change under Nasser (New York: Vintage Books).
[41] Ghonim, Revolution 2.0, p. 140.
[42] Some activists were quick to register their critique of this kind of consciousness, see further Ahmad Shokr (2011) The 18 Days of Tahrir, Middle East Report and Information Project, vol. 258 (Spring), available online at: http://www.merip.org/mer/mer258, accessed February 2, 2019.
[43] Alexander & Bassiouny, Bread, Freedom, Social Justice, pp. 216, 291–292, 297–300, 325.

[44] Chalcraft, ‘Horizontalism’; Alia Mossallam (2012) Hadheehee Al Araadey muharara: ‘These are liberated territories’: Everyday resistance in Egypt; dismantling state power, experimenting with alternatives and the growing movement from 2000-2010, in Larbi Sadiki (ed.) Democratic Transition in the Middle East: Unmaking Power (London: Routledge).

[45] Christopher Barrie & Neil Ketchley (2018) Opportunity without organization: Labor mobilization in Egypt after the 25th January revolution, in: Mobilization, 23(2), pp. 182–186.

[46] Nicola Pratt (2018) Gender, Popular Culture, Revolution and Counter-Revolution in Egypt, BRISMES Paper, (27 June).

[47] Kawther Nuri Alfasi (2018) Political Agency and the Symbolic Legacy of Authoritarian Regimes: The Case of Libya. PhD dissertation, University of Warwick, UK.

[48] Kavan Bhatia (2018) Social Movements in Authoritarian States: An analysis of the human rights movement in Bahrain. PhD dissertation, University of Manchester, UK.

[49] Nicola Perugini & Neve Gordon (2015) The Human Right to Dominate (Oxford: Oxford University Press). Such languages impose a certain liberal grammar, foreclosing radical alternatives, part of Lila Abu-Lughod’s critique in (2013) Do Muslim Women Need Saving? (Cambridge, MA: Harvard University Press).

[50] Abdelrahman, Egypt’s Long Revolution.

[51] Alexander, ‘Bread, Dignity’, p. 325.

[52] Mohamed Zayani (2015) Networked Publics and Digital Contention: The Politics of Everyday Life in Tunisia (Oxford: Oxford University Press), p. 11.

[53] Ghonim, Revolution 2.0, p. 61.

[54] Beinin, Workers and Thieves; and Dina Bishara (2018) Contesting Authoritarianism: Labor Challenges to the State in Egypt (Cambridge: Cambridge University Press).

[55] Feltrin, Between the Hammer and the Anvil, pp. 28, 190–219.

[56] Beinin, Workers and Thieves; Joel Beinin & Marie Duboc (2013) A Workers’ Social Movement on the Margin of the Global Neoliberal Order, Egypt 2004–2009, in Beinin & Vairel (eds.), Social Movements and Contestation, pp. 205–227; and Barrie and Ketchley, Opportunity without organization, pp. 182–186.

[57] Bishara, *Contesting Authoritarianism*, pp. 145, 153.

[58] Francesco De Lellis (2018) The Left and the Peasant Question in Egypt: Theoretical Thinking and Political Praxis, from Nasser's Agrarian Reforms to 2015, PhD dissertation, L’Orientale, Naples, pp. 176–202.

[59] Laleh Khalili (2007) ‘Standing with My Brother’: Hizbullah, Palestinians, and the Limits of Solidarity,’ in Comparative Studies in Society and History, 49, 2 (Apr.), pp. 276–303.

[60] Chalcraft, Popular Politics, pp. 388–392.

[61] Anderson, Antimonies of Gramsci, pp. 16-25; and Gill, ‘Postmodern Prince?’

[62] See for instance, Barbara Epstein (1991) Political Protest and Cultural Revolution: Nonviolent direct action in the 1970s and 1980s (Berkeley: University of California Press).

[۶۳] یعنی برای «تجزیه‌ی اتحادهایی که آن‌ها را [یعنی متخصصان اجبار سرکوبگرانه، همراه با مدیران ارشد، رهبران سیاسی، سردبیران اصلی رسانه‌ها و غیره] قادر می‌سازد تا به‌طور مؤثر اجبار را اعمال کنند». نقل‌قول برگرفته از: Cox and Nilsen, We Make Our Own History, p. x.

[64] Abdelrahman, *Egypt’s Long Revolution*.

[65] De Smet, Dialectical Pedagogy, pp. 352–361.

[66] Ketchley recognizes this point, Egypt in a Time of Revolution, p. 157.

[67] Jasmine Gani (2015) Contentious Politics and the Syrian Crisis: Internationalization and Militarization of the Conflict, in Fawwaz Gerges (ed.), Contentious Politics, pp. 127–154.
[68] Marta Agosti Pinilla (2019) 'The Female Protestor: Sexual violence and the making and unmaking of the state in Egypt post January 25, 2011,' PhD dissertation, SOAS, University of London.
[69] bid.
[70] Magdalena C. Delgado (2015) Contentious Copts: The Emergence Success and Decline of the Maspero Youth Movement in Egypt, in Gerges (ed.), Contentious Politics, pp. 259–280.
[71] Ketchley, Time of Revolution, pp. 100–101.
[72] Alexander, 'Bread, Dignity', pp. 216, 291–292, 297–300, 325.
[73] Shakuntala Banaji & Cristina Moreno Almeida (2017) From Passion to Activism?: The Politics, Communications and Creativity of Participatory Networks in the MENA Region, Paper, LSE Middle East Centre (June).
[74] Zayani, Digital Contention, p. 202.
[75] Andrea Teti, Pamela Abbott & Francesco Cavatorta (2018) The Arab Uprisings in Egypt, Jordan and Tunisia Social, Political and Economic Transformations (London: Palgrave Macmillan).
[76] Lorenzo Feltrin (2018) Between the Hammer and the Anvil: The Trade Unions and the 2011 Arab Uprisings in Morocco and Tunisia, PhD dissertation, University of Warwick, UK; and Allal, Une democratisation.
[77] Feltrin, Hammer and the Anvil, p. 28.
[78] De Lellis, The Peasant Question.
[79] Hebatallah Khalil (2017) Revolution in Parallel Times: An Ethnography of an Egyptian Village in Flux, Paper Presentation, MESA Conference (21 November).
[80] Yasmine Laveille (2016) Contestation in Marginalised Spaces: Dynamics of Popular Mobilisation and Demobilisation in Upper Egypt Since 25 January 2011, PhD dissertation, London School of Economics and Political Science, pp. 227-230.

منابع

Abdel-Malek, A. (1968) Egypt: Military society: The army regime, the left, and social change under Nasser (New York: Vintage Books).
Abdelrahman, M. (2004) Civil Society Exposed: The Politics of NGOs in Egypt (London: I. B. Tauris).
Abdelraham, M. (2015) Egypt's Long Revolution: Protest Movements and Uprisings (London: Routledge).
Abu-Lughod, L. (2013) Do Muslim Women Need Saving? (Cambridge, MA: Harvard University Press).
Achcar, G. (2016) Morbid Symptoms: Relapse in the Arab Uprising (London: Saqi Books).
Alexander, A., & Bassiouny, M. (2014) Bread, Freedom, Social Justice: Workers and the Egyptian Revolution (London: Zed Books).

Alfasi, K. N. (2018) Political Agency and the Symbolic Legacy of Authoritarian Regimes: The Case of Libya. PhD dissertation. University of Warwick, Department of Politics and International Studies.

Allal, A. & Geisser, V. (eds.) (2018) Une d_emocratisation au-dessus de tout soupc¸on? [A democratization above all suspicion] (Paris: CNRS _Editions).

Arjomand, S. A. (ed.) (2015) The Arab Revolution of 2011: A Comparative Perspective (Albany, NY: SUNY Press).

Ayubi, N. A. (1995) Over-stating the Arab State: Politics and Society in the Middle East (London: I. B. Tauris).

Barker, C., Cox, L., Krinsky, J., & Nilsen, A. G. (2013) Marxism and Social Movements (Leiden: Brill).

Barrie, C., & Ketchley, N. (2018) Opportunity without Organization: Labor Mobilization in Egypt after the 25th January Revolution, In: Mobilization: An International Quarterly, 23(2), pp. 181–202.

Bayat, A. (1997) Revolution without Movement, Movement without Revolution: Comparing Islamist Activism in Iran and Egypt, In: Comparative Studies in Society and History, 40(1), pp. 136–169.

Bayat, A. (2017) Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring (Stanford: Stanford University Press).

Beinin, J. (2015) Workers and Thieves: Labor Movements and Popular Uprisings in Tunisia and Egypt (Stanford: Stanford University Press).

Beinin, J. & Vairel, F. (eds.) (2013) Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa, 2nd ed. (Stanford: Stanford University Press).

Beinin, J., & Duboc, M. (2013) A Workers' Social Movement on the Margin of the Global Neoliberal Order, Egypt 2004-2009. In: Beinin, J. & Vairel, F. (eds.) (2013) Social Movements, Mobilization, and Contestation in the Middle East and North Africa Second Edition (Stanford: Stanford University Press), pp. 205–227.

Bennani-Chraïbi, M. (2017) Beyond Structure and Contingency: Toward an Interactionist and Sequential Approach to the 2011 Uprisings, In: Middle East Critique, 26(4), pp. 373–395.

Bhatia, K. (2018) Social Movements in Authoritarian States: An analysis of the human rights movement in Bahrain. PhD dissertaion (Faculty of Humanities, University of Manchester).

Bishara, D. (2018) Contesting Authoritarianism: Labor Challenges to the State in Egypt (Cambridge: Cambridge University Press).

Boggs, C. (1986) Social Movements and Political Power: Emerging Forms of Radicalism in the West (Philadelphia: Temple University Press).

Brownlee, J., Masoud, T., & Reynolds, R. (2015) The Arab Spring: Pathways of Repression and Reform (Oxford: Oxford University Press).

Cammett, J. M. (1967) Antonio Gramsci and the Origins of Italian Communism (Stanford: Stanford University Press).

Carroll, W. K. (ed.) (2010) Organizing Dissent: Contemporary Social Movements in Theory and Practice (Toronto: University of Toronto Press).

Chalcraft, J. (2009) The Invisible Cage: Syrian Migrant Workers in Lebanon (Stanford: Stanford University Press).

Chalcraft, J. (2012) Horizontalism in the Egyptian Revolutionary Process, In: Middle East Report and Information Project, 262, pp. 6–11.
Chalcraft, J. (2016) Popular Politics in the Making of the Modern Middle East (Cambridge: Cambridge University Press).
Cox, L., & Nilsen, A. G. (2014) We Make Our Own History: Marxism and Social Movements in the Twilight of Neoliberalism (London: Pluto).
Cox, R. W. (1996) Approaches to world order (Cambridge: Cambridge University Press).
Davis, E. (2005) Memories of State: Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq (Berkeley: University of California Press).
De Lellis, F. (2018) The Left and the Peasant Question in Egypt: Theoretical Thinking and Political Praxis, from Nasser's Agrarian Reforms to 2015, PhD dissertation, L'Orientale, Naples.
Delgado, M. C. (2015) Contentious Copts: The Emergence Success and Decline of the Maspero Youth Movement in Egypt. In: Gerges, F. (ed.), Contentious Politics in the Middle East (London: Palgrave Macmillan), pp. 259–280.
Della Porta, D. (2016) Where Did the Revolution Go? Contentious Politics and the Quality of Democracy (Cambridge: Cambridge University Press).
de Smet, B. (2014) A Dialectical Pedagogy of Revolt: Gramsci, Vygotsky, and the Egyptian Revolution (Chicago: Haymarket Books).
Edwards, G. (2014) Social Movements and Protest (Cambridge: Cambridge University Press).
(2005) Eschle, C. & Maiguashca, B. (eds.) Critical Theories, International Relations and 'the Anti-Globalisation Movement': The Politics of Global Resistance (London: Routledge).
Feltrin, L. (2018) Between the Hammer and the Anvil: The Trade Unions and the 2011 Arab Uprisings in Morocco and Tunisia. PhD dissertation, Department of Politics and International Studies, University of Warwick.
Femia, J. V. (1987) Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and Revolutionary Process (Oxford: Clarendon Press).
Fominaya, C. F. (2014) Social Movements and Globalization: How Protests Occupations and Uprisings are Changing the World (London: Palgrave Macmillan).
Gani, J. (2015) Contentious Politics and the Syrian Crisis: Internationalization and Militarization of the Conflict, In: Gerges, F. (ed.), Contentious Politics in the Middle East (London: Palgrave Macmillan), pp. 127–154.
Gill, S. (2000) 'Towards a Post-Modern Prince? The Battle in Seattle as a Moment in the New Politics of Globalisation, Millennium: Journal of International Studies, 29(1), pp. 131–140.
Gills, B. K. (ed.) (2000) Globalization and the Politics of Resistance (London: Palgrave Macmillan).
Gramsci, A. (1971) Selections from the Prison Notebooks, Hoare, Q. & Smith, G.N. (eds. & trans.) (London: Lawrence and Wishart);
Gramsci, A. (1977) Selections from Political Writings (1910-1920) Mathews, J. (trans.) & Hoare, Q. (ed.) (London: Lawrence and Wishart).
Gramsci, A. (1978) Selections from Political Writings (1921-1926),. Hoare, Q. (ed. & trans) (London: Lawrence and Wishart). 102 J. Chalcraft
Gramsci, A. (1995) Further Selections from the Prison Notebooks, Boothman, D. (ed. & trans.) (London: Lawrence and Wishart).

Green, M. (2002) Gramsci Cannot Speak: Presentations and Interpretations of Gramsci's Concept of the Subaltern, Rethinking Marxism 14(3), pp. 1–24.
Gunning, J., & Baron, I. Z. (2013) Why Occupy a Square? People, Protests and Movements in the Egyptian Revolution (London: Hurst).
Hall, S. (1986) On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall, Journal of Communication Inquiry, 10(2), pp. 45–60. Grossberg, L. (ed).
Hall, S. (1988) The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left (London: Verso).
Heydemann, S., & Leenders, R. (2014) Authoritarian Learning and Counter-Revolution. In: Lynch, M. (ed.) The Arab Uprisings Explained: New Contentious Politics in the Middle East (New York: Columbia University Press), pp. 75–92.
Holub, R. (1992) Antonio Gramsci: Beyond Marxism and Postmodernism (London: Routledge).
Howson, R. (2012) Challenging Hegemonic Masculinity (London: Routledge).
Jasper, J. & Duyvendak, J. W. (eds) (2015) Players and Arenas: The Interactive Dynamics of Protest (Amsterdam: Amsterdam University Press).
Ketchley, N. (2017) Egypt in a Time of Revolution: Contentious Politics and the Arab Spring (Cambridge: Cambridge University Press).
Khalil, H. M. (2017) Revolution in Parallel Times: An Ethnography of an Egyptian Village in Flux, MESA Paper (21 November).
Khalili, L. (2007) ‘Standing with My Brother’: Hizbullah, Palestinians, and the Limits of Solidarity, ’ In: Comparative Studies in Society and History, 49(2), pp. 276–303.
Khneisser, M. (2018) The Marketing of Protest and Antimonies of Collective Organization in Lebanon, In: Critical Sociology, pp. 1–22. https://doi.org/10.1177/0896920518792069
Krichen, A. (2018) La Promesse du printemps (Paris: Editions de la Sorbonne).
Kurzman, C. (2012) The Arab Spring Uncoiled, In:Mobilization: An International Quarterly, 17(4), pp. 377–390.
Laveille, Y. (2016) Contestation in Marginalised Spaces: Dynamics of Popular Mobilisation and Demobilisation in Upper Egypt Since 25 January 2011. PhD dissertation, London School of Economics and Political Science.
Loftus, A. J. (2015) Political Ecology as Praxis. In: Perrault, T., Bridge, G. &. McCarthy, J. (eds.), The Routledge Handbook of Political Ecology, pp. 179–187. (London: Routledge).
Motta, S., & Nilsen, A. G. (2011) Social Movements in the Global South: Dispossession, Development and Resistance (London: Palgrave Macmillan).
McNally, M., & Schwartzmantel, J. (2009) Gramsci and Global Politics: Hegemony and Resistance (London: Routledge).
Mossallam, A. (2012) Hadheehee Al Araadey muharara: ‘These are liberated territories’: Everyday resistance in Egypt; dismantling state power, experimenting with alternatives and the growing movement from 2000-2010. In Sadiki, L. (ed.) Democratic Transition in the Middle East: Unmaking Power (London: Routledge).
Mossallam, A. (2013) Hikayat Sha‘b, Stories of Peoplehood: Nasserism, Popular Politics and Songs in Egypt, 1956–1973, PhD dissertation, London School of Economics and Political Science.
Noorani, Y. (2010) Culture and Hegemony in the Colonial Middle East (London: Palgrave Macmillan).

Munif, Y. (2013) The Arab Revolts: The Old is Dying and the New Cannot Be Born, In: Rethinking Marxism, 25(2), pp. 202–217.
Nilsen, A. G. & Roy, S. (eds.) (2015) New Subaltern Politics: Reconceptualizing Hegemony and Resistance in Contemporary India (Oxford: Oxford University Press).
Patnaik, A. K. (1988) Gramsci's Concept of Common Sense: Towards a Theory of Subaltern Consciousness in Hegemony Processes, Economic and Political Weekly, 23(5), pp. 2–5.
Perugini, N., & Gordon, N. (2015) The Human Right to Dominate (Oxford: Oxford University Press).
Pinilla, M. (2019) The Female Protestor: Sexual violence and the making and unmaking of the state in Egypt post January 25, 2011 (PhD dissertation, Department of Anthropology and Sociology, SOAS, London).
Plonski, S. (2017) Palestinian Citizens of Israel: Power, Resistance and the Struggle for Space (London: I. B. Tauris).
Pratt, N. (2005) Identity, Culture and Democratization: The Case of Egypt, In: New Political Science, 27(1), pp. 69–86.
Pratt, N. (2018) Gender, Popular Culture, Revolution and Counter-Revolution in Egypt, Unpublished BRISMES Paper (27 June).
Roccu, R. (2012) Gramsci in Cairo: Neoliberal authoritarianism, passive revolution and failed hegemony in Egypt under Mubarak, 1991-2010. PhD dissertation, The London School of Economics and Political Science.
Rosengarten, F. (2015) The Revolutionary Marxism of Antonio Gramsci (Chicago: Haymarket Books).
Saleh, Y. (2017) The Impossible Revolution: Making Sense of the Syrian Tragedy. Foreword by Yassin-Kassab, R. Trans. Mahmood, I. (London: Hurst).
Sanbonmatsu, J. (2004) The Postmodern Prince: Critical Theory, Left Strategy, and the Making of a New Political Subject (New York: Monthly Review Press).
Sassoon, A. S. (1987) Gramsci's Politics, 2nd ed. (London: Hutchinson).
Shokr, A. (2011) The 18 Days of Tahrir. In: Middle East Report and Information Project, Vol. 258 (Spring). Available at: http://www.merip.org/mer/mer258. accessed February 2, 2019.
Stein, R. L., & Swedenburg, T. (2004) Popular Culture, Relational History, and the Question of Power in Palestine and Israel, In:Journal of Palestine Studies, 33(4), pp. 5–20.
Teti, A., Abbott, P., & Cavatorta, F. (2018) The Arab Uprisings in Egypt, Jordan and Tunisia: Social, Political and Economic Transformations (London: Palgrave Macmillan).
Thomas, P. D. (2010) The Gramscian Moment: Philosophy, Hegemony, Praxis (Chicago: Haymarket Books).
Thomas, P. D. (2013) Hegemony, Passive Revolution and the Modern Prince, In: Thesis Eleven, 117(1), pp. 20–39.
Thomas, P. D. (2018) Reverberations of the Prince: From 'Heroic Fury' to 'Living Philology.', Thesis Eleven, 147(1), pp. 76–88. In: no. August),
Togliatti, P. (1979) On Gramsci and Other Writings, ed. by Sassoon, D. (London: Lawrence & Wishart).
Tripp, C. (2013) The Power and the People: Paths of resistance in the Middle East (Cambridge: Cambridge University Press).
Tu_gal, C. (2009) Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism (Stanford: Stanford University Press).

Volpi, F. & Jasper, J. (eds.) (2018) Microfoundations of the Arab Uprisings: Mapping Interactions between Regimes and Protesters (Amsterdam: Amsterdam University Press).
Wiktorowicz, Q. (2004) Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach (Bloomington: Indiana University Press).
Williams, R. (1977) Marxism and Literature (Oxford: Oxford University Press).
Yousfi, H. (2017) Trade Unions and Arab Revolutions: The Tunisian Case of UGTT (London: Routledge).
Zayani, M. (2015) Networked Publics and Digital Contention: The Politics of Everyday Life in Tunisia (Oxford: Oxford University Press).

نقد اقتصاد سیاسی

کارنامه‌ی دانش‌کشی

(اسکولاستی‌ساید)

اسراییل در غزه

پژوهشگران علیه جنگ در فلسطین

اخیراً گروهی به‌نام «پژوهشگران علیه جنگ در فلسطین» از مفهوم اسکولاستی‌ساید (scholasticide) برای نشان دادن تأثیر ژنوساید (نسل‌کشی) در غزه، فلسطین در زمینه‌ی آموزش استفاده کرده‌اند. معادل فارسی جامعی برای این واژه نداریم که بتواند یک‌جا دانش‌کشی، فرهنگ‌کشی، آموزش‌کشی، آموزگارکشی، دانش‌کشی، و حتی از بین بردن کتابخانه، مدرسه، دانشگاه، زمینِ بازی، خوابگاه، آرشیو و موزه را دربر بگیرید. ازاین‌رو منبع و تعریف کامل این واژه‌ی مهم در ادامه آمده است.

شهرزاد مجاب، عضو «پژوهشگران علیه جنگ فلسطین»

تعریف اسکولاستی‌ساید (Scholasticide)

پروفسور کارما نابلسی، استاد دانشگاه آکسفورد و متخصص فلسطینی در قوانین جنگ، نخستین بار واژه‌ی اسکولاستی‌ساید را به‌کار برد. پرفسور نابلسی این واژه را در زمینه‌ی حمله‌ی اسرائیل به غزه در سال ۲۰۰۹ مفهوم‌سازی کرد، اما این واژه همچنین اشاره به الگوی حملات استعماری اسرائیل به پژوهشگران فلسطینی، دانشجویان و مؤسسات آموزشی از آغاز فاجعه‌ی «نکبه» در سال ۱۹۴۸ بازمی‌گردد و به گسترش آن در ادامه‌ی جنگ ۱۹۶۷ فلسطین و حمله‌ی ۱۹۸۲ به لبنان اشاره دارد.

این واژه ترکیبی از پیشوند لاتین *schola* به معنی مدرسه و پسوند لاتین *cide* به معنی کشتن است. نابلسی از آن برای توصیف «تخریب سیستماتیک آموزش فلسطینی‌ها توسط اسرائیل» برای مقابله با سنت یادگیری فلسطینی‌ها استفاده کرد. نابلسی مشاهده کرد که این سنت منعکس‌کننده‌ی «نقش و قدرت عظیم آموزش و پرورش در یک جامعه‌ی تحت اشغال» است که در آن آزادی اندیشه «امکانات و افق‌های باز را مطرح می‌کند» که به‌شدت با «دیوار آپارتاید، ایست‌های بازرسی دست‌وپاگیر و زندان‌های خفه‌کننده» در تضاد است. نابلسی با تشخیص دادن «اهمیت آموزش و پرورش برای فرهنگ فلسطینی و انقلاب فلسطین» خاطرنشان کرد که سیاست‌گذاران استعماری اسرائیل «نمی توانند ان را تحمل کنند و باید آن را نابود کنند».

در جریان جدیدترین جنگِ نسل‌کشی اسرائیل در غزه در سال ۲۰۲۴/۲۰۲۳، اسکولاستی‌ساید در مقیاس بی‌سابقه‌ای تشدید شده است. سیاست استعماری اسرائیل در غزه اکنون از تمرکز بر تخریب سیستماتیک به نابودی کامل آموزش و پرورش تغییر کرده است. در واقع، رابطه‌ی تنگاتنگی بین نسل کشی و اسکولاستی‌ساید وجود دارد. رافائل لامکین، محقق پیشگام حقوقی یهودی لهستانی که برای اولین بار نسل‌کشی را تعریف کرد و نقشی کلیدی در قرار دادن این مفهوم در قوانین بین‌المللی داشت، نسل‌کشی را تلاشی برای «تضعیف پایه‌های اساسی نظم اجتماعی» می‌داند. کلید این تلاش، در مفهوم لامکین، حمله به فرهنگ‌های جمعی ملی، قومی، نژادی یا مذهبی بود.

اسکولاستی‌ساید شامل هر یک از اعمال زیراست که مستلزم تخریب سیستماتیک، به‌طور کامل یا جزئی، زندگی آموزشی یک گروه ملی، قومی، نژادی یا مذهبی است:

۱) قتل و ترور معلمان دانشگاه و مدرسه، دانش‌آموزان، کارکنان و مدیران.
۲) ایجاد آسیب جسمی یا روانی به معلمان دانشگاه و مدرسه، دانش‌آموزان، کارکنان و مدیران.
۳) دستگیری، بازداشت و زندانی‌کردن معلمان دانشگاه و مدرسه، دانشجویان، کارکنان و مدیران.
۴) آزار و اذیت سیستماتیک، قلدری، ارعاب معلمان دانشگاه و مدرسه، دانشجویان، کارکنان و مدیران.
۵) بمباران و تخریب مؤسسات آموزشی.
۶) از بین بردن و یا غارت منابع آموزشی و پژوهشی ازجمله کتابخانه‌ها، آرشیوها و آزمایشگاه‌ها، و همچنین اماکنی که روند آموزشی را تسریع می‌کنند، از جمله زمین‌های بازی، زمین‌های ورزشی، مکان‌های اجرای برنامه‌های هنری، کافه تریا و خوابگاه‌ها.
۷) جلوگیری از واردات مواد ضروری برای بازسازی مدارس و دانشگاه‌های تخریب‌شده.

۸) جلوگیری از ایجاد اماکن آموزشی جدید.

۹) محاصره‌ی مدارس و دانشگاه‌ها و استفاده از آنها به عنوان پادگان، پایگاه‌های لجستیکی، ستاد عملیاتی، انبارهای سلاح و مهمات، بازداشتگاه‌ها و مراکز بازجویی.

۱۰) بستن مؤسسات آموزشی و یا مختل کردن فعالیت‌های روزانه‌ی آنها.

۱۱) حمله به مؤسسات آموزشی.

۱۲) محدود کردن دسترسی استادان، دانشجویان و کارکنان به مؤسسات آموزشی.

۱۳) ممانعت از تحصیل زندانیان سیاسی ازجمله کودکان بازداشت شده.

۱۴) جلوگیری از دسترسی به اینترنت، مختل کردن تأمین برق و جلوگیری از ورود رایگان لوازم آموزشی از جمله کتاب و تجهیزات آزمایشگاهی.

۱۵) مانع شدن از استخدام کارکنان دانشگاهی و جلوگیری از ورود آنها به مؤسسات خود از طریق رد ویزا و سایر محدودیت‌ها.

۱۶) لغو حقوق اقامت دانشجویان یا دانشگاهیان که ممکن است فرصت‌های تحصیلی را در خارج از کشور دنبال کنند.

۱۷) جلوگیری از تبادل علمی در تمام اشکال آن.

۱۸) اخلال در بودجه‌ی بین‌المللی و داخلی مؤسسات آموزشی.

همه‌ی این اقدامات در حال حاضر در غزه، فلسطین به‌شکل ویرانگری انجام می‌شود. آنها بخشی از تلاش نسل‌کشی برای جلوگیری از بازتولید نظم اجتماعی در این سرزمین اشغالی هستند، به‌عنوان بخشی از تلاش گسترده تر برای غیر قابل‌سکونت کردن آن، ازاین‌رو راه را برای پاکسازی ملی گسترده هموار می‌کند. بسیاری از این اقدامات مدت‌هاست که علیه مؤسسات آموزشی و جوامع در کرانه‌ی باختری اشغالی و اورشلیم شرقی انجام می‌شود و برخی از آنها توسط شهروندان فلسطینی دولت اسرائیل تجربه می‌شود.

نقد
اقتصاد
سیاسی
۱۴-۲۹
فوریه
۲۰۲۴
اقدام
بین‌المللی
علیه
اسکولاستی‌ساید
SCHOLARS AGAINST
THE WAR ON
PALESTINE
scholarsagainstwar.org
@sawporg
@sawporg
Scholars Against the
War on Palestine

اسکولاستی‌ساید
در آینه‌ی آمار
نقد اقتصاد سیاسی
جمعية الهلال
۷۸۱۸
دانش‌آموز مجروح
۲۳۱
آموزگار به قتل رسیده
۷۰۷
آموزگار مجروح
۴۲۳۷
دانش‌آموز به قتل رسیده

اسراییل
تمامی
دانشگاه‌های
غزه را
بمباران کرد
دانشگاه اسلامی غزه بمباران شد
دانشگاه الازهر بمباران شد
دانشگاه آزاد القدس بمباران شد
کالج دانشگاهی علوم کاربردی بمباران شد
دانشگاه فلسطین بمباران شد
دانشگاه الاسراء بمباران شد
دانشگاه غزه بمباران شد
دانشگاه الاقصی بمباران شد
کالج فنی فلسطین بمباران شد
کالج پرستاری فلسطین بمباران شد
کالج عربی علوم کاربردی بمباران شد
نقد اقتصاد سیاسی

نقد اقتصاد سیاسی
۳۷۰
مدرسه آسیب دید
یا نابود شد
۹۰,۰۰۰
دانشجوی فلسطینی
نمی‌توانند در دانشگاه
حاضر شوند

برای اطلاع بیش‌تر مراجعه کنید:

https://scholarsagainstwar.org

پژوهشگران علیه جنگ در فلسطین

نقد اقتصاد سیاسی

تحت اشغال «تنها کشور دموکراتیک خاورمیانه!»

گفت‌وگو با زنان رادیکال فلسطینی (۲)

گفت‌وگو با سیرین خضیری

ترجمه‌ی دریا موسوی

تظاهرات زنان فلسطینی در رام‌الله، ۲۶ سپتامبر ۲۰۱۹

متن حاضر، دومین مصاحبه از ۱۰ مصاحبه‌ای است که گروه شوآل به صورت کتاب در سال ۲۰۲۱ منتشر کرده است. ایده‌ی این کتاب از این نگرانی نشأت گرفته بود که جنبش‌های همبستگی معمولاً تنها پیرامون مبارزه با اشغالگری اسراییل با فلسطینی‌ها همراه می شوند. و این مسئله می‌تواند مانع این شود که مبارزان فلسطینی را به‌عنوان رفقای انقلابی و همرزمان مبارزات تقاطع‌گرایانه علیه اقتدارگرایی، برتری سفیدپوستی، پدر/مردسالاری، سرمایه‌داری و کنترل دولتی، ببینیم.

این مصاحبه‌ها ، تجربیات زندگی فلسطینیان تحت اشغال و محاصره، و دور از وطن را توصیف می‌کند. بسیاری از این زنان هنگام صحبت در مورد مبارزه‌ی ضداستعماری فلسطین، ماهیت استبدادی تشکیلات خودگردان فلسطین را نقد می‌کنند و خواستار آزادی برای مقابله با لایه‌های متعدد ستمی هستند که با آن مواجه‌اند.

ترجمه و انتشار متن فارسی این مصاحبه‌ها با مجوز گروه شوآل انجام شده است. این گروه شامل جمعی از نویسندگان، فعالان رسانه‌ای و پژوهشگرانی است که برای عدالت اجتماعی و جهانی غیرسرمایه‌داری مبارزه می‌کنند.

مصاحبه‌ی دوم

سیرین خضیری

اردوگاه آوارگان دهیشه، کرانه‌ی باختری

مصاحبه با سیرین را در خانه‌اش در اردوگاه آوارگان دهیشه در بیت‌لحم انجام دادیم. شب پیش از مصاحبه، سیرین ما را به پیاده‌روی در اطراف اردوگاه برد. آن شب یک عروسی در حال برگزاری بود و بسیاری از مردم در خیابان‌ها در حال صحبت کردن و رقصیدن بودند.

دهیشه یکی از مکان‌هایی است که روح مقاومت فلسطین در آن بسیار قوی است. این اردوگاه در سال ۱۹۴۹ برای اسکان آوارگان روستاهایی که توسط نیروهای صهیونیستی پاکسازی اتنیکی شده بودند تأسیس شد. دیوارهای آن پوشیده از

نقاشی‌های دیواری است که تصاویری از کلید (نمایانگر کلید خانه‌های ازدست‌رفته‌ای که آوارگان با خود به همراه دارند)، نام روستاهایی که توسط متجاوزان صهیونیست نابود شده‌اند، سطرهایی از شعرهای محمود درویش و تصویر لیلا خالد را نشان می‌دهند. (لیلا خالد چریک کمونیستی بود که در دهه‌ی ۱۹۶۰ به جبهه‌ی خلق برای آزادی فلسطین در ربودن یک هواپیما کمک کرد.)

در زمان مصاحبه‌ی ما در تابستان ۲۰۱۸ سربازان اسراییلی حملات شبانه‌ی بی‌وقفه‌ای به اردوگاه انجام می‌دادند، هر کسی را که در خیابان‌ها پیدا می‌کردند بازداشت می‌کردند، چشم بند می‌زدند و با گاز اشک‌آور و گلوله‌ی واقعی با جوانانی که سنگ پرتاب می‌کردند مقابله می‌کردند. تنها چند هفته قبل از ملاقات ما نظامیان در خیابان‌های نزدیک به خانه‌ی سیرین پسر ۱۵ ساله‌ای به نام ثائر مظهر را به ضرب گلوله کشته شده بود.

سیرین اهل شهر توباس در شمال کرانه‌ی باختری است و خانواده‌اش صاحب زمینی در شمال دره‌ی اردن هستند. او در طول زندگی خود در مقابله با شهرک‌سازی در دره‌ی اردن فعالیت سازماندهی انجام داده است. سیرین در سال ۲۰۱۵ پس از آشنایی با همسرش محمود برای زندگی به دهیشه نقل مکان کرد.

لطفاً از دوران جوانی خود بگویید.

من در سال ۱۹۸۷ در جریان انتفاضه‌ی اول [نام قیام مردمی فلسطین در سال‌های ۱۹۸۷ تا ۱۹۹۱] به دنیا آمدم و در شهر طوباس در نزدیکی شمال دره‌ی اردن بزرگ شدم. بسیاری از مردم در طوباس زمینی در دره‌ی اردن دارند و به عنوان کشاورز، کارگر کشاورزی یا چوپان در آنجا کار می‌کنند.

قبل از سال ۱۹۶۷ مردم پیاده از میان کوه‌ها از طوباس به زمین‌های خود در دره‌ی اردن می‌رفتند. حالا آنها مجبورند از یک ایست بازرسی عبور کنند که گاهی باز است و گاهی بسته. سربازان مردم را بازرسی می‌کنند و این برای کشاورزان مشکل‌ساز است زیرا مجبورند با محصولات تازه خود گاهی ساعت‌ها در ایست‌های بازرسی منتظر بمانند.

در جریان انتفاضه‌ی دوم - از سال ۲۰۰۰ تا ۲۰۰۵- بسیار دشوار بود که کسی [بدون مجوز] به دره‌ی اردن برود. در آن زمان ما مجبور بودیم [بر خلاف محدودیت‌های اسراییل] ایست بازرسی الحمرا را دور بزنیم. سیاست اسراییل این است که مردم فلسطینی [در کرانه‌ی باختری] را از دره جدا کند. خانواده‌ی من زمینی در بردله دارند که در آن گواوا کاشته اند. پدرم در گذشته در بردله زندگی می‌کرد اما چون مدرسه‌ای در دره‌ی اردن وجود نداشت راه‌حل ساده‌تر را انتخاب کرد و تصمیم گرفت که نقل‌مکان کند و این همان چیزی است که اشغالگران می‌خواستند. وقتی بزرگ‌تر شدم به این فکر می‌کردم که چرا مردم راه آسان‌تر را انتخاب کرده و مهاجرت کردند.

[وقتی جوان بودم] به دیدن یکی از بستگانم در مالح در شمال دره‌ی اردن رفتم. اولین باری بود که به آنجا می‌رفتم. وقتی به خانه برگشتم کاملاً مریض بودم. مردم در مالح آب و برق نداشتند. آنها در شرایط بسیار بدی زندگی می‌کردند. از آن به بعد از پدرم درباره‌ی وضعیت دره‌ی اردن بیشتر سؤال می‌کردم. سیزده ساله بودم که پدرم از شرایط زندگی در منطقه‌ی سی[1] برایم تعریف کرد. از پدر و مادرم گله کردم که «چرا تجربیات زندگی‌تان در دره‌ی اردن را از ما پنهان کردید؟ چرا منتظر ماندید تا من درباره‌ی وضعیت واقعی آنجا سؤال کنم، بعد آن را برایم توضیح دادید؟»

در جریان انتفاضه‌ی دوم در طوباس و از ۱۴ سالگی شروع به شرکت در تظاهرات کردم. اجازه نداشتیم در وقت مدرسه در تظاهرات شرکت کنیم، اما ما معمولاً مدرسه را رها می‌کردیم تا بتوانیم به تظاهرات برویم. نظامیان به تظاهرات حمله می‌کردند و به سمت ما شلیک می‌کردند. انتفاضه فرصتی به من داد تا با افراد مختلف ملاقات و صحبت کنم. تجربه‌ی تظاهرات -که در آن هم زنان و هم مردان شرکت می‌کردند- مرا عمیقاً به فکر فرو برد.

---

[1] بر اساس توافقنامه‌ی اسلو در سال ۱۹۹۳، بخش اعظم دره به عنوان منطقه‌ی سی (C) تعیین شد، به این معنا که این منطقه تا زمان تأسیس یک دولت فلسطینی تحت کنترل اسراییل خواهد بود. البته دولت اسراییل هرگز اجازه‌ی تشکیل یک دولت فلسطینی را نداد، اما منطقه‌ی سی همچنان به عنوان منطقه‌ای تحت کنترل باقی ماند. از آن زمان به بعد، اسراییل فلسطینیان را از ساختن هرگونه سازه در منطقه سی، یا توسعه‌ی زیرساخت‌های آب یا برق منع کرده است. نیروهای اشغالگر هر چیزی را که فلسطینی‌ها بسازند با بولدوزر تخریب می‌کنند.

وقتی پانزده ساله بودم به همراه دوستم تظاهراتی را سازماندهی و هدایت کردیم. او در کلاس یادداشتی از دوستش دریافت کرد با این مضمون که برادرش کشته شده است. معلم‌ها سعی کردند او را آرام کنند و به او دلداری بدهند که معلوم نیست این خبر اصلاً درست باشد. اما ما به معلم‌ها توجهی نکردیم و کلاس را ترک کردیم. رفتیم و از دانش‌آموزان دیگر پرسیدیم که آیا می‌خواهند با ما تظاهرات کنند.

وقتی به ایست بازرسی حمرا [که به دره‌ی اردن منتهی می‌شود] رسیدیم، بدن بی‌جان برادر دوستم هنوز آنجا بود. او ۲۲ ساله بود و تیر خورده بود. ما مجبور شدیم از طمّون تا رأس الاحمر[2] برای تظاهرات پیاده برویم. آنها به سمت ما تیراندازی کردند، بمب‌های صوتی پرتاب کردند، و یک نفر با گلوله‌های واقعی زخمی شد. پدرم از این‌که شروع به فعالیت‌های سیاسی کردم خوشحال بود، اما مادرم بسیار نگران بود. مادرم از من حمایت کرد و گفت که باید کاری را که به آن باور دارم انجام دهم، اما از من خواست مراقب باشم. آن زمان بسیاری از مردم از من انتقاد می‌کردند و چیزهایی می‌گفتند از این قبیل که «سیرین کاری برای انجام دادن در زندگی‌اش ندارد، به همین دلیل در تظاهرات شرکت می‌کند». این انتقادات هم از سوی مردان و هم از سوی زنان بود. برخی از مردم برای من احترام قائل بودند، اما بیشتر مردم به دلیل این‌که من زن بودم به من احترام نمی‌گذاشتند. از زمانی که به دهیشه آمده‌ام، چنین رفتارهایی را تجربه نکرده‌ام. این‌جا مرد و زن شانه‌به‌شانه‌ی هم فعالیت سیاسی کرده و از یکدیگر حمایت می‌کنند. اما شرایط در طوباس کاملاً متفاوت است.

من در سال ۲۰۰۵ به کمپین همبستگی با دره‌ی اردن[3] [یک کمپین فلسطینی علیه استعمار اسراییلی دره‌ی اردن] پیوستم. به عنوان مترجم به آنها ملحق شدم و این فرصتی بود تا از مردم بیشتر بیاموزم. برای خارجی‌هایی که برای حمایت آمده بودند تورهایی برگزار کردم و به‌عنوان هماهنگ‌کننده‌ی پروژه نیز فعالیت کردم. هدف اصلی کمپین همبستگی دره‌ی اردن حمایت از زیست مردم در دره‌ی اردن از طریق فعالیت‌های مختلف است؛ به‌عنوان مثال از طریق بازسازی خانه‌ها [که توسط اشغالگران

---

[2] توضیح مترجم: طمّون شهری در طوباس و رأس‌الاحمر منطقه‌ای تپه‌ای در شمال دره‌ی اردن است.

[3] Jordan Valley Solidarity (JVS)

تخریب شده‌اند]. ما موفق شدیم پنج مدرسه و پنج مرکز بهداشتی در منطقه‌ی سی بسازیم و سه محله‌ی مختلف را لوله‌کشی (آب‌رسانی) کنیم.

نیروهای اشغالگر اسراییل شما را دستگیر کردند. لطفاً تعریف کنید چه اتفاقی افتاد.

در سال ۲۰۱۳، در سالگرد روز نکبه[4] [نام فلسطینی برای پاکسازی اتنیکی سال‌های ۱۹۴۷-۴۹] دستگیر شدم. دستگیری برایم بسیار غافلگیرکننده بود. در راه بازگشت از دانشگاه بودم که دیدم یک ایست بازرسی نظامی ضربتی[5] در طوباس برپا کرده بودند و ماشین من و سایر ماشین‌ها در جاده را متوقف کردند. حالم خوب بود و انتظار هیچ چیزی نداشتم. آن‌ها از ما کارت شناسایی خواستند، و بعد از من خواستند از ماشین پیاده شوم. پس از ۱۵ دقیقه یک افسر به من گفت «شما بازداشت هستید». او دست‌ها و چشم‌هایم را بست. از او پرسیدم آیا مجوز رسمی [برای دستگیری من] دارد، اما پاسخی نداد.

کمی بعد جوانانی که روی کوه‌های بالای سر ما بودند، شروع به پرتاب سنگ به سمت ایست بازرسی کردند. افسر من را جلوی خودش قرار داد و اسلحه‌اش را روی شانه‌ام گذاشت و در حالی‌که اسلحه روی شانه‌ی من قرار یافته بود، به سمت سنگ‌اندازها تیراندازی کرد. او از من به عنوان سپر انسانی استفاده کرد. خیلی ترسناک بود. تا دو هفته پس از آن نمی‌توانستم درست بشنوم.

سپس آن‌ها من را به یک پایگاه نظامی بردند، ولی حدس می‌زنم و مطمئن نیستم، چراکه چشم‌هایم بسته بودند. فقط می‌توانستم تعداد زیادی کفش و پاهای اسراییلی‌ها را روی زمین و از زیر چشم‌بندم ببینم. آن‌ها من را ساعت ۲ بعدازظهر دستگیر کردند و برای ساعت‌ها در پایگاه نظامی روی یک نیمکت کوچک بتنی نگه داشتند. اجازه نداشتم چیزی بنوشم یا به دستشویی بروم. هر بار که سربازان از کنارم رد می‌شدند، به

---

[4] Nakba

[5] ایست‌های بازرسی ضربتی نقاط کنترلی موقتی هستند که برای کنترل رفت و آمد مردم فلسطین یا بازداشت آنها ایجاد می‌شوند.

گوشم نزدیک می‌شدند، بر سرم فریاد می‌زدند و طوری اسلحه‌هایشان را آماده می‌کردند گویی قصد تیراندازی دارند.

آن‌ها حدود ساعت ۲ صبح من را از پایگاه نظامی بیرون بردند. بعد من را در یک اتوبوس پر از سرباز سوار کردند. هنوز چشم‌هایم بسته بود اما می‌توانستم کمی از زیر چشم‌بند ببینم. حضور در اتوبوس با آن سربازها و فریادهایشان ترسناک بود. آن‌ها به من فحش می‌دادند و من را «عرب» خطاب می‌کردند. می‌گفتند «عرب‌ها حیوان هستند» و «تو فقط یک زن عرب هستی». یک سرباز دیگر گفت «زنان عرب خیلی کم‌ارزش‌اند. اگر می‌خواستم می‌توانستم با تو بخوابم».

سروان اسراییلی منطقه‌ی طوباس به من نزدیک شد و گفت، «در راه خانه‌ی والدینت هستیم. باید به ما بگویی که وسایل شخصی‌ات مانند لپ‌تاپ، دوربین و دفترچه یادداشت‌هایت کجاست». او تهدیدم کرد که اگر این وسایل را به آن‌ها ندهم، برای والدینم مشکل ایجاد خواهند کرد. به خانه‌ی پدر و مادرم رسیدیم و آن‌ها دو لپ‌تاپ، یک دوربین، تلفن همراه و دفترچه یادداشت‌هایم را از اتاقم برداشتند. مادرم از آن‌ها خواست که من را ببیند اما اجازه ندادند. حدود دو یا سه ساعت در خانه‌ی والدینم ماندند و همه چیز را به هم ریختند. مردم به سمت خودروی نظامی که من در آن بودم سنگ پرتاب کردند (نمی‌دانستند که من داخل آن هستم)؛ و نظامیان با شلیک گاز اشک‌آور و گلوله‌های واقعی پاسخ داد. یکی از دوستانم گلوله خورد و چهار انگشتش را از دست داد.

بعد من را برای انفرادی به زندان جلمه [نزدیک حیفا، در داخل مرزهای اسراییل] بردند. یک ماه در یک سلول یک متر در دو متر نگه داشته شدم. توالت داخل سلول بود. هیچ پنجره‌ای نداشتم و فقط یک چراغ نارنجی خیلی کوچک وجود داشت. نظامیان روزانه یازده ساعت و یا شاید هم بیشتر من را بازجویی می‌کردند. تنها راهی که می‌توانستم زمان را بدانم موقعی بود که غذایم را زیر در می‌گذاشتند و من می‌توانستم ساعت را روی مچ دست سرباز ببینم. این تنها راهی بود که می‌توانستم حساب زمان را داشته باشم و می‌دانستم امروز روز جدیدی است. در اولین هفته‌ی بازجویی‌ام من را روی یک صندلی بزرگ می‌نشاندند و به مدت ده یا یازده ساعت بازجویی می‌کردند.

[آنها من را به] دستگاه دروغ‌سنج وصل کردند ومی‌گفتند که دستگاه نشان داده است که من دروغ می‌گویم. از من درباره‌ی کمپین همبستگی دره‌ی اردن پرسیدند و می‌خواستند بدانند عضو یک حزب چپ‌گرا هستم یا نه. از من در مورد دوستان و خانواده‌ام بازجویی کردند و بعد سؤالات عمیق‌تری مثلاً در مورد فیلمبرداری مستند آخرین چوپان در دره‌ی اردن پرسیدند. از این‌که خبرنگاران داخل فیلم را می‌شناختند تعجب کردم. از من پرسیدند که چگونه توانستیم با شهرک‌نشینان اسراییلی که با آنها مصاحبه کرده بودیم ملاقات کنیم. خواستم که از حق ملاقات با وکیلم استفاده کنم. اما بعد از گذشت ۴۰ روز از زندانی شدنم به من اجازه دادند با وکیلم ملاقات کنم. سؤالات دیگری که پرسیدند درباره‌ی عکس‌های روی لپ‌تاپم بود، و این‌که چه برنامه‌ای برای آینده داشتم، گویی برنامه داشتم امنیت اسراییل را تهدید کنم. آنها کاملاً مطمئن بودند که من در حال برنامه‌ریزی هستم و می‌خواستند بدانند برنامه‌ام چیست.

تلاش کردند من را تحت فشار قرار دهند. به من اخبار جعلی می‌دادند، مثلاً می‌گفتند پس از یورش به خانه، مادرم راهی بیمارستان شده است. یا می‌گفتند که پدرم در یک روزنامه گفته که من باعث شرمساری خانواده هستم. پس از یک ماه در انفرادی، مردی را که می‌گفت اهل طوباس، زادگاه من، است به سلول کناری من آوردند. یک سوراخ در دیوار بود که به نظر می‌آمد برای خروج آب باشد و ما می‌توانستیم از این سوراخ با هم صحبت کنیم. این مرد به من گفت، «واقعاً متاسفم اما مجبور شدم درباره‌ی نقشه‌مان برای کشتن اسراییلی‌ها به آنها بگویم». وقتی این را گفت، من واکنش بسیار تندی نشان دادم. گفتم، «در مورد چی حرف می‌زنی؟ کدام نقشه؟» بعد در عرض یک ثانیه در سلول باز شد و سروان آمد و کنارش نشست تا مطمئن شود که من دروغ می‌گویم یا نه. سروان گفت «خب، حالا مطمئن هستیم که قصد کشتن اسراییلی‌ها را نداری. حالا می‌توانی استراحت کنی و فردا به دادگاه خواهی رفت».

قاضی در دادگاه گفت که تصمیم گرفته‌اند من را به زندان هشارون [بین طولکرم در کرانه‌ی باختری اشغالی و نتانیا در داخل مرزهای اسراییل] بفرستند، اما قبل از آن من را برای دو روز به انفرادی در زندان اشکلون[6] خواهند فرستاد. آنها به من گفتند که

---

[6] نام عبری شده‌ی عَسْقَلَان است.

در حال آماده کردن جای من در هشارون هستند. اما در واقع، این یک ترفند بود تا من فکر کنم که همراه با سایر زندانیان فلسطینی و در امنیت بیشتری خواهم بود. می‌خواستند به زندانی فلسطینی دیگری که آنجا بود اعتماد کنم. او به من گفت که یک تلفن مخفی در زندان دارد. از من پرسید آیا می‌خواهم با مادرم صحبت کنم. تصمیم گرفتم یک شماره تلفن جعلی به او بدهم. وقتی برگشت و گفت با مادرم صحبت کرده، فهمیدم که حتماً جاسوس است.

بعداً همان مرد دوباره برگشت و به من گفت که «رفقای بیرون از زندان» مراقب من خواهند بود، اما «نیاز دارند که من به برخی سؤالات پاسخ دهم» تا بتوانند از من حمایت کنند. سؤالات در مورد این بود که آیا من عضو جبهه‌ی خلق برای آزادی فلسطین هستم یا نه. پرسشنامه یک مهر جعلی خورده بود که روی آن «جبهه‌ی خلق برای آزادی فلسطین» نوشته شده بود. نمی‌توانستم به او بگویم که می‌دانم جاسوس است زیرا چند ماه قبل یک مرد فلسطینی به نام عرفات جرادات[7] با یک جاسوس در زندان روبرو شده بود و [عرفات] کشته شده بود.

یک هفته در اشکلون ماندم و سپس من را دوباره به الجلمه نزد همان سروان برگرداندند. او بسیار عصبانی بود و به من سیلی زد. نه نفر در اتاق در اطراف من ایستاده بودند، نیمی از آن‌ها سرم فریاد می‌زدند. دو نفر از آن‌ها به صندلی‌ام لگد می‌زدند. این روند حدود چهار ساعت ادامه داشت. پس از آن، سه روز دیگر من را بازجویی کردند. پنج روز بعد مرا به زندان هشارون فرستادند.

[سیرین در آن زمان در مجموع به مدت سه ماه زندانی شد. پس از آنکه خانواده‌اش ۷۰۰۰ شِکِل جدید اسراییلی (تقریباً ۱۴۹۵ یورو) برای آزادی او پرداخت کردند، آزاد شد. آزادی از مشروط به این بود که در خانه‌ی خانواده‌اش بماند. او را از استفاده از اینترنت منع کردند، که این امر منجر به منزوی شدن او شد. همچنین او را از ادامه

---

[7] برای اطلاعات بیشتر در مورد مرگ عرفات جرادات در سال ۲۰۱۳ به مقاله‌ی تالیا رالف در مینت پرس رجوع کنید.
https://www.mintpressnews.com/arafat-jaradat-palestinian-prisoner-dies-in-israeli-jail/51292/

تحصیل بازداشتند. او موظف شده بود که در تاریخ ۱۶ سپتامبر ۲۰۱۳ به دادگاه بازگردد، این زمانی بود که او بی‌گناه شناخته شد. اما دادگاه همچنان او را به مدت ۵ سال از هر گونه فعالیت‌های سیاسی منع کرد.]

وقتی از زندان آزاد شدید چه احساسی داشتید؟

پس از تجربه‌ی زندان، به فکر توقف همکاری‌ام با همبستگی با دره‌ی اردن بودم. به یاد دارم که در آن زمان با دوستی صحبت می‌کردم و او به من گفت: «اشغالگران می‌توانند خانه‌ات را ویران کنند، تو را به زندان بیندازند، اما چیزی که نمی‌توانند نابود کنند امید توست. اگر آنها موفق شوند امیدت را از بین ببرند، به این معنی است که تو اشغال شده‌ای. اگر موفق نشوند، تو بر اشغال چیره شده‌ای.»

بنابراین شروع به تحصیل در رشته‌ی تئاتر کردم و با گروه تئاتر اشتر[8] اجرا می‌کردم. [تکنیک ما] «تئاتر ستم‌دیدگان» نام دارد. اولین پروژه‌ی ما آموزش به جوانان فلسطینی شاغل در شهرک‌های اسراییلی در دره‌ی اردن بود. هفت نفر جوان۲۲ تا ۲۷ ساله در این برنامه بودند. بیشتر آن‌ها در شهرک‌های اسراییلی کار می‌کردند و این برای آنها فرصتی بود تا داستان‌های زندگی‌شان را به اشتراک بگذارند، تئاتر یاد بگیرند و کار کنند- زیرا ما فرصت‌هایی برای استخدام افراد در گروه تئاتر اشتر فراهم کرده بودم.

اشتر داستانی را اجرا می‌کرد و بعد مخاطبان را دعوت می‌کرد که داستان را با یک راه‌حل بازنویسی کنند. ایده این بود که از تشکیلات خودگردان نیز دعوت شود و [سیاستمداران] خود را جای ستم‌دیدگان قرار دهند. ما راه‌حل‌هایی را که مخاطبان ارائه می‌کردند یادداشت می‌کردیم و کنفرانس‌هایی ترتیب می‌دادیم که به‌طور استراتژیک درباره‌ی این راه‌حل‌ها صحبت کنیم. بنابراین تئاتر ستم‌دیدگان محدود به قصه‌گویی نیست، بلکه در پی دستیابی به راه‌حل‌هایی از طرف مردم است، ایده‌هایی راهبردی که بتوانیم روی آنها کار کنیم.

---

[8] Ashtar Theater: https://www.ashtar-theatre.org/

یکی از دستاوردهای اجراهای ما این بود که مجوز رسمی برای افتتاح یک مدرسه برای پنج جامعه‌ی مختلف در دره‌ی اردن صادر شد، اما متأسفانه پیش از آن‌که این طرح اجرا شود فرماندار فوت کرد.

سیرین، شما دو بار دیگر دستگیر شدید، یک بار توسط نیروهای اشغالگر اسراییل و یک بار توسط تشکیلات خودگردان فلسطین. چه اتفاقی افتاد؟

تشکیلات خودگردان در دسامبر ۲۰۱۳ من را به مدت یک روز بازداشت کرد اما از نظر روانی بدتر از اسراییلی‌ها با من رفتار کردند. یا شاید هم بدتر به نظرم رسید چون احساس می‌کردم آنها باید طرف من باشند. آن‌ها با من طوری صحبت می‌کردند گویی من دشمن آنها هستم؛ مثلاً می‌گفتند که «با اسراییل قرارداد صلح دارند» و من باید «به این توافق احترام بگذارم».

آن زمان در زادگاهم طوباس بازداشت شدم. در طوباس بازداشت یک زن بسیار ننگ‌آمیز است و فکر می‌کنم به همین دلیل بود که من را بیشتر نگه نداشتند. به من گفتند که اگر به [مخالفت با اشغالگری] ادامه دهم اسراییلی‌ها «به‌زودی دوباره من را دستگیر خواهند کرد» و من باید «برای این کثافت‌کاری فکری کنم».

در ژانویه‌ی ۲۰۱۴ دوباره توسط نظامیان اسراییلی در نابلس دستگیر شدم. آن‌ها من را به حُوّاره بردند [درست خارج از نابلس جایی که یک پایگاه نظامی و ایست بازرسی اسراییلی هم وجود دارد]. سربازها کت و کفش‌هایم را درآوردند و فرمانده اسراییلی به من گفت که باید به یاد داشته باشم که «تحت اشغال تنها کشور دموکراتیک خاورمیانه» هستم و آن‌ها به من یاد خواهند داد که چگونه به اسراییل احترام بگذارم. وقتی این را شنیدم دیوانه شدم و گفتم: «این دموکراسی نیست، یک دولت جنایتکار است. شما از "دموکراسی" برای بیرون کردن مردم از خانه‌هایشان و بی‌خانمان کردن آن‌ها استفاده می‌کنید».

فرمانده خیلی عصبانی شد. و به من دستور داد بدوم. پاها و دست‌هایم بسته بودند. علاوه بر کفش‌هایم، حتی جوراب‌هایم را هم درآورده بودند. زمین پوشیده از سنگ‌های تیز بود. سربازان سگ‌ها را رها کردند و آن‌ها شروع به دویدن به سمت من کردند.

از دویدن روی سنگ‌های تیز در پاهایم احساس درد می‌کردم. وقتی سربازها به من رسیدند شروع کردند با سلاح‌هایشان به شانه‌هایم ضربه بزنند. وقتی آزاد شدم بیشتر بدنم کبود شده بود. هیچ وقت از سگ‌ها نمی‌ترسیدم، اما آن شب دیدم که سگ‌ها تحت کنترل سربازها هستند و قادر به هر کاری هستند. از آن زمان به بعد وقتی سگی می‌بینم می‌ترسم.

مدت‌ها بعد که با یک زن خارجی در دره‌ی اردن بودم، اطراف را به او نشان می‌دادم و وضعیت را توضیح می‌دادم. او چیز زیادی در مورد فلسطین نمی‌دانست. ناگهان یک سگ دیدم و واقعاً ترسیدم. او درک نمی‌کرد که چرا من اینقدر ترسیده بودم و شروع کرد فرهنگ و پیشینه‌ی من را سرزنش کند. متوجه شدم که افراد خارجی باید بیشتر درباره‌ی فرهنگ ما یاد بگیرند. اگر مردم را درک نمی‌کنید نمی‌توانید بخشی از مبارزه‌ی ما باشید.

پس از ضرب‌وشتم من را به مدت چهار روز در بازداشت نگه داشتند. آن‌ها من را در یک وسیله‌ی نقلیه‌ی نظامی نگه داشتند و دو بار به دادگاه بردند. دو روز اجازه ندادند بخوابم. در واقع آن‌ها من را دستگیر کرده بودند تا فقط کتکم بزنند، اما من فکر می‌کردم که قصد دارند من را برای مدت طولانی نگه دارند. تهدید کردند که می‌توانند من را سال‌ها نگه دارند.

[پس از این دستگیری، سیرین با همسرش محمود آشنا شد و به دهیشه نقل مکان کرد تا با او زندگی کند. اما خیلی زود محمود نیز دستگیر شد.]

چه اتفاقی برای محمود افتاد؟

در سال ۲۰۱۵ ازدواج کردم و به دهیشه نقل مکان کردم.آن موقع ۳۲ سال‌ام بود. همسرم نیز یک زندانی سابق بود. پیش از ازدواج ما یک سروان اسراییلی که سروان نیدال نام داشت و فرماندار دهیشه بود محمود را تهدید کرده بود. به محمود گفته بود که ما دو نفر هرگز نمی‌توانیم ازدواج کنیم و در یک خانه با هم زندگی نخواهیم کرد[9].

---

[9] مأمور عرب زبانِ سرویس‌های امنیتی شاباک اسراییل، با نام مستعار «سروان نیدال»، بیش از یک بار مردم دهیشه را تهدید کرده است. طبق مقاله ای در سال ۲۰۱۶ نوشته‌ی نورا باروز فریدمن در مجله‌ی انتفاضه‌ی الکترونیک، جوانان فلسطینی شهادت داده‌اند که «سروان نیدال» به آنها گفته است: «من

من و همسرم یک ماه پس از ازدواج مان به اردن سفر کردیم. جوری برنامه‌ریزی کرده بودم که در سه اجرای تئاتر در آنجا حضور داشته باشم. اما [مقامات اسراییلی] ما را چهار ساعت در مرز متوقف کردند. فرمانده آمد و گفت می‌خواهد ده دقیقه با محمود صحبت کند. ولی دستگیرش کردند و یک سال در زندان نگهش داشتند.

من ابتدا به اردن رفتم و سپس به فلسطین برگشتم تا در دادگاه او شرکت کنم. آن‌ها محمود را به خاطر شرکت در یک تظاهرات به یک سال حبس محکوم کردند و گفتند که او سنگ و کوکتل مولوتف پرتاب کرده است. محمود پیش از آن نیز به زندان رفته بود اما به دلیل [عفو از طریق مذاکره] آزاد شده بود. آنها تهدید می‌کردند که او را برای باقی‌مانده‌ی محکومیت قبلی‌اش به زندان بازمی‌گردانند. اما وکیل با آنها مذاکره کرد و خوشبختانه این اتفاق نیفتاد.

من دو ماه قبل از دستگیری محمود به دهیشه نقل مکان کرده بودم. وقتی محمود در زندان بود من اینجا تنها زندگی می‌کردم. دوره‌ی سختی بود چرا که هر شب فکر می‌کردم ممکن است نظامیان به [اردوگاه] حمله کنند. اما می‌خواستم آنجا بمانم تا نشان دهم که فرار نمی‌کنم. ادامه‌ی زندگی در آن‌جا آسان نبود. با هر یورش در دهیشه فکر می‌کردم که سراغ من هم خواهند آمد. نظامیان مرتب به دهیشه حمله می‌کنند. برای آن‌ها ورود به دهیشه آسان نیست [به خاطر مقاومت] اما اخیراً از استراتژی پوشیدن لباس‌های فلسطینی استفاده می‌کنند و با ماشین‌هایی که پلاک فلسطینی دارند وارد دهیشه می‌شوند.

هر وقت آنها در دهیشه هستند احساس می‌کنید که وسط جنگ هستید. آنها از بمب‌های صوتی و گاز اشک‌آور استفاده و با تفنگ‌های خودکار شلیک می‌کنند. صدای

همه‌ی جوانان اردوگاه را معلول خواهم کرد»، «کاری خواهم کرد که همه‌ی شما با عصا راه بروید یا در ویلچر نشسته باشید»، «نیمی از شما را معلول خواهم کرد و اجازه می‌دهم نیمی دیگر ویلچرها را هل دهند» و «کاری خواهم کرد که همه‌ی شما در صف دستگاه‌های خودپرداز در انتظار دریافت یارانه و کمک‌هزینه‌ی معلولیت‌تان ایستاده باشید». جزئیات را اینجا بخوانید: https://electronicintifada.net/content/israeli-captain-i-will-make-you-all-disabled/17821

فریاد و زخمی شدن مردم فلسطین را می‌شنوید. [من به‌کرات] صدای مجروحانی را که از شدت درد فریاد می‌زنند یا درخواست آمبولانس می‌کنند می‌شنوم. از خیابان به مردم حمله می‌کنند و دستگیرشان می‌کنند. گاهی اوقات افراد را بازداشت می‌کنند، چشم‌هایشان را می‌بندند و آنها را برای ساعت‌ها در خیابان رها می‌کنند. نظامیان اغلب ساعت ۱ یا ۲ صبح به اردوگاه حمله می‌کند، اما اخیراً ساعت ۵ یا ۶ صبح حمله می‌کنند. آنها می‌خواهند مقاومت را شکست دهند. چرا که مردم همچنان مقاومت می‌کنند. هرگاه که نظامیان حمله می‌کند، مردم مقاومت می‌کنند. وقتی نظامیان به خانه‌های ما حمله می‌کنند، زنان کفش‌های خود را به سمت آن‌ها پرتاب می‌کنند.

[نیروهای امنیتی] تشکیلات خودگردان فلسطین نیز به اردوگاه حمله کرده و مردم را دستگیر می‌کنند. به‌عنوان مثال محمود یک ماه و نیم در زندان فلسطینی زندانی بود.

پیش از نقل مکان به دهیشه به‌کرات درباره‌ی مقاومت در اردوگاه (دهیشه) شنیده بودم. آرزو داشتم که دهیشه را ببینم. وقتی به دهیشه پا گذاشتم، احساس کردم درختی هستم و در خاک کوچه‌های دهیشه ریشه می‌دوانده‌ام. برای اولین بار احساس کردم که در جایی بسیار غنی هستم. [اگرچه خیلی‌ها را نمی‌شناختم] به یاد دارم همچنان که در خیابان‌ها قدم می‌زدم، صدای مردم را در خانه‌ها می‌شنیدم، و این قلبم را گرم می‌کرد. آنجا به مردم احساس نزدیکی می‌کردم.

از روشی که مردم اینجا یکدیگر را حمایت می‌کنند خوشم می‌آید؛ از این‌که هنوز با یکدیگر ارتباط دارند. به‌عنوان مثال، اگر کسی تحت تعقیب [برای دستگیری] باشد، حتی اگر بیشتر مردم بدانند که کجاست، امنیت خواهد داشت. افراد مختلف به او کمک خواهند کرد. عاشق نحوه‌ی همکاری مردم با یکدیگر هستم. این چیزی است که بیش از همه من را تحت تأثیر قرار داده است - اینکه مردم با یکدیگر همبستگی دارند. آنها از یکدیگر حمایت می‌کنند چون دوست دارند این کار را انجام دهند، نه به این دلیل که مجبورند.

مردم اینجا من را در محفل خودشان پذیرفتند و به من لقب «بانوی روستا» دادند. آنها بسیار مشتاق بودند که از کاشت درخت و حس زندگی در روستا بیشتر بدانند.

برای من صحبت کردن در مورد دره‌ی اردن بسیار مهم بود. مردم اینجا بسیار آگاه هستند، اما در مورد زندگی در دره‌ی اردن اطلاعاتی ندارند.

زمانی که در دهیشه زندگی می‌کردم، من و یکی از دوستانم تصمیم گرفتیم یک اقامتگاه هنری در روستای فصایل در دره‌ی اردن ایجاد کنیم. در طول اقامت، به خانواده‌ها سر زدیم، باهم زندگی کردیم و پای صحبت زنان نشستیم. از آنها پرسیدیم که با زندگی‌شان چه کرده‌اند و چه می‌خواهند انجام دهند. اوایل جواب می‌دادند که هیچ کاری نکرده‌اند. اما وقتی عمیق‌تر شدیم، متوجه شدیم که آن‌ها ساعت ۴ صبح بیدار شده‌اند تا صدها گوسفند را بدوشند، بچه‌هایشان را برای مدرسه آماده کرده‌اند، بعدازظهر گوسفندها را دوشیده‌اند و در تکالیف بچه‌ها به آنها کمک کرده‌اند. آن‌ها از ساعت ۴ صبح تا ۹ شب سخت کار کرده‌اند. اما برای آن‌ها این «هیچ» است. اگر خانه‌ای [توسط ارتش اسراییل] تخریب شود، اولین کسانی که وسایل را از خانه بیرون آورند، زنان هستند. اگر بولدوزرها بیایند، زنان همچنان برای پسران و دخترانشان غذا می‌پزند. آن‌ها خانه‌های جدیدی می‌سازند، آماده برای دوباره زندگی کردن. این زنان توانمند هستند، اما آن را احساس نمی‌کنند. دیدار از آن زنان مانند رفتن به مدرسه بود، مدرسه‌ای که در آن در مورد معنای امید و اقتدار یاد گرفتیم.

بخش دیگری از پروژه‌ی من و دوستم نشان دادن زیبایی دره‌ی اردن بود- پرندگان، فضا، آرامش، گیاهان منحصربه‌فرد و کوه‌ها. در آینده می‌خواهیم پیاده‌روی‌ای برای زنان از سراسر فلسطین سازماندهی کنیم تا بتوانند داستان‌های [مردم دره] و خاطرات زیبای آنها از منطقه را بشنوند. این فعالیت‌ها توسط زنان رهبری خواهد شد. یکی دیگر از اهداف ما یادگیری فرهنگ سنتی عربی از طریق تبادل تجربیات فرهنگی در زندگی روزمره است؛ تجربیاتی همچون ساخت خشت‌های گلی [برای ساخت خانه‌ها] و کار در مزارع. در دره‌ی اردن یک اردوگاه آوارگان به نام اردوگاه ابوعجاج وجود دارد. افرادی که در آنجا زندگی می‌کنند خانواده‌های افرادی هستند که در سال ۱۹۶۷ [پس از اشغال کرانه‌ی باختری توسط اسراییل] از خانه‌های خود گریختند. آنچه در ابوعجاج اتفاق می‌افتد یک «نکبه» ادامه‌دار است. ما فلسطینی‌ها باید از آنچه برای آوارگان ۱۹۴۸ اتفاق افتاد درس می‌گرفتیم، اما نگرفتیم. این اتفاق در سال ۱۹۶۷ دوباره تکرار

شد. آن زمان هم درس نگرفتیم. ما همچنان در یک «نکبه مستمر» زندگی می‌کنیم، جایی که نظامیان در حال تخریب خانه‌ها و جابه‌جا کردن مردم از یک مکان به مکان دیگر هستند. ما باید بین اردوگاه دهیشه و ابوعجاج راه‌های ارتباطی ایجاد کنیم تا فرصتی برای مردم ابوعجاج فراهم شود تا با مردم دهیشه ارتباط برقرار کنند.

ما باید با افراد مسن نشست و برخاست داشته باشیم تا داستان‌های واقعی را بدانیم، تا بدانیم چرا وضعیت به این شکل است، تا بتوانیم راهبرد بسازیم. هر لحظه ممکن است مردم از دره‌ی اردن بیرون رانده شوند. ما به راهبردهایی برای جلوگیری از این امر احتیاج داریم.

آیا می‌خواهید یک مرکز زنان در دهیشه تأسیس کنید؟

ایده‌ی مرکز زنان این است که زندگی را به یک مکان مرده بازگردانیم. خانواده‌ی محمود یک خانه‌ی قدیمی دارند. این یکی از قدیمی‌ترین مکان‌ها در دهیشه است. چهار نسل از مردم در آنجا زندگی کرده‌اند. این خانه متعلق به عمه‌ی محمود است که اکنون در اردن زندگی می‌کند. ما می‌خواهیم آن را بازسازی کنیم. در همین حال ما به‌عنوان یک گروه کوچک از زنان در خانه‌هایمان جلساتی را برگزار می‌کنیم.

وقتی محمود در زندان بود از تشکیلات خودگردان فلسطین حقوق ماهیانه‌ای دریافت می‌کرد [کمک مالی ماهیانه از تشکیلات خودگردان برای زندانیانی که توسط اشغالگران زندانی شده‌اند]. ما آن پول را جمع‌آوری کردیم و تصمیم گرفتیم این پروژه را برای جامعه انجام دهیم. ما آن را «دار ستی» [خانه‌ی مادربزرگم] نام خواهیم گذاشت.

این جا مکانی برای اقامت دوستان، مطالعه کردن، و دور هم جمع شدن و ملاقات خواهد بود. دار ستی بر اساس سبک زندگی سنتی مانند نشستن روی زمین و آشپزی به روش مادربزرگ‌هایمان بنا خواهد شد. ما می‌خواهیم فرهنگ قدیمی خود را روش‌های قدیمی زندگی را احیا کنیم. دار ستی مکانی برای فعالان و هنرمندان خواهد بود تا به جامعه نزدیک‌تر شوند، با مردم صحبت کنند، و کار خود را با هم بسازند. زنان دهیشه در حال سازماندهی تظاهرات در حمایت از زندانیان و ترتیب دادن فعالیت‌های اجتماعی برای خانواده‌های زندانیان و شهدا هستند. ما همه باهم سعی می‌کنیم

بنشینیم و درباره‌ی شرایط مختلف خود صحبت کنیم. این واقعاً مهم است. سازماندهی زنان در دهیشه بسیار قوی است.

نقد اقتصاد سیاسی

امپریالیسم اقلیمی در قرن ۲۱

جایاتی گوش،[۱] شوویک چاکرابورتی[۲] و دبامانیو داس[۳]

ترجمه‌ی گروه مطالعاتی بوم‌اجتماعیون

اعتراضات فعالان محیط‌زیستی در شیکاگو به قانون مبادله‌ی کربن، ۲۰۰۸

---

[۱] Jayati Ghosh استاد پیشین دانشگاه جواهر لعل نهرو و استاد دانشگاه امهرست ماساچوست

[۲] Shouvik Chakraborty پژوهشگر اقتصادی در مؤسسه‌ی تحقیقات اقتصادی دانشگاه امهرست ماساچوست

[۳] Debamanyu Das دانشجوی دکترای اقتصاد دانشگاه امهرست ماساچوست

گروه مطالعاتی بوم‌اجتماعیون با هدف آگاهی‌بخشی در زمینه‌ی اکوسوسیالیسم، اکوفمینیسم و عدالت اقلیمی آغاز به‌کار کرده است. در این گروه، جمعی از دغدغه‌مندان حوزه‌ی محیط‌زیست، اکوفمینیسم، فمینیسم، سوسیالیسم و عدالت اجتماعی گرد هم آمده‌اند. حرکت به سوی جامعه‌ای پایدار و بوم‌دوست مبتنی بر ارزش‌های عدالت اجتماعی و محیط‌زیستی برای تمامی گروه‌ها و گونه‌ها، چشم‌انداز این گروه است. این گروه مستقل است و مسایل محیط‌زیستی را از جنبه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی بررسی می‌کند و به نقد و تحلیل آن‌ها می‌پردازد. ازاین‌رو، ما مسایل مربوط به محیط زیست را برپایه‌ی جنسیت، طبقه، فرهنگ، اجتماع، اخلاق، فلسفه و روندهای سیاسی می‌نگریم. تولید محتوا، کار میدانی و گفت‌وگو با جوامع محلی و یافتن راه‌حل‌های عینی از خلال این گفتگوها، بخشی از فعالیت‌های ما را تشکیل می‌دهد. مخاطبان ما، فعالان محیط‌زیست، زنان، معلمان، کارگران، کودکان، مردم تحت ستم و جامعه‌ی کوییر فارسی‌زبان هستند.

مقدمه

می‌توان امپریالیسم را به‌طور کلی به‌عنوان نبرد سرمایه‌های بزرگ و انحصاری بر سر قلمرو اقتصادی تعریف کرد که فعالانه از راهبری و پشتیبانی دولت‌ها برخوردارند. با این حال، امپریالیسم را نمی‌توان به طور جامع صرفاً بر اساس ملت به ملت مورد بررسی قرار داد، بلکه مستلزم شناسایی وجود یک نظام جهانی امپریالیستیِ تحت سلطه یک قدرت هژمونیک است. این رویکردی بود که بیش از یک قرن پیش لنین گسترش داد و اگرچه ماهیتاً تغییری نکرده، اما از نظر شکل، ساختار و اتکا به معماری‌های (طراحی‌های ساختارهای) قانونی و نهادی، تغییرات زیادی کرده است.[4] قلمرو اقتصادی موضوع مناقشه و کنترل است و می‌تواند اشکال مختلفی داشته باشد: زمین؛ منابع استخراج شده از طبیعت؛ نیروی کار (هم با دستمزد و هم بدون مزد)؛ بازارها؛ خدمات جدید کالایی که قبلاً بیشتر در حوزه‌ی تأمین عمومی بود از برق تا

[4]See, for example, Jayati Ghosh, “The Creation of the Next Imperialism: The Institutional Architecture,” Monthly Review 67, no. 3 (July–August 2015): 146–58.

آموزش و امنیت. اشکال جدید ایجاد شده از مالکیت مانند دانش یا مالکیت معنوی؛ حتی فضای مجازی.

در میان بسیاری از اشکال جدید قلمرو اقتصادی که در مرحله‌ی جهانی‌شدن نولیبرال سرمایه‌داری تکثیر شده‌اند، آن‌هایی که با تعامل مستقیم محیط‌زیستی انسان با کره‌ی زمین مرتبط هستند، از بسیاری جهات مهم‌ترین و قوی‌ترین آن‌ها نیز با اجبار، درگیری و جنگ مرتبط شده‌اند. قرن نوزدهم شاهد بسیاری از این درگیری‌ها در گسترش استعمار به سوی سرزمین‌های دیگر و در تلاش برای ایجاد کنترل بر قلمرو فیزیکی و کسب منفعت‌های همراه آن بود. جنگ‌های اواخر قرن بیستم ارتباط نزدیکی با کنترل منابع انرژی همانند نفت داشت. قرن بیست‌ویکم ممکن است شاهد جنگ‌های فزاینده‌ی آب باشد. به‌طور فزاینده‌ای، تغییر ناشی از شکاف‌های انسانی در متابولیسم سیستم زمین، حوزه‌ای از مبارزه بر سر نفوذ، کنترل و تصاحب را تعریف می‌کند که اکنون یکی از جنبه‌های اصلی امپریالیسم معاصر است.

این ویژگی خاص سرمایه‌داری جهانی امروز و ارتباط آن نه‌تنها با سرمایه‌داری، بلکه با امپریالیسم، روزبه‌روز هرچه بیشتر در موارد زیر آشکار می‌شود: (۱) چگونه کشورهای اصلی و سرآمدان قادرند بر اساس شیوه‌ی زندگی امپریالیستی تولید و مصرف کنند و با افزایش ردپای بوم‌شناختی، انتشار جهانی کربن را افزایش دهند؛ (۲) راه‌های گمراه‌کننده و تضعیف‌کننده‌ای که تغییرات اقلیمی از طریق آن‌ها در مذاکرات بین‌المللی مورد توجه قرار می‌گیرد؛ (۳) عملیات مالی جهانی که انتشار کربن را افزایش می‌دهد، در حالی که منابع مالی مورد نیاز را برای استراتژی‌های کاهش مؤثر در دسترس قرار نمی‌دهد؛ (۴) انحصارهای دانش خصوصی‌شده که اکثر بشریت را از دسترسی به فناوری‌های حیاتی مورد نیاز برای مقابله با چالش اقلیمی باز می‌دارد و (۵) الزامات تکنولوژیکی در حال تغییر برای کاهش و انطباق، که باعث افزایش بیشتر منابع طبیعی با هدف قرار دادن به‌ویژه مواد معدنی استراتژیک، همراه با اشکال جدید رقابت استخراج‌گرایانه بین قدرت‌های پیشرو می‌شود.

نمودار ۱. انتشار تجمعی دی اکسید کربن از احتراق سوخت فسیلی در سراسر جهان از ۱۷۵۰ تا ۲۰۲۰

* اتحادیه اروپا از کشورهای فرانسه، آلمان، ایتالیا، لهستان و بریتانیا تشکیل شده است.
منبع: دنیای ما در داده ها؛ داده های دیده بان اقلیم؛ پروژه جهانی کربن؛ Statista.

بدهی کربن در مسیر تاریخ و دنیای امروز

از منظر تاریخی، کشورهای به اصطلاح توسعه‌یافته‌ی امروزی مسئول نزدیک به ۸۰ درصد انتشار تجمعی کربن در جهان، از سال ۱۸۵۰ تا ۲۰۱۱ هستند. این حجم کربن اساساً نتیجه‌ی استثمار و بهره‌برداری بیش از حد و سوءاستفاده از کره زمین توسط گروه کوچکی از کشورهای ثروتمند هستند که امروزه حدود ۱۴ درصد از جمعیت جهان را تشکیل می‌دهند. در همین حال، اثرات این پی‌آمدهای تغییرات اقلیمی به‌طور نامتناسبی توسط کشورهای در حال توسعه احساس می‌شود که به دلیل درآمد سرانه‌ی کم‌تر، فضای مالی کمتر و دسترسی کم‌تر به بازارهای سرمایه‌ی بین المللی، کم‌تر قادر به مقابله با پیامدهای آن هستند.

این بدان معناست که نگرانی عمده‌ای در مورد بدهی‌های اقلیمی موجود وجود دارد که باید در هر مفهومی از گذار عادلانه مورد توجه قرار گیرد. تعهدات انتشار صفر

خالص برای آینده که در حال حاضر توسط کشورهای ثروتمند داده می‌شود، هیچ اشاره‌ی صریحی به تأثیرات منفی و نامطلوب گسترده‌ی مربوط به مسیرهای رشد و توسعه‌ی گذشته‌ی خودشان ندارد. اگر این امر، بدهی اقلیمی در نظر گرفته شود، به معنای اصلاح اساسی پیشنهادهای موجود توسط این کشورها خواهد بود. به عنوان مثال، تخمین زده شده است که «سهم منصفانه‌ی ایالات متحده از تلاش جهانی کاهش انتشار در سال ۲۰۳۰ معادل کاهش ۱۹۵ درصدی کم‌تر از سطح انتشار سال ۲۰۰۵ است که بازتابی از دامنه‌ی سهم منصفانه‌ی ۱۷۳ تا ۲۲۹ درصد است.»[5]

در مذاکرات بین‌المللی پیرامون رسیدگی به تغییرات اقلیمی، اقتصادهای پیشرفته موفق شده‌اند شرایط را از هرگونه مفهوم مسئولیت تاریخی و بدهی اقلیمی دور کرده و به جای آن فقط بر سطح انتشار فعلی تمرکز کنند. هم‌چنین نیازی به جبران خسارت کشورهایی که بیشتر تحت تأثیر تغییرات اقلیمی قرار گرفته‌اند (عمدتاً کشورهای با درآمد کم و متوسط) که به دلیل بالا آمدن سطح آب دریاها، رویدادهای شدیدتر اقلیمی و بدتر شدن امکان کشت، متحمل خسارت‌ها و آسیب‌های زیادی شده‌اند، وجود ندارد. این مسأله فقط مربوط به اخلاق نیست. این امر معکوس است، زیرا حداقل همبستگی و همکاری بین‌المللی ضروری را برای اطمینان از این‌که بشر می‌تواند با بحران اقلیمی کنار بیاید؛ کاهش می‌دهد یا حتی از بین می‌برد. اگر این نگرانی‌های مشروع کشورهای در حال توسعه در نظر گرفته نشود، هیچ گذاری به یک اقتصاد پایدار در یک سیاره‌ی سالم، نمی‌تواند وجود داشته باشد.

هم‌چنین، الگوی فعلی تعهدات برای کاهش انتشار کربن، به این معنی است که بدهی اقلیمی این گروه کوچک از کشورهای ثروتمند به بقیه جهان، هم‌چنان رو به رشد خواهد بود. پیش‌بینی‌ها و تعهدات کشورهای ثروتمند در عمل به این معنی است که اگر محدودیت ۱.۵ درجه سانتی‌گراد اضافی گرمایش جهانی حفظ شود، آن‌ها به تخصیص بخش عظیمی (حدود ۶۰ درصد) از «بودجه‌ی کربن» تخمینی جهانی برای سه دهه‌ی آینده ادامه خواهند داد. اگر همان‌طور که به‌طور فزاینده‌ای محتمل به نظر

---

[5] “The US Fair Share—Backgrounder,” U.S. Climate Fair Share, accessed May 26, 2022.

می‌رسد، سد ۱.۵ درجه سانتی‌گراد به‌سرعت شکسته شود (در خوش‌بینانه‌ترین سناریوی میزگرد بین دولتی تغییرات اقلیمی [IPCC]، این اتفاق تا سال ۲۰۴۰ رخ خواهد داد)، با پیامدهای بالقوه وصف‌ناشدنی ، عمدتاً این چند کشور ثروتمند، هم‌چنان مسئول خواهند بود.

برآورد مسئولیت ملی برای انتشار کربن

بدیهی است که فرآیندهای طبیعی - و اثرات آنتروپوسن بر آن‌ها - مرزهای ملی را رعایت نمی‌کنند. جوّ و اقیانوس‌ها برای عبور از مرزها متکی به ویزا نیستند و تأثیر تغییرات اقلیمی و تخریب طبیعت در سراسر مکان‌ها پخش می‌شود. با وجود این، حتی در پلت‌فرم‌های بین‌المللی، استراتژی‌های مقابله با تغییرات اقلیمی اساساً ملی باقی می‌مانند. «مسئولیت اقلیمی» کشورهای مختلف اساس مذاکرات اقلیمی و تعهدات ملی برای کنترل انتشار گازهای گلخانه‌ای را تشکیل می‌دهد، همان‌طور که اخیراً در نوامبر ۲۰۲۱ در کنفرانس تغییرات اقلیمی سازمان ملل در اسکاتلند به اثبات رسید.

چگونه چنین مسئولیت اقلیمی تعیین می‌شود؟ روش استاندارد (که کنوانسیون چارچوب سازمان ملل در مورد تغییر آب و هوا نیز از آن استفاده می‌کند) بر اساس انتشار معادل دی اکسید کربن است که توسط فعالیت‌های تولیدی در داخل مرزهای ملی ایجاد می‌شود. این امر، چین، ایالات متحده و هند را، امروزه به سه انتشاردهنده‌ی بزرگ دی اکسید کربن تبدیل می‌کند که بیش از نیمی از کل دی اکسید کربن جهان را تشکیل می‌دهند. چین و هند به‌طور چشمگیری میزان انتشار گازهای گلخانه‌ای را افزایش داده‌اند، به‌ویژه از آغاز قرن حاضر، در حالی که بیشتر اقتصادهای پیشرفته افزایش کم‌تر و در برخی موارد، کاهش جزئی را نشان داده‌اند. در واقع، این امر اجازه داد تا در کنفرانس تغییرات اقلیمی سازمان ملل متحد در گلاسکو، به چین و هند اشاره شود.

به‌طور کلی، کشورهای در حال توسعه از سال ۲۰۰۰ نرخ‌های بسیار سریع‌تری در افزایش انتشار کربن نشان داده‌اند: تا سال ۲۰۱۹ آن‌ها در چین بیش از ۳ برابر، در هند ۲.۷ برابر، در اندونزی ۴.۷ برابر و در عربستان سعودی تقریباً دو برابر شده‌اند. در همین حال، در ایالات متحده و ژاپن، مجموع گازهای گلخانه‌ای مبتنی بر تولید ملی در این

دو دهه، تقریباً ۱۲٪ کاهش یافته است. در آلمان، این کاهش نزدیک به ۲۲ درصد بود.[6] این کاهش‌ها منعکس‌کننده‌ی ترکیبی از نیروها است: تغییرات در الگوهای تجاری که این کشورها را قادر می‌سازد تا تولید کربن فشرده‌تر را به کشورهای دیگر (عمدتاً در حال توسعه) منتقل کنند و در نتیجه به‌طور مؤثر کربن خود را «صادر» کنند. انتشارات؛ تغییرات در ساختار اقتصادی به سمت خدماتی که کم‌تر به مصرف انرژی متکی هستند. تغییر در ترکیب انرژی به دور از آلاینده‌ترین منابع (مانند زغال سنگ) به منابع کم‌آلاینده‌ی کربن مانند گاز طبیعی و هم‌چنین انرژی هسته‌ای و تجدیدپذیر.

روشی که بیشتر بحث‌های مربوط به تغییرات اقلیمی برحسب انتشار کل مطلق یا برحسب تولید ناخالص داخلی به جای سرانه مطرح می‌شوند، نابرابری‌های عمیق‌تری که الگوهای فعلی را فراگرفته است، پنهان می‌کند. علی‌رغم کاهش مطلق اخیر، اقتصادهای پیشرفته هنوز هم از نظر سرانه، بیشترین انتشار را دارند، به‌طوری‌که ایالات متحده و استرالیا هشت برابر بیشتر از کشورهای در حال توسعه مانند هند، اندونزی و برزیل تولید کربن دارند که با وجود این به دلیل افزایش انتشار گازهای گلخانه‌ای مورد انتقاد قرار می‌گیرند. حتی چین، با وجود افزایش اخیر، هنوز کم‌تر از نیمی از سطح انتشار کربن سرانه ایالات متحده را نشان می‌دهد.

با این حال، حتی مقایسه‌ی انتشار سرانه‌ی کربن بر اساس تولید ملی، میزان کامل نابرابری‌های موجود را آشکار نمی‌کند. با تهیه‌ی محصولات و خدمات با کربن بالا از کشورهای دیگر، کشورها می‌توانند به‌طور مؤثری آلاینده‌های خود را «صادر» کنند. از آغاز قرن حاضر، اقتصادهای پیشرفته از استراتژی بدنام پیشنهاد شده توسط لری سامرز برای صادرات صنایع آلاینده به کشورهای در حال توسعه پیروی کردند و صنایع انتشاردهنده‌ی کربن و فرایندهای تولید را به این فهرست اضافه کردند. تغییر از انتشار گازهای گلخانه‌ای مستقیم به انتشار «غیر مستقیم» از طریق تجارت فرامرزی به این معنی است که انتشار کامل گازهای گلخانه‌ای که در مصرف و سرمایه‌گذاری کشورهای ثروتمند گنجانده شده است، محاسبه نمی‌شود.

---

[6] Graham Mott, Carlos Razo, and Robert Hamwey, “Carbon Emissions Anywhere Threaten Development Everywhere,” UNCTAD, June 2, 2021.

نمودار ۲. انتشار سرانه CO2 در سال ۲۰۲۰

منبع: پروژه جهانی کربن، نوامبر ۲۰۲۱؛ اطلس کربن جهانی؛ Statista.

اجماع علمی فاش‌شده‌ی «خلاصه برای سیاستگذاران» کارگروه III در مورد کاهش انتشار در ششمین ارزیابی سالانه IPCC توضیح داد که بیش از ۴۰ درصد از انتشار گازهای گلخانه‌ای کشورهای در حال توسعه، به دلیل تولید صادراتی مربوط به کشورهای توسعه‌یافته است. این مورد در نسخه‌ی منتشر شده‌ی نهایی گزارش، توسط دولت‌ها حذف شد.[7] انتشار گازهای گلخانه‌ای صادر شده توسط کشورهای سازمان همکاری‌های اقتصادی و توسعه OECD از سال ۲۰۰۲ (به‌ویژه پس از پیوستن چین به سازمان تجارت جهانی) به‌سرعت افزایش یافت و در سال ۲۰۰۶ با تراز کربن منفی ۲۲۷۸ میلیون تنی به اوج خود رسید که ۱۷ درصد از انتشار گازهای گلخانه‌ای گروه

[7] “Advance Release! The Leaked IPCC Reports,” MR Online, September 8, 2021.

کشورهای مبتنی بر تولید بود. آن‌ها پس از آن، رو به کاهش بوده اند، اما هم‌چنان در حدود ۱۵۷۷ میلیون تن متریک باقی می‌مانند.[8]

هنگامی که انتشار تقاضای نهایی در نظر گرفته شود، تفاوت‌های سرانه بین کشورها حتی بیشتر می‌شود و اقتصادهای پیشرفته هم‌چنان بزرگترین تولیدکنندگان گازهای گلخانه‌ای هستند. در حالی که ایالات متحده در سال ۲۰۱۹، هشت برابر سرانه‌ی انتشار کربن هند را از نظر تولید نشان داد، در زمان محاسبه‌ی انتشار تقاضای نهایی برای سال ۲۰۱۵، انتشار گازهای گلخانه‌ای ایالات متحده بیش از دوازده برابر هند بود. انتشار سرانه بر اساس تقاضای نهایی، بیش از سه برابر چین بود؛ اگرچه در مجموع بر اساس تولید، چین به‌عنوان بزرگ‌ترین تولیدکننده‌ی گازهای گلخانه‌ای امروزی شناخته می‌شود.

نمودار ۳. انتشار سرانه CO2 بر اساس تقاضای نهایی در سال ۲۰۱۵

منبع: پروژه جهانی کربن؛ اطلس کربن جهانی؛ Statista؛ داده های OECD

[8] محاسبات OECD این فرآیند بر اساس ساخت جداول خروجی ورودی چند منطقه ای جهانی با پسوندهای محیطی است. این محاسبات ارزیابی‌هایی از انتشار کربن بر اساس تقاضای نهایی (مصرف به اضافه سرمایه‌گذاری) و تعادل کربن حاصل از تجارت را ارائه می‌دهد که شامل انتشار کربن در طول تولید (از جمله تولید صادرات) منهای واردات است.

نابرابری به عنوان محرک انتشار کربن

میانگین‌های ملی می‌توانند گمراه‌کننده باشند، نابرابری قابل‌توجه در یک کشور را پنهان می‌کنند که بر اساس سطوح درآمد، موقعیت مکانی و شغل و سایر عوامل تعیین می‌شود. بر اساس گزارش نابرابری جهانی ۲۰۲۲، در حال حاضر نابرابری‌های جهانی کربن عمدتاً به دلیل نابرابری در داخل کشورها است که نزدیک به دوسوم نابرابری جهانی کربن را تشکیل می‌دهند و سهم آن از کمی بیش از یک‌سوم در سال ۱۹۹۰، تقریباً دو برابر شده است. در واقع، در حال حاضر فقیرترین نیمی از جمعیت کشورهای ثروتمند در اهداف اقلیمی تعیین شده‌ی ۲۰۳۰ (یا نزدیک به آن) توسط همین کشورهای ثروتمند، زمانی که این اهداف بر اساس سرانه بیان می‌شوند، قرار دارند.

جالب اینجاست که در کشورهای با درآمد کم و متوسط، انتشار گازهای گلخانه‌ای بالا در سطح جهانی و در کشورهای ثروتمند دارای انتشارات پایین در سطح جهانی است. به‌طور قابل پیش‌بینی، ثروتمندترین دهک در آمریکای شمالی متشکل از ولخرج‌ترین انتشاردهنده‌های کربن در جهان است که به طور متوسط سالانه هفتاد و سه تن انتشار کربن سرانه دارد که هفتاد و سه برابر سرانه‌ی انتشار گازهای گلخانه‌ای نیمی از فقیرترین جمعیت جنوب و جنوب شرق آسیا است. ثروتمندان در شرق آسیا نیز سطوح بسیار بالایی را منتشر می‌کنند، اگرچه این میزان، هنوز به‌طور قابل‌توجهی کمتر از آمریکای شمالی است.

نمودار ۴. انتشار سرانه CO2 بر اساس منطقه و طبقه درآمد

منبع: گزارش نابرابری جهانی ۲۰۲۱ و لوکاس شانسل، تغییرات آب و هوا و نابرابری جهانی انتشار کربن،۱۹۹۰-۲۰۲۰ (پاریس: آزمایشگاه نابرابری جهانی، ۲۰۲۱).

یادداشت ها: بر اساس روش گزارش نابرابری جهانی محاسبه شده است. ردپای کربن شخصی شامل انتشارات ناشی از مصرف داخلی، سرمایه‌گذاری‌های دولتی و خصوصی، و واردات و صادرات کربن موجود در کالاها و خدماتی است که با سایر نقاط جهان مبادله می‌شود. تخمین‌های مدل‌سازی‌شده مبتنی بر ترکیب سیستماتیک داده‌های مالیاتی، بررسی‌های خانوارها، و جدول‌های ورودی- خروجی است که انتشار گازهای گلخانه‌ای به طور مساوی در بین خانوارها تقسیم می‌شود.

با این حال، شگفتی در انتشار نسبتاً پایین نیمه‌ی پایینی جمعیت در مناطق ثروتمند است. در اروپا، ۵۰ درصد جمعیت کمترین انتشار را حدود پنج تن در سال به ازای هر نفر، ۵۰ درصد پایین در آمریکای شمالی حدود ده تن و ۵۰ درصد پایین در شرق آسیا حدود سه تن تولید می‌کنند. این ردپای نسبتاً کوچک کربن به‌شدت با ردپاهای ۱۰ درصد گازهای گلخانه‌ای در کشورهای خود، اما همچنین با انتشارات ثروتمندترین‌ها در مناطق نسبتاً فقیر متفاوت است. به‌عنوان مثال، دهک بالای آسیای

جنوبی و جنوب شرقی بیش از دو برابر بیشتر از نیمه‌ی پایینی جمعیت در اروپا، و حتی دهک بالایی در جنوب صحرای آفریقا بیش از فقیرترین اروپا منتشر می‌کند.

علاوه بر این، به نظر می‌رسد که نابرابری رو به رشد، به‌طور کلی منجر به انتشار کربن می‌شود. در حالی‌که نیمه‌ی پایین گروه‌های درآمدی در ایالات متحده و اروپا بین سال‌های ۱۹۹۰ تا ۲۰۱۹ انتشار سرانه را بین ۱۵ تا ۲۰ درصد کاهش دادند، یک درصد ثروتمندترین‌ها انتشار گازهای گلخانه‌ای خود را به‌طور قابل‌توجهی در همه جا افزایش دادند. امروزه ۱۰ درصد ثروتمندترین افراد روی کره‌ی زمین مسئول تقریباً نیمی از انتشار کربن هستند. این به‌هیچ‌وجه برای کسانی تعجب‌آور نیست که مشغول تماشای سیروسیاحت فرازمینی ابرثروتمندان به بهای هر بلیط ۵۵ میلیون دلار بوده‌اند، و فقط یکی از شیوه‌های فراوانی است که مصرف خودنمایانه و انگشت‌نمای آن‌ها بر اکوسیستم تأثیر می‌گذارد.

از آن‌جایی که ثروتمندان در کشورهای مختلف حتی ثروتمندتر (و از نظر سیاسی قدرتمندتر) شده‌اند، آن‌ها حتی نسبت به تأثیرات محیط‌زیستی خود بی‌اهمیت‌تر و بی‌اعتناتر هستند - یا به جای دنبال کردن تغییر واقعی در الگوهای سرمایه‌گذاری و زندگی خود، خرسندند که لفاظی می‌کنند. این با الگویی که با شناسایی امپریالیسم پیش‌بینی می‌شود، مطابقت دارد. سرآمدان در کشورهای ثروتمند و فقیر به‌طور یکسان می‌توانند از یک سیستم اقتصادی بهره ببرند که در آن، آن‌ها روز به روز بیشتر از منابع موجود، از جمله استخراج از طبیعت و بهره برداری از سیاره، استفاده می‌کنند.

این نشان می‌دهد که سیاست‌های اقلیمی باید بیشتر آلاینده‌های ثروتمند را هدف قرار دهند. در عوض، مالیات کربن به‌شدت بر گروه‌های با درآمد پایین و متوسط کاهش می‌یابد و تأثیر نسبتاً کمی بر الگوی مصرف ثروتمندترین گروه‌ها، چه در مناطق غنی و چه در مناطق فقیر دارد. واضح است که استراتژی‌های کاهش انتشار کربن باید بر روی مهار مصرف ثروتمندان چه در داخل کشورها و چه در سطح جهانی تمرکز کنند. این امر مستلزم تغییری عمده در نحوه‌ی درک و اجرای سیاست‌های بهبود اقلیمی است.

نقش امور مالی در سرمایه‌گذاری‌های قهوه‌ای و سبز

کشورهای ثروتمند در درجه‌ی اول مسئول ایجاد بحران اقلیمی کنونی بوده‌اند، اما کشورهای فقیرتر با بار نامتناسبی از این تأثیر مواجه هستند و از نظر مالی در اجرای سیاست‌های سبز محدودیت بیشتری دارند. برای رفع این عدم‌تعادل، در کنفرانس تغییرات اقلیمی سازمان ملل در سال ۲۰۰۹ در کپنهاگ، کشورهای توسعه‌یافته متعهد شدند که سالانه ۱۰۰ میلیارد دلار کمک مالی برای مسایل اقلیمی کشورهای در حال توسعه فراهم کنند. همان‌طور که گزارش اخیر IPCC خاطرنشان می‌کند، این مقدار قطعاً بسیار کم‌تر از نیاز واقعی بود: برآورد هزینه‌های سازگاری به‌تنهایی (بدون احتساب کاهش) بین ۱۵ تا ۴۱۱ میلیارد دلار در سال برای تأثیرات تغییرات اقلیمی تا سال ۲۰۳۰ است که اکثر این تخمین‌ها بیش از ۱۰۰ میلیارد دلار هستند. حتی در این مورد، تخمین‌های جدید تأثیرات مالی خسارات و زیان ناشی از تغییرات اقلیمی را که در حال حاضر بر بسیاری از جهان تأثیر گذاشته است در نظر نمی‌گیرد.[9]

با این حال، حتی این مقدار نسبتاً ناچیز نیز در واقع ارائه نشده است. از سال ۲۰۱۳، کل برآوردهای مالی به‌طور متوسط تنها به ۶۰ میلیارد دلار می‌رسد که بخشی از آن به عنوان کمک دوجانبه است.[10] آخرین برآورد سال ۲۰۲۰ حاکی از آن است که حدود ۸۰ میلیارد دلار تجهیز شده است - اما بخش بزرگی ، حدود یک‌سوم، از طریق مؤسسات چندجانبه و بخش بزرگی از طریق مالیه‌ی خصوصی، که هیچ‌کدام به طور دقیق نباید به عنوان بخشی از تعهدات مالی اقلیمی کشورهای ثروتمند در نظر گرفته شوند.

امور مالی عمومی دوجانبه، که واقعاً همان چیزی است که وعده داده شده بود، بین یک‌چهارم تا یک‌سوم این مبلغ بوده است که از سال ۲۰۱۳ تا ۲۰۱۹ به میانگین رقت‌انگیز کم‌تر از ۱۸ میلیارد دلار در سال رسیده است. این را با مقدار هنگفت پول،

---

[9] Intergovernmental Panel on Climate Change, Climate Change 2022: Impacts, Adaptation and Vulnerability (Geneva: Working Group II, IPCC, 2022), 17–62.

[10] Climate Finance Provided and Mobilised by Developed Countries: Aggregate Trends Updated with 2019 Data (Paris: OECD, 2021).

به معنای واقعی کلمه چندین تریلیون دلار مقایسه کنید که دولت‌های کشورهای ثروتمند به‌عنوان هزینه‌های مالی اضافی برای مقابله با همه‌گیری کووید-۱۹ و تأثیر آن در اقتصاد خود در سال‌های ۲۰۲۰ و ۲۰۲۱ «ناخواسته» توانستند تولید کنند.

خساست خارق‌العاده‌ی کشورهای ثروتمند از نظر پرداختن به نیازهای مالی اقلیمی سایر نقاط جهان، زمانی که بدیهی است که چنین منابع مالی می‌تواند تقریباً به صورت رایگان نیز تأمین و فراهم شود، به عنوان مثال با بازیافت حق برداشت ویژه جدید (دارایی های ذخیره ارزی اضافی) که اخیراً توسط صندوق بین المللی پول IMF صادر شده است - که کشورهای ثروتمند حدود ۴۰۰ میلیارد دلار از آن را دریافت کردند. با این حال، حتی تعهداتی که از آوریل ۲۰۲۲ توسط کشورهای ثروتمند به صندوق تاب‌آوری و پایداری صندوق بین‌المللی پول، که برای تأمین مالی مسایل اقلیمی (که مسلماً برای گروه بسیار محدودی از کشورها و در شرایط احتمالاً مشکل‌زا) ایجاد شده ، تاکنون تنها به حدود ۴۰ میلیارد دلار رسیده است.

کمبود منابع مالی اقلیمی در مقایسه با یارانه‌ی سوخت‌های فسیلی که توسط کشورهای ثروتمند ارایه می‌شود، حتی قابل‌توجه‌تر است. این دولت‌ها به‌شدت به صنایع سوخت‌های فسیلی خود یارانه پرداخت کرده‌اند، حتی در شرایطی که از کشورهای فقیرتر خواسته‌اند تا برای کاهش انتشار گازهای گلخانه‌ای اقدامات بیشتری انجام دهند. اما وسعت کامل این یارانه‌ها با روش‌های اندازه‌گیری آن‌ها پنهان شده است. روش استاندارد برای اندازه‌گیری حمایت دولت از تولید یا مصرف سوخت فسیلی، بررسی انتقال مستقیم بودجه و یارانه‌ها و همچنین معافیت‌های مالیاتی برای این بخش است. از سال ۲۰۱۷ تا ۲۰۱۹، با استفاده از این روش، OECD و آژانس بین‌المللی انرژی IEA تخمین زده‌اند که دولت‌های پنجاه‌ودو اقتصاد پیشرفته و نوظهور - که حدود ۹۰ درصد از عرضه‌ی انرژی سوخت‌های فسیلی جهان را به خود اختصاص می‌دهند - یارانه‌ی سوخت‌های فسیلی را به ارزش متوسط ۵۵۵ میلیارد دلار در هر سال ارایه می‌کنند.[11]

[11]Jocelyn Timperley, “Why Fossil Fuel Subsidies Are So Hard to Kill,” Nature, October 20, 2021.

با این حال، این یارانه‌های واقعی سوخت‌های فسیلی را که دولت‌ها ارایه می‌دهند، به‌شدت کم نشان می‌دهد. معیار جامع‌تری که توسط محققان صندوق بین‌المللی پول استفاده می‌شود، شامل یارانه‌های صریح یا کم‌هزینه برای هزینه‌های عرضه و یارانه‌های ضمنی یا کاهش هزینه‌های محیط‌زیستی و مالیات‌های مصرف گذشته، مجموع بسیار مهم‌تری را برای یارانه‌های سوخت‌های فسیلی ارایه می‌کند.[12] بر این اساس، یارانه‌ی جهانی سوخت‌های فسیلی در سال ۲۰۲۰ بالغ بر ۵.۹ تریلیون دلار است که بیش از ده برابر برآورد OECD-IEA است. این تعجب‌آور نیست: یارانه‌های ضمنی ۹۲ درصد از کل را تشکیل می‌دهند.

چین بزرگ‌ترین تأمین‌کننده‌ی یارانه‌ی سوخت به صورت مطلق بوده و پس از آن ایالات متحده، روسیه، هند و اتحادیه‌ی اروپا قرار دارند. کل یارانه‌ای که فقط توسط ایالات متحده به صنعت سوخت های فسیلی ارائه شد، ۶۶۲ میلیارد دلار در سال ۲۰۲۰ بود که بیشتر به صورت یارانه‌های ضمنی بود. در مقابل، تعهدات دولت جو بایدن به تأمین مالی آب و هوا تنها ۵.۷ میلیارد دلار بود (و تنها قرار است تا سال ۲۰۲۴ به ۱۱.۴ میلیارد دلار افزایش یابد). در واقع، IPCC تخمین می‌زند که منابع مالی جهانی اقلیمی از منابع دولتی و خصوصی در آن سال تنها حدود ۶۴۰ میلیارد دلار بوده است. این نشان می‌دهد که مداخله‌ی دولت تا چه حد قیمت‌ها و در نتیجه مشوق‌های بازار را به نفع سوخت‌های فسیلی، و نه علیه آن‌ها، تغییر می‌دهد.

در چنین زمینه‌ای از انگیزه‌های ناهنجار ناشی از یارانه‌های دولتی به صنایع سوخت‌های فسیلی، عجیب نیست که سرمایه‌گذاری خصوصی به شدت به سمت این سرمایه‌گذاری‌های انرژی «قهوه‌ای» گرایش داشته باشد، علی‌رغم همه‌ی صحبت‌هایی که در مورد مشارکت‌های عمومی-خصوصی و «مالیه‌ی تلفیقی» برای فعال کردن این امکان (سرمایه‌گذاری‌های انرژی سبز) وجود دارد. سرمایه‌گذاری در انرژی «سبز» تجزیه و تحلیل موثر جریان های مالی خصوصی به دلیل فقدان داده‌های قابل‌اعتماد،

[12] Ian Parry, Simon Black, and Nate Vernon, “Still Not Getting Energy Prices Right: A Global and Country Update of Fossil Fuel Subsidies” (International Monetary Fund Working Paper No. 2021/236, September 24, 2021).

سیستماتیک و شفاف مربوط به جریان های مالی فرامرزی به‌ویژه در صنایع سوخت فسیلی با مشکل مواجه می‌شود. افشای اطلاعات بهتر در مورد تأمین مالی سوخت بر اساس منبع، مقصد، و ظرفیت تولید برق مربوطه آن‌ها برای هماهنگی سیاست و خط مشی آن ضروری است. اما داده‌های موجود نشان می‌دهد که اکثر منابع مالی خارج از کشور برای صنایع زغال سنگ از سوی نهادهای خصوصی، به‌ویژه بانک‌های تجاری و سرمایه‌گذاران نهادی عمدتاً از اقتصادهای پیشرفته، تأمین می‌شود. از پانزده وام‌دهنده‌ی برتر سرمایه‌گذاری زغال سنگ جدید در سطح جهان، چهارده مورد در اقتصادهای پیشرفته مستقر بودند. به‌طور مشابه، سرمایه‌گذاران نهادی غالب در اوراق قرضه یا سهام شرکت‌های سوخت فسیلی نیز از این اقتصادهای غربی هستند، سه شرکت برتر Vanguard، BlackRock و Capital Group همگی از ایالات متحده هستند. یک مطالعه نشان داده است که انتشار کربن به‌طور غیرمستقیم توسط پول نقد و سرمایه‌گذاری‌ها (از جمله اوراق بهادار قابل عرضه در بازار) شرکت‌های بزرگ چندملیتی، از جمله شرکت‌های ظاهراً سبزتر «دیجیتال»، به دلیل سرمایه‌گذاری در بانک‌هایی که در سوخت‌های فسیلی سرمایه‌گذاری می‌کنند، بسیار زیاد است. به عنوان مثال، مشخص شد که برای آلفابت، متا و پیپال، انتشار کربن تولید شده توسط پول نقد و سرمایه‌گذاری آن‌ها (انتشارهای مالی) از مجموع انتشار کربن سایر فعالیت‌هایشان بیشتر است.[13]

بدیهی به نظر می‌رسد که هرگونه سیاست جدی با هدف کاهش و سازگاری باید این عدم‌تعادل بین تأمین مالی اقلیمی (هم برای کاهش و هم برای سازگاری) و یارانه‌ها و امور مالی که هم‌چنان به صنایع سنتی سوخت فسیلی ارایه می‌شود را جبران کند. متأسفانه، جنگ اوکراین باعث شده است که بسیاری از دولت‌ها - به‌ویژه دولت‌های شمال جهانی که می‌توانند دیدگاه میان‌مدت‌تری داشته باشند - از وعده‌های اقلیمی

[13] Xinyue Ma and Kevin P. Gallagher, Who Funds Overseas Coal Plants? The Need for Transparency and Accountability (Boston: Boston University Global Development Policy Center, 2021); "Groundbreaking Research Reveals the Financiers of the Coal Industry," Urgewald, February 25, 2021; The Carbon Bankroll: The Climate Impact and Untapped Power of Corporate Cash (Carbon Bankroll, 2022).

نسبتاً ناچیز و آشکارا نامناسبی که تنها چند ماه پیش در کنفرانس تغییرات اقلیمی سازمان ملل متحد در گلاسکو داده بودند، به‌سرعت صرف‌نظر کنند. به جای این‌که افزایش قیمت نفت را فرصتی برای تسریع دور شدن از سوخت‌های فسیلی بدانند، دولت‌ها در اقتصادهای اصلی سرمایه‌داری و نیز در کشورهای با درآمد کم و متوسط سعی کرده‌اند با پایین نگه‌داشتن قیمت‌های داخلی انرژی، با اهداف کوتاه‌مدت سیاسی، درد را کاهش دهند.

تقلای جدید برای منابع

توسعه‌ی فناوری‌های جدید، هرگز راهی برای خروج از امپریالیسم، با تعریفی که در این‌جا از آن ارائه شد، فراهم نکرده است، اما می‌تواند ماهیت منابعی را که قدرت‌های بزرگ به دنبال کنترل آن‌ها هستند، تغییر دهد. این امر دقیقاً در گذار انرژی موردنیاز صادق است که لزوماً مستلزم افزایش قابل‌توجهی در استفاده از برخی مواد معدنی حیاتی است. این‌ها قبلاً در سال‌های اخیر افزایش قابل توجهی در تقاضا و عرضه داشته‌اند و پیش بینی‌های آژانس بین المللی انرژی[14] نشان می‌دهد که استخراج مواد معدنی حیاتی در دو دهه‌ی آینده حداقل ۳۰ برابر خواهد شد.

به‌عنوان مثال، مورد خاص لیتیوم را در نظر بگیرید که به‌ویژه برای کربن‌زدایی اقتصاد جهانی بسیار مهم و ضروری است، که برای پشتیبانی از خودروهای برقی، گجت‌های هوشمند و لوازم خانگی در منازل و ادارات، دوربین‌های دیجیتال، موبایل، لپ‌تاپ و تبلت مورد نیاز است. باتری‌های لیتیوم، یون قابل شارژ برای خودروهای برقی، دستگاه‌های الکترونیکی قابل‌حمل، ابزارهای الکتریکی و همچنین کاربردهای ذخیره‌سازی شبکه ضروری است. جدا از استفاده از آن در باتری‌ها (برآورد می‌شود حدود سه‌چهارم مصرف نهایی این ماده‌ی معدنی باشد)، لیتیوم برای سرامیک‌ها، شیشه، گریس‌های روان‌کننده، پودرهای شار قالب ریخته‌گری پیوسته، تولید پلیمر، تصفیه‌ی

[14] IEA

هوا و موارد دیگر مورد نیاز است. در سناریوی توسعه‌ی پایدار آژانس بین‌المللی انرژی، پیش‌بینی می‌شود که تقاضای لیتیوم تا سال ۲۰۴۰ تا چهل و دو برابر افزایش یابد.[15]

در حال حاضر، لیتیوم عمدتاً توسط کشورهای جنوب جهانی تولید و صادر می‌شود، به‌استثنای استرالیا که در حال حاضر بزرگ‌ترین تولیدکننده‌ی لیتیوم تجاری است. لیتیوم عنصری خالص و بسیار واکنش‌پذیر است و از این‌رو نمی‌توان آن را در طبیعت یافت. در عوض، به شکل‌های تغلیظ‌شده در نمک یا در سنگ معدنی یافت می‌شود. لیتیوم در استرالیا مستقیماً از ذخایر سنگ سخت، در حالی‌که در برخی از اقتصادهای آمریکای لاتین (نمک‌زارهای بولیوی، شیلی و آرژانتین) از استخرهای آب نمک استخراج می‌شود و هرکدام تکنیک‌های استخراج و فرآوری متفاوتی دارند. منابع لیتیوم شناسایی شده بسیار بزرگ‌تر از تولید فعلی است و در سال ۲۰۲۱ به دلیل ادامه‌ی اکتشاف به‌طور قابل‌ملاحظه‌ای به ۸۹ میلیون تن افزایش یافته است.[16] بیشتر منابع لیتیوم شناسایی شده در بولیوی، آرژانتین و شیلی است. اگرچه چین، به‌ویژه در کنترل زنجیره‌های تأمین، بازیگر مهمی در این بازی است، اما واردات آن در حال حاضر بیشتر از صادراتش است، و این کشور را به یک واردکننده‌ی خالص کربنات لیتیوم مورد استفاده برای ساخت باتری‌های لیتیوم یونی تبدیل می‌کند. نگرانی‌های عمده‌ای در مورد اثرات محیط‌زیستی استخراج لیتیوم، به‌ویژه در کشورهای درحال توسعه وجود دارد. مثلث لیتیوم در آمریکای لاتین، متشکل از نمکزارهای آتاکامای شیلی، اویونی بولیوی و آریزارو آرژانتین، بزرگ‌ترین ذخایر لیتیوم شناخته شده در جهان را در زیر نمکزارها (سالارس) در اختیار دارد. لیتیوم باید از زیر زمین پمپ شود و سپس توسط تبخیر

---

[15] Mineral Commodity Summaries 2022 (Reston, VA: U.S. Geological Survey, 2022); World Energy Outlook 2021 (Paris International Energy Agency, 2021), 8.

[16] منابع به عنوان تغلیظ مواد جامد، مایع یا گاز طبیعی در پوسته زمین یا روی پوسته زمین به گونه‌ای تعریف می‌شوند که استخراج اقتصادی یک کالا از تغلیظ آن، در حال حاضر یا به‌طور بالقوه امکان‌پذیر باشد. پایگاه ذخیره بخشی از یک منبع شناسایی شده است که حداقل معیارهای فیزیکی و شیمیایی مشخص شده مربوط به روش‌های فعلی استخراج و تولید، از جمله مواردی را برای درجه، کیفیت، ضخامت و عمق برآورده می‌کند. ذخایر بخشی از پایه ذخیره است که می‌تواند در زمان تعیین به لحاظ اقتصادی استخراج یا تولید شود. خلاصه کالاهای معدنی ۲۰۲۲، پیوست C.

کنسانتره شود. استخراج لیتیوم در حال حاضر بر اکوسیستم و جوامع بومی این کشورهای آمریکای لاتین تأثیر منفی گذاشته است، منجر به تخلیه و کاهش دسترسی به آب شیرین و آلودگی نهرهای محلی مورد استفاده توسط انسان و دام و هم‌چنین برای آبیاری در نمکزار هومبر مورتو آرژانتین شده است. این منطقه محل زندگی چندین جامعه‌ی بومی آتاکامنو است که به‌طور سنتی برای امرار معاش خود به زمین و منابع طبیعی، دامداری، معادن در مقیاس کوچک، منسوجات و صنایع دستی متکی بوده‌اند. در غیاب مذاکرات رسمی، منافع شرکت‌های معدنی به هزینه‌ی جوامع محلی که فقیر مانده‌اند، بیش از حد نشان داده می‌شود. عملیات معدنی نیز با نقض حقوق بشر، بیماری‌های تنفسی، استثمار نیروی کار و در نهایت جابجایی مالکان سنتی این زمین‌ها همراه بوده است. نگرانی‌های بیشتری در مورد کیفیت، دسترسی و چارچوب‌بندی اطلاعات مورد نیاز برای کسب رضایت از این جوامع وجود دارد. در مقایسه با این پی‌آمدهای خارجی، منافع اقتصادی برای این مناطق ناچیز بوده است.[17]

تکنیک های استخراج در مثلث لیتیوم شامل پمپاژ آب نمک و تبخیر خورشیدی، با استفاده از تقریباً ۵۰۰ هزار گالن آب برای تولید یک تن لیتیوم است. بهره‌برداری بیش از حد از آب، هیدرودینامیک طبیعی این مناطق را تغییر داده و دسترسی به آب را برای جوامع محلی کاهش می‌دهد.[18] استخراج صنعتی و در نتیجه کالایی‌سازی آب توسط صنعت معدن، اساس رقابت مردم بومی بر سر منابع آب را تشکیل می‌دهد. شرکت‌های ملی و چند ملیتی اغلب از قدرت و پول خود برای به‌دست آوردن منابع آب

---

[17] Thea N. Riofrancos, “Scaling Democracy: Participation and Resource Extraction in Latin America,” Perspectives on Politics 15, no. 3 (2017); Pia Marchegiani, Elisa Morgera, and Louisa Parks, “Indigenous Peoples’ Rights to Natural Resources in Argentina: The Challenges of Impact Assessment, Consent and Fair and Equitable Benefit-Sharing in Cases of Lithium Mining,” International Journal of Human Rights 24, no. 2–3 (2020).

[18] بهره‌برداری از لیتیوم و سایر عناصر شیمیایی اجرا شده از طریق پمپاژ آب نمک منجر به کاهش سرعت تبخیر و ظرفیت میرایی نمکزارها می‌شود.

از جوامع بومی دائمی استفاده می‌کنند.[19] اختلافات بر سر مدیریت آب نیز به شکل نابرابری در دسترسی به آب‌های زیرزمینی بین کشاورزان بزرگ و دهقانان در شیلی آشکار شده است. استخراج لیتیوم هم‌چنین خطر آلودگی آب را به همراه دارد: به‌عنوان مثال، در چین، انتشار مواد شیمیایی سمی مانند اسید هیدروکلریک از معادن لیتیوم و مرگ‌ومیر ناشی از آن در رودخانه‌ی لیکی منجر به اختلاف و اعتراض روستاییان محلی شده است.[20]

عملیات معدنی و فعالیت‌های مرتبط با این مواد معدنی استراتژیک نیز بر گیاهان و جانوران محلی تأثیر منفی می‌گذارد. تخریب قابل‌توجه محیط‌زیستی در دو دهه‌ی گذشته شامل کاهش پوشش گیاهی، افزایش دمای روز، کاهش رطوبت خاک و افزایش

---

[19] به‌عنوان مثال، در منطقه آنتوفاگاستا شیلی، شرکت‌های معدنی تقریباً ۱۰۰ درصد حقوق آب را در اختیار دارند که در آن مصرف آب به ۱۰۰۰ لیتر درثانیه می‌رسد. سارا لارین و کلمبینا شفر، ویرایش‌ها، تضادها بر سر آب در شیلی: بین حقوق بشر و قوانین بازار (سانتیاگو: شیلی پایدار، ۲۰۱۰). برای بحث دقیق در مورد چگونگی تغییر چشمگیر حقوق استفاده از آب در شیلی به عنوان بخشی از قانون آب در سال ۱۹۸۱، طراحی شده توسط "پسران شیکاگو"، به جسیکا بادز، "H2O رقابتی: علم، سیاست و سیاست در مدیریت منابع آب در شیلی" مراجعه کنید. " Geoforum 40, no. ۳ (۲۰۰۹): ۴۱۸-۳۰.

[20] Sophie Bauer, “Explainer: The Opportunities and Challenges of the Lithium Industry,” Diálogo Chino, December 2, 2020; M. A. Marazuela, E. Vázquez-Suñé, C. Ayora, A. García-Gil, and T. Palma, “The Effect of Brine Pumping on the Natural Hydrodynamics of the Salar de Atacama: The Damping Capacity of Salt Flats,” Science of the Total Environment 654 (2019); Sally Babidge, “Contested Value and an Ethics of Resources: Water, Mining and Indigenous People in the Atacama Desert, Chile,” Australian Journal of Anthropology 27, no. 1 (2016); Jessica Budds, “Power, Nature and Neoliberalism: The Political Ecology of Water in Chile,” Singapore Journal of Tropical Geography 25, no. 3 (2004); Budds, “Contested H2O”; John D. Graham, John A. Rupp, and Eva Brungard, “Lithium in the Green Energy Transition: The Quest for Both Sustainability and Security,” Sustainability 13, no. 20 (2021).

شرایط خشکسالی در مناطق حفاظت‌شده‌ی ملی است. هم‌چنین نگرانی‌هایی در رابطه با تهدیدات بالقوه برای تنوع زیستی موجود، وجود دارد.[21]

اختلافات ناشی از ادعای زمین مرتبط با استخراج معادن در درگیری‌ها در آرژانتین (بین جنبش‌های سازمان‌یافته در سطوح شهرداری و دولت‌های استانی بر سر اجاره‌ی معدن)، گواتمالا (شامل اقدامات جمعی توسط جوامع بومی)، پرو (با جنبش‌های دهقانی که رایزنی‌های مردمی در مورد پروژه‌های معدنی برگزار می‌کنند)، ونزوئلا (اعتراض به فعالیت‌های معدنی در قوس معدنی اورینوکو) و مناطق دیگر، آشکار شده است. در شیلی، تنش بین ماپوچه و مقامات محلی هم‌چنان بالاست.[22]

شواهدی از جابجایی جوامع بومی وجود دارد. برای مثال، جمعیت روستایی در کمون‌های شمالی منطقه‌ی تاراپاکا در شیلی از تقریباً ۴۶ درصد به ۶ درصد بین سال‌های ۱۹۴۰ تا ۲۰۰۲ کاهش یافت. اشکال دیگری از اختلافات وجود دارد که ناشی از عدم پرداخت غرامت مناسب به جوامع بومی یا عدم رعایت غرامت وعده داده شده است. شرکت معدنی Minera Exar، یک سرمایه‌گذاری مشترک کانادایی و شیلیایی، قرارهایی با شش جامعه محلی برای استخراج لیتیوم در آرژانتین داشت. با پیش‌بینی فروش حدود ۲۵۰ میلیون دلار در سال، به هر یک از این جوامع بومی غرامتی در محدوده ۹۰۰۰ تا ۶۰هزار دلار در سال وعده داده شد. با این حال، شهادت‌های محلی‌ها خلاف این را نشان می‌دهد، همانطور که لویزا خورخه، ساکن و رهبر [منطقه‌ی] ساسکوئز Susques (در آرژانتین) اشاره کرد: «شرکت‌های لیتیوم

---

[21] برخی از این موارد عبارتند از: تهدید برای گندم سیاه Tiehm's گل نادر بیابانی، آسیب احتمالی به مریم گلی (پرنده کمیاب) به دلیل گیاهان مهاجم و پروژه های توسعه انرژی (گراهام و همکاران، ۲۰۲۱)، به خطر انداختن ساختار تالاب، و کاهش موفقیت باروری برای فلامینگوهای آند به دلیل فعالیت های پمپاژ. گراهام، روپ و برونگارد، «لیتیوم در انتقال انرژی سبز»؛ گونزالو گاجاردو و استلا ردون، «دریاچه‌های فوق شور آند در صحرای آتاکاما، شیلی شمالی: بین بهره‌برداری از لیتیوم و حفاظت از تنوع زیستی منحصر به فرد»، علم و عمل حفاظت ۱، شماره. ۹ (۲۰۱۹).

[22] Riofrancos, “Scaling Democracy”; Centre on Housing Rights and Evictions, Global Forced Evictions Survey: 2007–2008 (Geneva: COHRE, 2009).

میلیون‌ها دلار از زمین‌های ما می‌گیرند(بهره می‌برند) ... آن‌ها باید چیزی را پس بدهند. اما از آن امتناع می‌ورزند.»[23]

می‌توان کارهای متفاوتی انجام داد. استخراج لیتیوم لزوماً برای جوامع محلی، با چارچوب نهادی و نظارتی مناسب، پرهزینه نیست. به عنوان مثال، استخراج منابع تحت رهبری دولت در کشورهایی که از نظر نهادی قوی هستند، می‌تواند به طور مؤثری رانت منابع را جمع‌آوری کرده و آن‌ها را به نفع اقتصاد داخلی هدایت کند. دولت‌ها می‌توانند از طریق مالیات بر سود شرکت‌ها و مالیات بر اجاره‌ی منابع، همراه با اخذ حق امتیاز برای تضمین جریانی از درآمد، درآمد اضافی کسب کنند. با این حال، نرخ‌های حق امتیاز بر مواد معدنی استراتژیک در اوج اجماع واشنگتن تحت پوشش کاهش مالیات شرکت‌ها برای تشویق سرمایه گذاری مستقیم خارجی به‌شدت کاهش یافت. امروزه، برای اکثر اقتصادها، حق امتیاز بر اساس یک مبنای ارزشی ارزیابی می‌شود که محدوده آن بین ۲ تا ۳۰ درصد متغیر است. این امر لزوماً مستلزم مشارکت دولت در کل فرآیند است، به ویژه برای اطمینان از این‌که حقوق جوامع محلی به خطر نیفتد. (در این زمینه مشخص شده است که حفظ حداقل ۵۱ درصد حقوق در سهام شرکت‌های استخراج و فرآوری می‌تواند وابستگی و مداخله‌ی قدرت ابرقدرت‌هایی مانند آمریکا و چین را کاهش دهد.)[24]

با این حال، بدیهی است که همه‌ی این‌ها نیازمند شفافیت و پاسخ‌گویی دولت‌های درگیر برای جلوگیری از رویکردی از بالا به پایین است که اغلب به تمرکز بیشتر رانت در دست سرآمدان ختم می‌شود. شفافیت از طریق حسابرسی مستقل سود، هزینه،

---

[23]Hugo Romero, Manuel Méndez, and Pamela Smith, “Mining Development and Environmental Injustice in the Atacama Desert of Northern Chile,” Environmental Justice 5, no. 2 (2012); Samar Ahmad, “The Lithium Triangle: Where Chile, Argentina, and Bolivia Meet,” Harvard International Review, January 15, 2020.

[24]Remco Perotti and Manlio F. Coviello, Governance of Strategic Minerals in Latin America: The Case of Lithium (Santiago: United Nations, 2015); Thomas Baunsgaard, “A Primer on Mineral Taxation” (International Monetary Fund Working Paper No. 01/139, 2001).

درآمد و اشتراک درآمدها می‌تواند از این بهره‌برداری جلوگیری کرده و آن را کاهش دهد.[25]

لیتیوم تنها یکی از مواد معدنی است که کنترل آن در دهه‌ی آینده به‌شدت مورد بحث قرار خواهد گرفت. عناصر کمیاب خاکی (که در واقع کمیاب نیستند، اما استخراج آن‌ها دشوار و پرهزینه است زیرا به‌عنوان اجزای تشکیل‌دهنده‌ی مواد معدنی دیگر یافت می‌شوند)، گروهی متشکل از هفده فلز هستند که نقش مهمی در آینده ایفا خواهند کرد، زیرا برای همه چیز از نمایشگرهای LED گرفته تا سیستم‌های تسلیحاتی مورد نیاز هستند. اشکال فعلی استخراج مستلزم آن است که مراحل بسیاری از پردازش پیچیده و پرهزینه را طی کنند که می‌تواند برای محیط زیست نیز مضر باشد.[26] آن‌ها از ذخایر در سراسر جهان استخراج می‌شوند. عناصر مختلف به صورت شیمیایی از هم جدا می‌شوند تا به فلزات فرآوری‌شده تبدیل شوند.

در حال حاضر، چین بازیگر پیشرو در تمام مراحل تولید خاک‌های کمیاب است. این کشور دارای بزرگترین ذخایر خاکی کمیاب با حدود ۳۷ درصد است. تسلط آن در پایین‌دست مواد معدنی کمیاب فرآوری شده حتی بیشتر است: تخمین زده می‌شود که شرکت‌های چینی بیش از ۸۵ درصد از مرحله‌ی پردازش پرهزینه‌ی زنجیره‌ی تأمین را کنترل کنند. با این حال، بازیگران دیگری نیز در سال‌های اخیر وارد بازار شده اند. استرالیا و ایالات متحده، دومین و سومین تأمین‌کننده‌ی بزرگ سال گذشته، به ترتیب حدود ۱۲ درصد و ۹ درصد از عناصر کمیاب جهانی را تولید کردند. از آن‌جایی که تقاضای جهانی برای این کالاها همراه با الزامات سرمایه‌گذاری، نظامی و کالاهای مصرفی و هم‌چنین تجهیزات خط مقدم برای انتقال سبز رشد می‌کند، احتمالاً مرزها و استراتژی‌های کنترل جدیدی، پدیدار خواهند شد. علاوه بر این، چین بر تولید فتوولتائیک خورشیدی تسلط دارد و بیش از ۹۰ درصد از ظرفیت تولید ویفر سیلیکونی جهان را در خود جای داده است. همه این‌ها دلایلی است که چرا کشورهای اصلی

---

[25]Perotti and Coviello, Governance of Strategic Minerals in Latin America.

[26]See, for example, Alice Su, “The Hidden Cost of China’s Rare-Earth Trade,” Los Angeles Times, July 29, 2019.

سرمایه‌داری چین را چنین تهدیدی می‌بینند و این‌که چرا جنگ های امپریالیستی قرن بیست‌ویکم احتمالاً پیچیده‌تر است و به طرق مختلف انجام می‌شود.[27]

در واقع، مرزهای جدیدی دائماً در حال باز شدن هستند، به‌ویژه که اشکال جدیدتر تغییرات تکنولوژیکی، فرصت‌هایی را برای استخراج معادن و استخراج از بخش‌هایی از زمین ایجاد می‌کنند که قبلاً چندان قابل بهره‌برداری نبودند، برای مثال قطب‌های شمال و جنوب که در حال نابودی هستند و به‌طور همزمان به دلیل ذوب شدن قابل‌دسترس‌تر هستند. به همین ترتیب، با وجود پیامدهای بالقوه فاجعه‌بار اکولوژیکی مانند انقراض دسته‌جمعی جانداران دریایی، علاقه‌ای به استخراج معادن از بستر دریا و تلاش‌های خصوصی برای جستجوی مواد معدنی در اعماق اقیانوس‌ها وجود دارد.[28]

نتیجه‌گیری

این بحث نشان داد که امپریالیسم اقلیمی به عنوان یک شکل جدید - و حتی بالقوه مرگ‌بارترین شکل امپریالیسم در اقتصاد جهانی امروز ظهور کرده است. مقابله با آن مستلزم شناخت و پرداختن به تمام جنبه‌های مختلف آن است. اما این امر هم‌چنین مستلزم پرداختن به انحصارهای دانش ایجاد شده توسط رژیم جهانی حقوق مالکیت معنوی است که توسط موافقتنامه‌ی جنبه‌های تجاری مرتبط با حقوق مالکیت معنوی بین کشورهای سازمان تجارت جهانی ایجاد و تثبیت شده است. قبلاً در طول همه‌گیری کووید ۱۹ این امر کشنده بوده است، زیرا داروسازان بزرگ را (که از یارانه‌های عمومی گسترده برای تولید واکسن بهره می‌برد) قادر می‌سازد تا از این بیماری سود ببرد، از دسترسی میلیاردها نفر در سراسر جهان به واکسن و از تولید واکسن و درمان‌های نجات‌دهنده‌ی زندگی توسط شرکت‌های دیگر در مکان‌های دیگر جلوگیری می‌کند. اما

---

[27] Jevans Nyabiage, “China’s Dominance of Rare Earths Supply Is a Growing Concern in the West,” South China Morning Post, April 25, 2021; “U.S. Dependence on China’s Rare Earth: Trade War Vulnerability,” Reuters, June 27, 2019; Grace Hearty and Mayaz Alam, “Rare Earths: Next Element in the Trade War?,” Center for Strategic and International Studies, August 20, 2019.

[28] Olive Heffernan, “Seabed Mining Is Coming—Bringing Mineral Riches and Fears of Epic Extinctions,” Nature, July 24, 2019.

زمانی که صحبت از فناوری‌های لازم برای کاهش و مقابله با تغییرات اقلیمی و همه‌گیری‌های آینده، که در حال حاضر در سرتاسر جهان ویرانگر است، مرگبارتر خواهد بود. ما اکنون در تیررس یک شکل واقعاً کشنده از امپریالیسم هستیم، شکلی که نه تنها طبیعت و جان انسان‌ها، بلکه تمام کره زمین را نابود خواهد کرد.

البته هیچ کدام از این‌ها ضروری نیست - ترتیبات مختلف اقتصادی، قانونی و نهادی می‌تواند همه‌ی این‌ها را در جهت عادلانه‌تر و منصفانه‌تر تغییر دهد و با طبیعت و سیاره هماهنگ باشد. بدیهی است که این امر مستلزم دگرگونی کامل نظام سرمایه‌داری جهانی است که ما را به آستانه‌ی فاجعه رسانده است. اگر باور داشته باشیم که بشریت می‌تواند از این پرتگاه عقب‌نشینی کند، این امر هم ضروری و هم فوری است.

پیوند با متن انگیسی:

https://monthlyreview.org/2022/07/01/climate-imperialism-in-the-twenty-first-century/

نقد اقتصاد سیاسی

نقش روابط بین‌الملل در شکل‌گیری اسلام سیاسی

بررسی نظریه‌ی «حکومت اسلامی» آیت‌الله خمینی

کامران متین

ترجمه‌ی الاهه بیننده

رویکردهای اروپامحور در مورد اسلام سیاسی به کاربرد روش‌شناسی درون‌گرایانه‌ای گرایش دارند که نقش بنیادی و زاینده‌ی روابط بین‌المللی را به لحاظ نظری کمرنگ می‌کند.[۱] این مقاله این معضل را با شمول انتقادیِ ایده‌ی «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» لئون تروتسکی به ابداع مفهوم «حکومت اسلامی» توسط آیت‌الله خمینی بررسی می‌کند. مقاله استدلال می‌کند که محرک‌های سیاسی-اجتماعی و محتوای فکری مفهوم «حکومت اسلامی» ماهیتی بین‌المللی داشتند و این مفهوم اساساً یک اجتماعیّت آستانه‌ای[۲] نوظهور را منعکس کرد، تحت تأثیر قرار داد، و بسیج کرد که مبتنی بر درهم‌آمیزی اشکال فرهنگی - اجتماعیِ اسلامی و غربی بود. مقاله همچنین استدلال می‌کند که این خصلت ناهمگن تجربه‌ی ایران از مدرنیته به لحاظ تئوریک برای رویکردهای اروپامحور که بر پایه‌ی مفاهیم همگن و خطی از تاریخ استوار هستند، قابل دسترسی نیست و در نتیجه موجب شکل‌گیری تبیین‌های استثناگرا [از مدرنیته‌ی ایرانی] می‌شود.

کلمات کلیدی: اروپامحوری؛ روابط بین‌الملل؛ ایران؛ حکومت اسلامی؛ خمینی؛ توسعه‌ی ناموزون و مرکب

«هرچقدر می‌خواهید دعا کنید، آنها دنبال نفت شما هستند... دولت‌ها را مثل عروسک خیمه‌شب‌بازی، سرِ کار آورده‌اند تا جلوی صنعتی‌شدن ما را بگیرند. بنابراین، باید کسی [قاضی اسلامی عادل و دانا (فقیه)] پیدا شود و حکومتی بنا کند. چنین فردی همان اقتداری (ولایت) را در حکمرانی بر جامعه دارد که پیامبر داشت.» *(آیت‌الله خمینی)*

---

[۱] تمامی پانوشت‌ها از مترجم است. یادداشت‌های انتهای مقاله از نویسنده است.

2 Liminal Society

مقدمه

بحران‌های پساانتخاباتی ایران در سال ۲۰۰۹ علاقه‌ی همگانی و دانشگاهی را نسبت به آینده‌ی جمهوری اسلامی، پرچم‌دار اسلام سیاسی در جهان، احیا کرد. هرچند بحران جاری به خاطر اتهامات مبنی بر تقلب در آرا به راه افتاد، اما مسلماً نشان‌دهنده‌ی کشمکش عمیق‌تری بر سر معنا و میراث انقلاب ۱۹۷۹ است (Bayat 2009; Jafari 2009). محور کلیدی این کشمکش‌ها حول ماهیتِ رابطه‌ی بین مذهب و دولتی می‌چرخد که در حال حاضر با اصل *ولایت فقیه* یا حکمرانی فقها اداره می‌شود. بنا بر قانون اساسی ایران، ولایت فقیه و نیروهای متصل به آن که به صورت نهادی در بیت رهبری متمرکز شده‌اند، اساساً در امتداد حکمرانی الهی پروردگار قرار می‌گیرند. با این حال، قانون اساسی پساانقلابی، ایران را به عنوان حکومت جمهوری تعریف می‌کند که براساس توافق عمومی بنا شده است(۱). درواقع این ادغام ساختاریِ مذهب و حاکمیت سکولار است که زیربنای تجربه‌ی بحران‌های سیاسی ادواری در جمهوری اسلامی را شکل می‌دهد. این شکل مرکب با انقلاب ۱۹۷۹ ایجاد شد؛ انقلابی که چالشی فکری برای نظریه‌پردازی درباره‌ی نقش بنیادیِ مذهب در انقلابی کاملاً مدرن ایجاد کرد، پدیده‌ای که از غایت‌شناسی سکولارِ جامعه‌شناسی کلاسیک در مورد مدرنیته گریزان است (Mirsepassi 2000: 9; Keenan 2003).

پاسخ اولیه به چنین واگرایی آشکاری از نظریه و تاریخ، تمسک به «استثناگرایی» بود. بنابراین اسلام شیعی ذاتاً مخالف قدرت‌های سکولار و ازاین‌رو مایل به تصاحب دولت تلقی شد (Algar 1972; Skocpol 1982; but see Floor 1980). این ادعا به این باور شیعه بازمی‌گردد که در دوران غیبت امام دوازدهم همه‌ی قدرت‌های معاصر موجود غاصب و در نتیجه نامشروع هستند (Weber 1978: 822-3; cf. Abrahamian 1993: 18-19). شواهدی که اغلب به آنها استناد شده براساس مفهوم «حکومت اسلامی» است که آیت‌الله خمینی در اوایل دهه‌ی هفتاد میلادی در

مجموعه سخنرانی‌هایی ارائه کرد و پس از آن به صورت کتابی با عنوان «ولایت فقیه»[۳] (1981a) منتشر شد.

با این حال این ایده که ادغام ذاتیِ اسلام و سیاست مانع شکل‌گیری دولت سکولار مدرن است، به‌هیچ‌وجه به ایران و شیعه‌گرایی محدود نمی‌شود. این دیدگاه در رویکردهای اروپامحور راجع به جوامع مسلمان رایج است. براساس این استنباط ادغام «غیرعادی» مذهب و سیاست در اسلام در مقابل سکولاریسم «عادی» اروپایی قرار می‌گیرد (Lewis 1966; Lambton 1988). در این مقایسه‌ی منفعل، انقلاب ایران و به‌طور کلی جنبش‌های سیاسی اسلام‌گرا استثنای تاریخی محسوب شده‌اند و حتی آسیب‌شناسی می‌شوند. برای مثال چارلز کورزمن (2004: vii) می‌گوید: «من هنوز انقلاب ایران را یک مورد انحرافی در نظر می‌گیرم». به همین ترتیب، تدا اسکاچپول (1982: 267) ادعا می‌کند برخلاف دیگر انقلاب‌های بزرگ، انقلاب ایران تنها انقلابی است که «به وجود نیامد، بلکه ساخته شد». اما استثنا کردن این ادغامِ ادعا شده، «اروپای سکولار» را به‌عنوان مرجع هنجارین و تجربی منسجمی برای مدرنیته در نظر می‌گیرد. پیش فرضی که خود مناقشه‌برانگیز است. در هرصورت ادغام همیشگی اسلام و دولت به‌شدت به چالش کشیده شده است (Jung 2007; Pasha 2009).

با این حال، شرح استثناگرایانه از اسلام سیاسی به دلیل تأثیر ادبیات در حال رشدی که متأثر از علوم سیاسی تطبیقی و جامعه‌شناسی تطبیقی است نفوذ اولیه‌ی خود را از دست داده است. نمونه‌ای شاخص در این ادبیات «پروژه‌ی بنیادگرایی» (Marty and Appleby 1991, 1993a, b, 1994,1995, cf. Keddie 1998; Eisenstadt 1999) دهه‌ی نود میلادی است. نقطه‌ی عزیمت این پروژه این است که بنیادگرایی معاصر نشان‌دهنده‌ی «جنبش‌های مذهبی - سیاسی ستیزه‌جویی است که در واکنش به الگوهای غالب مدرنیزاسیون شکل گرفته‌اند» (Marty and Appleby 1995: 1). بنابراین اسلام سیاسی به‌مثابه‌ی نمونه‌ی خوبی از پدیده‌ی

---

[۳] ولایت فقیه: حکومت اسلامی مجموعه‌ای از ۱۳ درس‌گفتار روح‌الله خمینی در حوزه‌ی علمیه‌ی نجف در مبحث ولایت فقیه است که در بهمن ۱۳۴۸ نوشته شده است. این کتاب در سال ۱۳۴۹ در بیروت چاپ و به ایران فرستاده شد و در سال ۱۳۵۶ به ضمیمه‌ی سخنرانی دیگری به نام «جهاد اکبر» در ایران چاپ و بارها تجدید چاپ شد. (ویکی‌پدیا)

جهانی «بنیادگرایی» بازتعریف شده که واکنشی مستقیم به فرآیند مدرنیزاسیون است (Almond et al. 1995: 405). به این ترتیب، بنیادگرایی همزمان به‌عنوان پدیده‌ای انحرافی و اصیل در نظر گرفته می‌شود (Marty and Appleby 1993a: 3).

استثنازدایی از اسلام سیاسی از طریق تأکید مفهومی بر رابطه‌ی علّی آن (اسلام سیاسی) با مدرنیزاسیون به‌مثابه‌ی پدیده‌ای جهانی، مسلماً دست‌آورد بزرگ «پروژه‌ی بنیادگرایی» محسوب می‌شود. با این حال سه اشکال اساسی در مورد این رویکرد مطرح می‌شود؛ اول این‌که، پروژه‌ی استثنازُدایی از اسلام سیاسی، تقابل تمامی اشکال سیاست مذهبی با مدرنیزاسیون را طبیعی جلوه می‌دهد (but see Gellner 1995). این نگاه به صورت ضمنی و آشکار مذهب را پدیده‌ای ذاتی در نظر می‌گیرد و ویژگی برساختی بودن تاریخی-اجتماعی آن را نادیده می‌گیرد (cf. Bayat 2007). مورد دوم و مهم‌تر این‌که تأثیرات مخرب مدرنیزاسیون که محرک اصلی «بنیادگرایی» است و از توسعه‌ی ناموزون سرمایه‌داری نشأت گرفته، در این دست تحلیل‌ها کماکان تبیین نشده است (Almond et at. 1995; Keddie 1998: 699-700). مورد سوم که به همان اندازه مهم است اینست که هرچند خصلت ترکیبی و نوین اشکال گوناگون بنیادگرایی تصدیق شده (Almond et at. 1995: 402)، اما تصدیق ماهیت مدرن و مرکب بنیادگرایی به‌مثابه چالشی برای مفهوم اروپامحور و تک‌رگه‌ی مدرنیته تلقی نمی‌شود (e.g. Beyer 1994: 8). این امر در نهایت بنیادگرایی و به همین ترتیب اسلام سیاسی را اشکال انحرافی از مدرنیته و همزمان ویژگی مدرنیته در نظر می‌گیرد (e.g. Roy 1994). از سوی دیگر حجم گسترده‌ای از ادبیات دانشگاهی وجود دارد که نشان می‌دهد مدرنیته‌ی اروپایی خود دربرگیرنده‌ی کثرتی از نمونه‌های مختلف است و ازاین‌رو اشکالات نظری پروژه‌ی بنیادگرایی را تشدید می‌کند. «ناخالصی» انقلاب بورژوایی انگلستان (Anderson 1966)، خصلت پیشامدرن انقلاب فرانسه (Com ninel 1990)، «مسیر ویژه»[۴] پیش از جنگ جهانی دوم در آلمان مدرن (Fischer

---

[۴] Sonderweg رویکردی در تاریخ‌نگاری آلمان که قائل به اینست که آلمان مسیری «ویژه» و «غیر عادی» را به مدرنیته طی کرده است و فاشیسم را محصول این «انحراف» آلمان از مسیر «عادی» توسعه‌ی «غرب» تلقی می‌کند.

1986) و خصلت انحرافی انقلاب روسیه (Gramsci cited in Forgacs 1999: 32-36) مثال‌هایی از این وضعیت تکثر درونی مدرنیته‌ی اروپایی هستند.

امیدوارم این مقدمه‌ی مختصر که ناگزیر به‌اجمال ارائه شده است، نشان داده باشد که مسئله‌ی درک نظری اسلام سیاسی و باقی جنبش‌های بنیادگرا با مشکل نظری عمیقی درگیر است؛ تنش بین خصلت همگن مفهوم مدرنیته و ناهمگنی وقوع آن به لحاظ تاریخی. این گسست که دیر زمانی‌ست شناسایی و بر آن تأکید شده است (e.g. Bhabha 1994; Eisenstadt 2000)، خود نتیجه‌ی یک تناقض اساسی در جامعه‌شناسی کلاسیک و نظریه‌ی اجتماعی است که نادیده گرفته شده و نظریه‌پردازی نشده است و عبارت است از شناسایی «امر بین‌الملل» در سطح *تجربی* اما طرد آن در سطح *نظری* (Rosenberg 2006).

من از مفهوم «بین‌الملل» برای اشاره به تعین‌های پویا و تأثیرات ناشی از همزیستی تعاملی جوامع متکثر، استفاده می‌کنم و «جامعه» را در معنای بنیادینِ شکل‌های تاریخیِ متنوع انسجام اجتماعی درتمامیت‌های بزرگ‌تر و متقابلاً به رسمیت‌شناخته شده، به کار می‌گیرم. طرد تئوریک مفهوم بین‌الملل نتیجه‌ی روش تطبیقی، ایستا و درونگرایی است که به لحاظ هستی‌شناسانه با دریافت منفردی از جامعه آغاز می‌کند، درکی که در کانون سنت‌های اصلی تفکر مدرن اروپایی قرار دارد (Poggi 1965; Chernilo 2006). بنابراین توسعه‌ی شرح غیراستثناگرا از اسلام سیاسی و جنبش‌هایی که به‌طور کلی «بنیادگرا» خوانده می‌شوند، چالش فکری بزرگ‌تری را پیش می‌کشد که عبارت است از تدوین نظریه‌ی اجتماعی غیراروپامحور که در بنیادی‌ترین سطح، ماهیت تعاملی و ناهمگون توسعه‌ی اجتماعی را در خود بگنجاند (cf.Mirsepassi 2000; Matin 2012a).

این مقاله با استفاده از ایده‌ی «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» لئون تروتسکی (1985) و مفصل‌بندی مجدد آن در رشته‌ی روابط بین‌الملل به مقابله با این چالش برخاسته است (۲). این بحث شامل بازتفسیر انتقادیِ ایده‌پردازیِ دولت اسلامی توسط آیت‌الله خمینی است که اهمیت اساسی و مولد روابط بین‌الملل را از طریق ایده‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب مفهوم‌پردازی می‌کند. من این بحث را در چهار بخش ارائه می‌دهم: نخست به صورت مختصر، رئوس کلی نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب را مطرح

می‌کنم و قابلیت این نظریه برای فراروی از منطق درون‌گرای اروپامحوری را نشان می‌دهم. سپس تصویری عمومی از تاریخ ایران مدرن را با استفاده از نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزن و مرکب ترسیم می‌کنم و بر تغییر نقش و جایگاه روحانیون شیعه در سیاست ایرانی تمرکز ویژه‌ای خواهم داشت. در بخش سوم، با توجه به این که هژمونی روحانیت و ایدئولوژی شیعه هدف یک تهدید وجودی از سوی پروژه مدرنیزاسیون سلطنت پهلوی که موتور محرکه‌اش در عرصه‌ی بین‌الملل قرار داشت قرار گرفته بود، ایده‌ی [آیت‌الله] خمینی درباره‌ی حکومت اسلامی را در متن این بستر تاریخی و به‌مثابه تلاشی خلاقانه برای احیای این هژمونی و ایدئولوژی بررسی خواهم کرد؛ این تلاش و پیروزی‌اش خصلت مرکب مدرنیته‌ی نوظهور ایرانی را پیچیده‌تر کرد.

توسعه‌ی ناموزون و مرکب: فراروی از اروپامحوری

اروپامحوری اساساً فرض می‌کند توسعه‌ی جهان مدرن شامل مجموعه‌ای از تکرارهای مجزای مدرنیته‌ای است (یا باید باشد) که در اصل در اروپا پدیدار شد. این ادعا از این فرض کلیدی جامعه‌شناسی کلاسیک ریشه می‌گیرد که مدعی است عوامل و ساختار درونی هر جامعه ماهیت توسعه‌ی آن را معین می‌کند (cf. :Poggi 1965; Bendix 1967). در این تبیین نظری خودکفا از توسعه، فرآیند توسعه‌ی سرمایه‌داری، درونیِ اروپا تلقی می‌شود و روند جهانی‌شدنش هم براساس تعینات تاریخی توسعه‌اش در اروپا تبیین می‌شود (Amin 1989). این امر از خلالِ استیلا دادن نظری زمان بر مکان از طریق یک جنبش دوگانه[5] صورت می‌گیرد به این صورت که فضاهای ژئوپولتیکی مختلف از نظر فرآیند توسعه‌ی درونی‌شان به لحاظ مفهومی از هم جدا می‌شوند، درحالی که همزمان درون یک تاریخ جهانی انتزاعی مشتق از تاریخ یکی از این فضاهای خاص ژئوپولتیکی، یعنی اروپا، محصور و همگن می‌شوند. بنابراین، اهمیت برسازنده و جهش‌آورِ تکثر سیاسیِ جهان اجتماعی درون زمانمندی خاص اروپا حل می‌شود (e.g. Rostow 1960). در کانون [اندیشه] اروپامحوری، که وجه

---

[5]Double-movement

مشخصه‌ی هر دوی سنت‌های رادیکال و لیبرال تفکر اروپایی است، ترکیب استراتژیک «درون‌مداری» (Tenbruck 1994) و «تاریخ‌گرایی» (Chakeabarty 2008) وجود دارد که می‌توان آن را «جامعه‌شناسی تکین»[۶] خواند (Matin 2007).

در دهه‌های اخیر اروپامحوری به صورت گسترده به نقد کشیده شده است. دو رویکرد به‌ویژه تاثیرگذار بوده‌اند: «مدرنیته‌های چندگانه» (Eisenstadt 2000) و «پسااستعماری متأخر» (Bhabha 1994; Spivak 1994) (۳). رویکرد نظری من در این مقاله با رد کردن اروپا به‌عنوان مظهر مدرنیته و تأکید بر ماهیت متکثر تجربه‌ی مدرنیته از سوی این دو رویکرد همسو است. هرچند، هر دوی این رویکردها با مشکلاتی واقعی در فراروی از اروپامحوری مواجه هستند. چهارچوب جامعه‌شناسیِ وبری مدرنیته‌های چندگانه، آن را در درون یک روش‌شناسی تطبیقی ایستا محصور می‌کند و این امر باعث می‌شود که امر بین‌الملل دارای ماهیتی مشروط یا تصادفی[۷] تلقی شود. این وضعیت به نوبه‌ی خود باعث کمرنگ شدن نظری نقش اساسی ژئوپولتیک و سرمایه‌داری و خشونت ساختاری آنها در فرآیند جهانی‌شدن مدرنیته می‌شود. بنابراین چنین رویکردی به شکلی از فرهنگ‌گرایی/نسبی‌گرایی گرایش می‌یابد که مشغله‌ی اصلی‌اش پرسش‌هایی است که به ویژگی‌های خاص موارد معین مدرنیته مرتبط است؛ امری که روش‌شناسی درون‌مدار اروپامحوری را دست نخورده باقی می‌گذارد (Eisenstadt 2000: 2; Masud and Salvatore 2009: 45) (۴). در مقابل، پسااستعمارگرایی متأخر ساختار تعاملی «مدرنیته‌ی استعماری» را با یک روش‌شناسی صریحاً بین‌المللی به پرسش می‌کشد (Dabashi 2006: xi-xii; 2007) اما خصومت پسااستعمارگرایی با نظریه‌ی عام و مفاهیم جهان‌شمول مانع حصولِ یک نظریه‌ی اجتماعیِ عامِ بدیل از نقد نافذ این مکتب از اروپامحوری می‌شود (Dirlik 1994, 1999; Matin 2012a). بنابراین هرچند مدرنیته‌ی چندگانه و پسااستعمارگرایی متأخر در نقد اروپامحوری موفق بوده‌اند اما نتوانسته‌اند به شکل قطعی آن را از میدان به در کنند.

---

6 Monadic sociology
7 contingent

استدلال می‌کنم که توسعه‌ی ناموزون و مرکب، گرفتار چنین کمبودهایی نیست و کاملاً بر اروپامحوری چیره می‌شود. هسته‌ی مفهومیِ این نظریه سه لایه دارد (Trotsky 1985; Rosenberg 2006): در وهله‌ی نخست «ناموزونی»، چندگانگی، تفاوت و تعامل را به‌مثابه‌ی بافت هستی‌شناسانه جهان اجتماعی طرح می‌کند. در وهله‌ی دوم، ناموزونی به خودی خود از تغییراتِ درون جوامع متکثر و نیز از تغییرات ناشی از تعامل آنها تأثیر می‌پذیرد و دچار بازآرایی می‌شود. این فرآیند تعاملی ضرورتاً تمایز تحلیلی بین «امر درونی» و «امر بیرونی» و تلویحاً تمایز بین «امر سنتی» و «امر مدرن» را در سطح هستی‌شناختی کمرنگ می‌کند. دلیل این امر این است که «ناموزونی» ضرورتاً «ترکیب‌های» خاصی از مؤلفه‌های خود تولید می‌کند که مدام اشکال جدیدی از ناموزونی را ایجاد می‌کنند. نکته‌ی حیاتی این است که توسعه‌ی مرکب فرآیندی‌ست به لحاظ سیاسی باردار که نتایجش پیشاپیش معین نیست. توسعه‌ی مرکب روندی‌ست که در آن سوژه‌های فعالی درگیرند که در جایگاه‌های متفاوتی درونِ یک ساختار پیچیده از روابط قدرت ناموزون قرار گرفته‌اند. این سوژه‌ها منابع در دسترس را با هر منشأیی، در جهت ایجاد یک نظم سیاسی-اجتماعی جدید، یا اصلاح نظم سیاسی-اجتماعی موجود به کار می‌گیرند، یا با بستر خاص فعالیت‌شان تطبیق می‌دهند. چنین فرآیندی همواره با پیامدهای ناخواسته‌ای همراه است. در وهله‌ی سوم، ماهیت «ناموزون» و «مرکب» جهان اجتماعی، در فرآیندهای تاریخیِ «توسعه» به صورت ملموسی پدیدار می‌شود. البته مفهوم توسعه یکی از بحث‌برانگیزترین و اروپامحورترین مفاهیم در میان مفاهیم مارکسیسم ارتودوکس، نظریه مدرنیزاسیون و نیز نظریه‌های توسعه است. اما از نظر تروتسکی، این مفهوم نه تک‌خطی است و نه همگن و نه همگن‌کننده، بلکه «به شکلی تعاملی چندخطی» است. در رویکرد تروتسکی، توسعه، فعالیت‌های بازتولیدیِ جوامع زنده انسانی را مفهوم‌پردازی می‌کند، جوامعی که در سطحی هستی‌شناسانه درگیر روابط متقابلاً برسازنده هستند. این روابط «زیربنای فرآیندهای تغییر جهتمند در طول زمان هستند که می‌توان آنها را از خلال بررسی ویژگی‌های علّیِ ساختارهای خاص روابط اجتماعی به لحاظ نظری تبیین کرد» (Rosenberg 2007: 330).

تحلیل ماهیت خاص و پیامدهای توسعه‌ی ناموزون و مرکبِ مدرن، نیازمند مفاهیمی در سطح پایین‌تری از انتزاع است(۵). «عقب‌ماندگی» و «جایگزینی» دو مفهوم این‌چنینی هستند. مفهوم «عقب‌ماندگی» معمولاً با گفتمان استعماری اروپاییِ تاریخ مرحله‌ای[۸] مرتبط است که در تئوری مدرنیزاسیون بازتولید شده است. اما در این مقاله با پیروی از تروتسکی، من این مفهوم را به معنای کاملاً متفاوتی به کار می‌برم. سرمایه‌داری به محض پدیدار شدن، پویایی گریزناپذیری که شامل فشار ژئوپولتیکی و تمایزهای نهادی و توسعه‌ای ایجاد می‌کند که شکل‌های غیرسرمایه‌دارانه‌ی سازماندهی اجتماعی را به چالش می‌کشد و بقای آنها را تهدید می‌کند (۶). بنابراین هدف فوری پروژه‌های سیاسیِ «احیای ملی» از طریق «مدرنیزاسیون» همواره اجتناب از انقیاد خارجی و حفاظت از تداوم فرهنگی است (cf. Gerschenkron 1962; Mirsepassi 2000: 11). بنابراین «عقب‌ماندگی» یک وضعیت رابطه‌ای نابرابری در قدرت را مفهوم‌پردازی می‌کند که دائماً از خلال «تازیانه‌ی ضرورت بیرونی» از خلال مقایسه‌ی توسعه‌ای احساس می‌شود. و این وضعیت است که دولت‌های غیرسرمایه‌دار را مجبور به اتخاذ پروژه‌های «احیای ملی» به منظور حفاظت از استقلال سیاسی و فرهنگی خود می‌کند (Trotsky 1985: 26-27). چنین پروژه‌هایی همان‌قدر در مورد اروپا موضوعیت دارند که در بسترهای غیراروپایی (Shilliam 2009). عنصر کلیدی چنین پروژه‌هایی پدیده‌ی «جایگزینی» است.

تروتسکی در نقد خود به طرح لنین برای اصلاح سازمان حزب از مفهوم «جایگزین‌گرایی» استفاده کرد (Knei-Paz 1978: 192-99). اما بعد از انقلاب ۱۹۰۵، این مفهوم را به‌مثابه‌ی یک پدیده‌ی بسیار گسترده‌تر و چندوجهی به‌عنوان عنصری ارگانیک در توسعه‌ی مرکبِ مدرن تبیین کرد و آن را در عرصه‌های سیاسی، فکری، ایدئولوژیک، اقتصادی و بورکراتیک فعال دید (Trotsky 1985: 25-37). «جایگزینی» به فرآیندی اشاره دارد که در آن دولت عقب‌مانده به بسیج نهادها، ابزارها، منابع و روش‌های بومی یا خارجی برای جایگزین کردن نهادها، ابزارها، مواد و روش‌های دخیل در فرآیندهای کلاسیک مدرنیزاسیون سرمایه‌دارانه در کشورهای اروپای غربی

8 Stagist history

می‌پردازد. جایگزینی اَشکالِ مرکبی تولید می‌کند که به شکل فعالی واجد تنش درونی هستند، چرا که این اشکال فاقد رابطه‌ی [تاریخیِ] اندام‌وار با کشور عقب‌مانده هستند. مهم‌تر اینکه چنین اشکالی غیر قابل استخراج از مفاهیم «جهان‌شمولِ» مشتق شده از تجربه‌ی اروپایی مدرنیته هستند. به‌علاوه این جایگزینی فرصت‌های سیاسی و توسعه‌ای جدیدی ایجاد می‌کند که نظریه‌های تک‌خطی و اروپامحور تاریخ نمی‌توانند آنها را پیش‌بینی کنند و یا سرکوب می‌کنند. مفاهیم درهم‌تنیده‌ی «عقب‌ماندگی» و «جایگزینی» نقشی کلیدی در کاربرد انضمامی نظریه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب در بخش‌های بعدی این مقاله ایفا می‌کنند. اما پیش از پرداختن به این کاربردها، باید دو موضوع را شفاف کنیم.

اول این‌که، توسعه‌ی ناموزون و مرکب ممکن است با مفهوم «توسعه‌ی نامتوازن» خلط شود. «توسعه‌ی نامتوازن» توسعه‌ی ناهمسان درون نواحی یا بخش‌های مختلف کشوری واحد یا بین کشورها و مناطق مختلف را مفهوم‌پردازی می‌کند. این مفهوم به شکل گسترده‌ای برای توصیف ژرفا و سرعت نابرابر مدرنیزاسیون سیاسی و مدرنیزاسیون اقتصادی ایران در دوره‌ی پهلوی به کار رفته است (Bill 1972; Abrahamian 1982: 427; Halliday 1988: 39-43; Milani 1994: Chapter 4). اما دو تفاوت اساسی بین این دو مفهوم وجود دارد. اول، «توسعه‌ی نامتوازن» از پویایی‌هایی درونی سرمایه‌داری مشتق می‌شود. بنابراین اهمیت علّیِ چندینگی[9] سیاسی و روابط بین‌الملل را، که در کانون نظریه‌ی «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» قرار دارد، نادیده می‌گیرد. دوم، «توسعه‌ی نامتوازن» وضعیت‌های ترکیبی را به لحاظ مفهومی در خود نمی‌گنجاند. در تفسیرهای پیچیده‌تراز توسعه‌ی نامتوازن، هیبریدی بودن بر «ترکیب شیوه‌های تولید» دلالت می‌کند، که به موجب آن شیوه‌های غیرسرمایه‌داری و سرمایه‌داری در یک همزیستی سلسله‌مراتبی به سر می‌برند اما به لحاظ درونی منسجم و خودکفا باقی می‌مانند (Laclau 1971; Foster-Carter 1978).

9 Multiplicity

دوم این‌که، من از مشکلات ارزش‌مدارانه و غایت‌گرایانه‌ی استفاده از مفاهیمی همچون «مدرن»، «پیشامدرن»، «سنتی» و غیره آگاهم. اما در غیاب بدیل‌های بهتر، استفاده‌ی من از چنین اصطلاحاتی صرفاً برای نشان دادن تمایزهای تاریخی خاصی است که توسط سوژه‌های فعال تبیین شده‌اند؛ سوژه‌هایی که به لحاظ تاریخی با ترکیب‌بندی‌های تازه‌ای از روابط قدرت بین‌المللی مواجه شده‌اند. این تغییر در روابط قدرت ریشه در توسعه‌ی پیشینی و بین‌المللی روابط سرمایه‌داری در اروپا دارد (در مورد ایران نگاه کنید به Tabatabayi 2003: 521). بنابراین شرایط و تمایزاتی که در کاربرد این مفاهیم وجود دارد ماهیتی تحلیلی دارند و نه نظری. به هر ترتیب، همانطور که سنجای سوبرهامانیان (2005: 4) به‌درستی مطرح می‌کند «در هر شکل از دوره‌بندی [تاریخی] که استدلالی است و نه صرفاً مکانیکی» گریز از توسل به چنین مفاهیمی غیرممکن است.

یادداشتی درباره‌ی روش‌شناسی

روایت من از مفهوم حکومت اسلامی [آیت‌الله] خمینی، به‌تمامی درقالب هیچ کدام از رویکردهای موجود تاریخ اندیشه سیاسی، یعنی متن‌گرایی، بینامتن‌گرایی و زمینه‌گرایی، نمی‌گنجد. این روایت عناصری از دو رویکرد نخست را در رابطه‌ی فراتعینی با رویکرد سوم قرار می‌دهد. اولاً، متن‌گرایی غیرتاریخی است، فرض می‌کند متن خودمختار است و یک انسجام تکاملی را به فعالیت‌ها و برون‌داد فکری متفکر نسبت می‌دهد. همه این مفروضات [متن‌گرایی] به شکلی جدی به چالش کشیده شده‌اند (Skinner 1969; but see Parekh and Berki 1973). ثانیاً، من منحصراً به رویکرد بینامتن‌گرایی نیز متکی نیستم، زیرا گر چه این رویکرد بی‌شک از سطح بالاتری از قرار دادن ایده‌ها و ذهنیات در بستر تاریخی‌شان برخوردار است اما «بستر اجتماعی» را به محدودیت‌هایی فرومی‌کاهد که دامنه‌ی دایره‌ی هنجارین واژگان موجود [در زمان معین] به آنها تحمیل کرده‌اند (Skinner 1998: xiii). بنابراین سویه‌ی «انذاری» [perlocutionary] تحلیل من از [آیت‌الله] خمینی، پررنگ‌تر از سویه‌ی «اخباری» [illocutionary] آن است (Skinner 1969: 42-46). به بیان دیگر، گر چه من

به مسئله‌ی «درک» «نیت» [آیت‌الله] خمینی «برای» بازآفرینی دکترین شیعه درباره‌ی ولایت فقیه (حکمرانی فقها) به شکل مفهوم مدرن حکومت اسلامی می‌پردازم، اما هدف اصلی من «توضیح» «مقصود» وی «از» این بازآفرینی است. با این حال، استدلال من با آن نوع از توضیح که مبتنی بر در بستر [تاریخی] قرار دادن اندیشه‌ی سیاسی که در «جامعه‌شناسی دانش» یا «تاریخ اجتماعی اندیشه‌ی سیاسی» رایج است نیز یکسان نیست (Wood 2011). زیرا هدف کلیدیِ تحلیل من این است که نشان دهم روابط بین‌الملل عرصه‌ی متمایزی از علیت را شکل می‌دهد که مولد و برسازنده‌ی بافت اجتماعی شکل‌گیری و تکامل اندیشه‌ی سیاسی است (cf. Shilliam 2009). اما این بدان معنا نیست که رویکرد من خوانشِ متنی همه‌جانبه را کوچک بشمارد یا نقش تأثیرات نظری فراملی را بر مداخله‌ی خلاقانه‌ی [آیت‌الله] خمینی کم‌اهمیت جلوه دهد. بهترین توصیف رویکرد من این است: بازسازی نظری غیراروپامحور از شرح‌های تجربی موجود درباره‌ی اندیشه‌ی سیاسی [آیت‌الله] خمینی (e.g. Rose 1983; Ismael and Ismael 1990; Dabashi 2006).

در دو بخش اصلی پیش‌رو ابتدا اهمیت مولد و برسازنده‌ی امر بین‌الملل در ایده‌پردازی [آیت‌الله] خمینی از حکمرانی اسلامی را از طریق بیان توسعه‌ی ناموزون و مرکب ایران مدرن روشن می‌کنم. سپس بر بیان گفتمانی این وضعیت [یعنی توسعه‌ی ناموزون و مرکب] در آثار وی متمرکز می‌شوم. این بدین معناست که در بخش دوم صراحتاً به روابط بین‌الملل اشاره نمی‌شود، در عوض، تأثیر روابط بین‌الملل بر ابداع ایده‌ی حکومت اسلامی از سوی [آیت‌الله] خمینی از خلال دو مفهوم کمکی «عقب‌ماندگی» و «جایگزینی»، که در بالا به آن اشاره و در بخش نخست عملیاتی شد، بررسی می‌شود. بنابراین حضور نامتوازن مفهوم بین‌الملل در این دو بخشِ تحلیلی صرفاً ظاهری است و نه ماهوی. بخش‌های مختلف این تحلیل بر آن‌اند که در ترکیب با هم، استدلال انباشتی واحدی بسازند.

نکته‌ی پایانی این که، روایت موجز پیش رو از ابعاد اصلیِ توسعه‌ی مدرن ناموزون و مرکب ایران به لحاظ تحلیلی بیشتر بر سویه‌ی بین‌المللی-داخلی این روند، [یعنی تأثیر بین‌الملل بر پویایی توسعه داخلی ایران]، تأکید می‌کند. این امر ناشی از ماهیت

پرسش در دست بررسی، یعنی بُعد بین‌المللی مفصل‌بندیِ [آیت‌الله] خمینی از ایده‌ی حکومت اسلامی است. بنابراین شرح کامل‌تری از توسعه‌ی مدرن ناموزون و مرکب ایران باید تأثیرات بازسازنده‌ی توسعه «داخلی» ایران بر روابط بین‌الملل را نیز دربر گیرد (see inter alia Esposito 1990). این مسئله بی‌ثبات کردن مفهومی و تاریخی تمایز بین «سنت» و «مدرنیته» از سوی نظریه‌ی توسعه ناموزون و مرکب را هم به شکلی پررنگ به نمایش می‌گذارد.

توسعه‌ی ناموزون و مرکب ایران: از صفویه تا پهلوی (۱۵۰۱-۱۹۷۹)

توسعه‌ی داخلی ایران در دوره‌ی صفوی (۱۵۰۱-۱۷۲۲) به شکلی بنیادی توسط ژئوپولیتک و جغرافیای اقتصادی[10] برساخته شد. یک‌پارچه سازی ایران و تلاش صفویه برای کسب هژمونی منطقه‌ای آن‌را در تقابل با عثمانی‌های سنی قرار داد. بُعد ایدئولوژیک این رقابت تحمیل تشیع به‌عنوان مذهب رسمی [در دولت] صفوی بود. این موضوع شأن و نفوذ روحانیون شیعه را بیشتر کرد؛ روحانیونی که مسئولیت نهادهای آموزشی و شرعی را برعهده داشتند. اما از آن‌جا که صفویه ادعای نسب نبوی داشت، روحانیت فرمانبردار پادشاهی باقی ماند (Minorsky 1943). درآمد صفویه از سه منبع اصلی تأمین می‌شد: مالیات حکومتی، جنگ و تجارت راه دور. دو منبع اخیر به خاطر تسلط قدرت‌های اروپایی نوظهور بر تجارت غرب آسیا و جغرافیای سیاسی میانه‌ی قرن هفدهم به شدت محدود شده بود (Matin 2007). در نتیجه، صفویه مالیات را افزایش داد، ولی بخش بزرگی از زمین‌های خود را با تبدیل آنها به *وقف* (بخشش دینی غیر قابل‌انتقال) از مالیات معاف کرد. روحانیون، متولیان زمین‌های وقفی بودند. با گذر زمان و تضعیف حکومت مرکزی، تولیت روحانیون به‌تدریج به مالکیت بالفعل تبدیل شد که بنیان خودمختاری رو به رشد آنها را مهیا کرد. خودمختاری‌ای که در دوره‌ی قاجار به اوج خود رسید (۱۷۹۱-۱۹۲۵).

---

10 Geo-economics

قاجارها فاقد نسب نبوی بودند، از این رو نمی‌توانستند [وضعیت] «سزاروپاپیسم»[۱۱] صفوی را ادامه دهند (Arjomand 1988). بنابراین به مشروعیت‌بخشی ایدئولوژیک از سوی روحانیت شیعه نیاز داشتند؛ نیازی که قدرت و خودمختاری روحانیون شیعه را تقویت می‌کرد. ازاین‌رو روحانیون نقشی کلیدی در در شکل‌دهی به فرهنگ و اشکال ایدئولوژیک هژمونیک جامعه‌ی مدنی در حال ظهور ایفا کردند و این امر برای سیاست ایران مدرن پیامدهای مهمی به همراه داشت (cf. Dabashi 2006: 493). در عین حال، روحانیون با استحکام اتحاد خود با تجار بازار پرنفوذتر شدند و این امر منجر به نظام «حاکمیت دوگانه»[۱۲] حکومت و روحانیت شد (Arjomand 1988).

اما دست‌درازی‌های ارضی و فشارهای اقتصادی روزافزون امپریالیست‌های اروپایی بر ایران، تنش‌های سیاسی بین حکومت قاجار از یک سو و ائتلاف روحانیون و بازاریان از سوی دیگر را شدت بخشید. مجموعه شکست‌های فاحش نظامی قاجاریه از امپراتوری بریتانیا و روسیه، خاندان قاجار و نخبگان ایرانی را به شکلی دردناک به عقب‌افتادگی کشور واقف کرد. قاجارها تلاش کردند هم‌راستا با پروژه‌ی *تنظیمات* عثمانی، به اصلاحات نظامی، مالی و اداری بپردازند اما خیلی زود در برابر مقاومت جدی سران ایالتی و روحانیون شیعه تسلیم شدند. در نتیجه پادشاهان قاجار برای این‌که حکومت خود و استقلال صوری ایران را حفظ کنند به شکلی فزاینده مجبورشدند واگذاری امتیازهای مالی و تجاری به سرمایه‌دارهای روسی-انگلیسی را جایگزین اصلاحات مالی و نظامی کنند. بنابراین «حاکمیت دوگانه» به شکل فزاینده‌ای توسط «تطمیع دوگانه»ی بریتانیا و روسیه از سوی سلطنت قاجار تضیعف شد و این امر به نوبه‌ی خود به تضعیف طبقات ممتاز بومی، به خصوص بازاریان، انجامید.

---

[۱۱] ترکیب قدرت سیاسی و اجتماعی یک حکومت سکولار با قدرت مذهبی.

12 dual sovereignty

جایگزین‌گرایی[۱۳] قاجار حکومت آنها را حفظ کرد و ایران را از مستعمره شدن رسمی و کامل نجات داد اما مشکل عقب‌ماندگی ایران را برطرف نکرد. در واقع، از دیدگاه طبقات ممتاز و روشنفکران نوپا، عقب‌ماندگی اقتصادی و ناتوانی سیاسی ایران حتی شدیدتر شده بود. این مسئله در نهضت تحریم تنباکو در ۱۸۹۱-۱۸۹۲ (۱۲۶۹-۱۲۷۰) به‌خوبی نمایان شد. جنبشی که به تحریک بازار و هدایت روحانیون علیه تصمیم ناصرالدین شاه برای اعطای انحصار کامل تولید، فروش و صادرات تنباکوی ایران به بریتانیایی‌ها شکل گرفت (Keddie 1966). این جنبش به پیروزی رسید اما امتیازدهیِ مالی و اقتصادی قاجاریه به سرمایه‌داری روسی-انگلیسی ادامه یافت. ازاین‌رو راه‌حل رادیکال‌تری [برای رفع عقب‌ماندگی ایران] در شکل انقلاب مشروطه (۱۹۰۶-۱۹۱۱) موضوعیت یافت. تجار سرشناس بازار، روحانیون بانفوذ شیعه و روشنفکران سوسیالیست و لیبرال که از انقلاب ۱۹۰۵ روسیه و شکست این کشور از ژاپن احساس قدرت کرده بودند، اتحاد ناهمگنی شکل دادند که منجر به انقلابی دموکراتیک علیه خودکامگی قاجار شد (Matin 2006). این انقلاب ساختار سیاسی ایران را با تأسیس مجلس شورای ملی مدرن کرد؛ مجلسی که قرار بود بر سیاست خارجی و سیاست تجاری حکومت نظارت کند. انقلاب مشروطه که مستقیماً محصول همزیستی تعاملیِ ایران با اروپای مدرن بود، نهادهای سیاسی لیبرال دموکراسی اروپایی را که مبنای سرمایه‌دارانه دارند، بر ساختار اقتصادی اجتماعی غیرسرمایه‌دارانه‌ی موجود [در ایران] قرار داد. این آمیختگی غریب اولین بیان روشن از تجربه‌ی ایران از توسعه مدرن ناموزون و مرکب محسوب می‌شود (Matin 2012b).

رخداد بین‌المللی دیگری باز هم صحنه‌ی سیاسی داخلی را به طور اساسی تغییر داد. انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه نیروهای چپ کوچک اما در حال رشد ایران را تشویق به سرنگونی حکومت قاجار کرد. حکومتی که پس از انقلاب مشروطه و جنگ جهانی اول به‌شدت ضعیف شده بود. نیروهای چپ ایرانی با الهام و حمایت بلشویک‌های پیروز در روسیه‌ی همسایه، در جستجوی راه‌حلی ریشه‌ای و غیرسرمایه‌دارانه برای عقب‌ماندگی ایران بودند. شکل‌گیری «جمهوری سوسیالیستی شورایی ایران» در استان شمالی

13 substitutionism

گیلان، اولین گام مهم در این راستا محسوب می‌شد (Chaqueri 1995). اما کودتای رضاخان با همدستی بریتانیا، در ۱۹۲۱ به‌سرعت مسیر این شکل از توسعه را مسدود کرد. بخش گسترده‌ای از روحانیون، تجار و زمین‌داران بزرگ که از پیشروی کمونیسم نگران شده بودند با استبداد نوین پهلوی همدست شدند و به آن کمک کردند. به قدرت رسیدن رضاخان، ایران را به صورت استراتژیک در مسیر مدرنیزاسیون سرمایه‌محور مستقر کرد. این مسیر به خاطر اهمیت روزافزون ژئوپولتیکیِ ایران در مقابله‌ی ایالات متحده و اروپای غربی با اتحاد جماهیر شوروی تقویت شده بود.

رضاشاه قدرت مرکزی را تحمیل کرد و یک پروژه‌ی اصلاحاتی را کلید زد که عقلانیت دولتی، مدرنیزاسیون نظامی، توسعه‌ی بوروکراسی و قانونی‌کردن مالکیت خصوصی بر زمین را در برمی‌گرفت (Banani 1961). رضاشاه به پیروی از آتاترک قدرت روحانیون در عرصه‌ی سیاسی را به شدت محدود کرد. این اصلاحات تنش‌های درون توسعه‌ی مرکب [فرآورده‌های ادغامی] حاصل از انقلاب مشروطه را تشدید کرد، چرا که اقتصاد ایران که تا حد زیادی فئودالی-تجاری بود، حالا با بوروکراسی دولتی مدرن روبه‌رشدی محصور شده بود که با آن هیچ ارتباط اندام‌واری نداشت. این موضوع تا حد زیادی بدین خاطر بود که رضاشاه مالکیت زمین‌داران بزرگ بر نواحی روستایی را به‌رسمیت شناخت تا در عوض حمایت سیاسی آنها را جلب کند، حمایتی که بدون آن نمی‌توانست به حکمرانی خود ادامه دهد (Karshenas 1990: 68). فئودالیسم کهن در روستاها، زوال تجارت شهری و سلطه‌ی بریتانیا بر صنعت نوظهور نفت، عقب‌ماندگی ایران را تشدید کرد.

جنگ جهانی دوم بازهم وضع موجود را عوض کرد. طرفداری رضاشاه از آلمان نازی و موقعیت استراتژیک ایران برای تأمین مایحتاج نظامی ارتش سرخ، منجر به اشغال ایران توسط متفقین شد. رضاشاه مجبور به کناره‌گیری از قدرت شد که سرآغاز بیش از یک دهه آزادی‌های سیاسی گشت. درحالی‌که قدرت محمدرضاشاه جوان محدود و تا حد زیادی تشریفاتی شده بود، به‌سرعت بر قدرت نیروهای چپ، لیبرال و مذهبی افزوده می‌شد. ناسیونالیست‌های لیبرال کنترل صنعت نفت را که از ۱۹۰۷ در انحصار بریتانیا بود، یگانه بنیان بادوامِ توسعه‌ی ساختار بدوی اقتصاد ایران می‌دانستند. پروژه‌ای

که به‌عنوان ابزاری برای مقابله با قدرت فزاینده‌ی چپ در ایران دیده می‌شد. بنابراین جنبش ملی‌کردن نفتِ مصدق همان‌قدر که نبردی برای استقلال اقتصادی و ملی بود، به لحاظ سیاسی استراتژیِ محافظه‌کارانه‌ای برای توسعه محسوب می‌شد (cf. Katouzian 1981, 1990). با وجود این، ایالات متحده به ترغیب بریتانیا، نگاهی خصمانه نسبت به مصدق داشت و از این می‌ترسید که او ایران و منابع گسترده‌ی نفتی‌اش را به پشت «پرده‌ی آهنین»[۱۴] ببرد. کودتای انگلیسی-آمریکایی ۱۹۵۳ (۱۳۳۲) با حمایت روحانیون محافظه‌کار، محمدرضا پهلویِ به لحاظ سیاسی مطیع را به تخت طاووس برگرداند (Akhavi 1988).

در حالی که الزامات ژئوپولتیک جنگ جهانی دوم، در داخل ایران موقعیت سیاسی رادیکالی ایجاد کرده بود، استراتژی آمریکاییِ «مهار» پس از جنگ موجب احیای نظمی محافظه‌کارانه شد. اما تأثیر علّیِ روابط بین‌الملل بر توسعه‌ی داخلی ایران به شکلی حتی نافذتر ادامه یافت. موفقیت جنبش‌های انقلابی دهقانی در چین، کره، کوبا و ویتنام اربابان آمریکایی شاه را نگران ساخت (Wolf 1971). ازاین‌رو آمریکایی‌ها علی‌رغم ویژگی «غیرانقلابی» دهقانان ایرانی (Abrahamian and Kazemi 1978)، برای ممانعت از وقوع انقلابی از پایین، «انقلاب از بالا» را به شاه توصیه کردند (Trimberger 1971). آنها یک بسته‌ی اصلاحی را پیشنهاد دادند که شامل برنامه‌ی جامع بازتوزیع زمین و اصلاحات مدیریتی، انتخاباتی و آموزشی بود. اصلاحاتی که قدرت و نفوذ زمین‌داران بزرگ و روحانیون را به‌شدت کاهش می‌داد (Hooglund 1982: 55-71). شاه در ابتدا از عواقب فسخ یک‌طرفه‌ی پیمانی که پس از کودتا با روحانیون و زمین‌داران بسته بود، بیمناک بود. اما در نهایت با اطمینان از حمایت سیاسی آمریکا و جسارتی که درآمد در حال رشد نفت به او داد، با انجام اصلاحات موافقت کرد. بنابراین، «انقلاب سفید شاه و ملت» در سال ۱۹۶۲ کلید خورد (Pahlavi 1966).

---

[۱۴] پرده‌ی آهنین (iron curtain) اصطلاحی است که چرچیل برای نخستین بار در ۱۹۴۵ از آن استفاده کرد. پرده‌ی آهنین به خط مرز اروپای غربی در مقابل اتحاد جماهیر شوروی و متحدانش در دوران جنگ سرد اشاره دارد. پس از ۱۹۹۱ و فروپاشی شوروی این اصطلاح کاربرد خود را از دست داد.

در این کوشش جدید برای غلبه بر عقب‌ماندگی ایران، عاملیت یک پادشاهی کهن جایگزین طبقات اجتماعی ارگانیکی شد که در انگلستان فرآیند «به‌اصطلاح انباشت بدوی» را متحقق کرده بودند؛ فرآیندی که بنیان مدرنیته‌ی کاپیتالیستی است (Marx 1990: Part 8).

همچون بیشتر موارد جایگزینی [در معنای مورد اشاره در بالا]، انقلابِ از بالای پهلوی نتایج متناقضی در پی داشت. اصلاحات ارضی بخش زیادی از زمین‌داران را به لحاظ سیاسی نابود کرد، هرچند روزنه‌های مختلف موجود در برنامه‌ی اصلاحات ارضی فرصت‌هایی برای آنها فراهم کرد تا خود را در مقام صاحبان صنعت و سرمایه‌ی شهری بازآفرینی کنند (Lambton 1969). تأثیر اصلاحات ارضی بر دهقانان به‌مراتب ناگوارتر بود، توده‌ی مهاجران شهری-روستایی، زاغه‌های شهری بی در و پیکری ایجاد کردند که میلیون‌ها نفر در آنجا در فقر مطلق زندگی می‌کردند (Kazemi 1980). در مقابل، تجار سرشناس بازار عموماً از اصلاحات سود بردند (Halliday 1988: 40-41; Abrahamian 1989). با وجود این دستاوردهای قطعی، بازار از حذف نسبی خود از برنامه‌ی گسترده‌ی اعطای وام و اعتبارات دولتی به بورژوازی کمپرادور صنعتی و شرکت‌های بزرگ چندملیتی ناراضی بود. همچنین بازاریان تشخیص دادند که در بلندمدت ترجیح شاه به برای توسعه‌ی بخش صنعتی، بنیان‌های تجاریِ قدرت اقتصادی-اجتماعی آنها را تضعیف می‌کند.

تأثیر اصلاحات بر روحانیون مبهم بود. در نظر اول، روحانیون درآمدهایی که از طریق مدارس و محکمه‌های مذهبی به دست می‌آورند را از دست دادند. اما همچنان خمس و زکات را جمع‌آوری و مساجد و زیارتگاه‌ها و حوزه‌های علمیه را اداره می‌کردند. در بلندمدت اما روحانیون بر ثروت و نفوذ خود افزودند. پاسخ روحانیون به اصلاحات شاه عقلانی‌سازی و تمرکزگرایی در فعالیت‌های مالی و اداری و تأسیس مراکز آموزشی خصوصی بود. این مراکز آموزشی که برنامه‌ی درسی‌شان ترکیبی از دروس مذهبی و مدرن بود (Abrahamian 1989; 18-19)، دانش‌آموزان زیادی را از اقشار مذهبی با خاستگاه طبقاتی خرده‌بورژوایی یا کارمندان دولت جذب کردند. فارغ‌التحصیلان این مدارس ستون فقرات ایدئولوژیک و سازمانیِ جوامع و انجمن‌های اسلامی را شکل دادند

که به‌سرعت در حال تکثیر بودند. جایگاه طبقاتی بینابینی آنها، یعنی پیشینه‌ی به لحاظ ایدئولوژیک سنتی و به لحاظ تحصیلی مدرن، آنها را قادر ساخت تا بسیج سیاسی موفقی از طبقات فرودست به پشتیبانی از اسلام‌گرایان تحت رهبری روحانیت ایجاد کنند (Harman 1994). نتیجه‌ی بلافصل این بود که روحانیون با حمایت بازار، توانایی بیشتری برای اعمال قدرت جمعی و تاثیرگذاری سیاسی و ایدئولوژیک در مقیاس سراسری یافتند (Panah 2007: 40-41).

بنابراین توسعه‌ی ناموزون و مرکب ملغمه‌ی اقتصادی-اجتماعی متناقضِ جدیدی در ایران به‌وجود آورد. یک بخش صنعتی- خدماتی مدرن تحت سیطره یک الیت دولتی و در شراکت با سرمایه‌داران خارجی و یک بورژوازی کوچک بومی فاقد پایگاه اجتماعی، در کنار یک اقتصاد بزرگ تجاری بومی با نهادهای مستقر ویژه‌ی خود در ائتلاف با یک هم‌پیمان قدرتمند در قالب روحانیون شیعه قرار گرفت. طبقه‌ی متوسط جدید ایران یعنی کارمندان بوروکراسی دولتی و خدمات عمومی به لحاظ فرهنگی و ایدئولوژیک با گروه اخیر قرابت بیشتری داشتند. تأثیرات فزاینده‌ی این فرآیندِ ترکیبی شکلی از اجتماعی بودن و حساسیت ایدئولوژیک آفرید که ماهیتی مرکب داشت. چرا که استراتژی توسعه‌ی شاه که موتور محرکه‌اش ماهیتی بین‌المللی داشت به شکل نظام‌مندی مانع باروریِ سیاسیِ روابط مالکیت سرمایه‌داری که خود از بالا پیاده کرده بود شد. چنین روابطی در کشورهای سرمایه‌داری مرکز [اروپای غربی] مبنای انضمامی آزادی‌های سیاسی عمومی و لیبرال دموکراسی بودند. اما در ایران بیان سیاسی-ایدئولوژیک روابط سرمایه‌دارانه از خلال جایگزینی جامعه‌ی مدنی توسط یک سلطنت مطلقه‌ی نابه‌هنگام خاموش شده بود. در نتیجه، روابط بین «افرادِ» رسماً برابر و به لحاظ سیاسی «آزادِ» مناسبات سرمایه‌داری مستقیماً توسط دولت میانجی‌گری می‌شد؛ دولتی که در شخص شاه تجسم یافته بود. ازاین‌رو بود که در یک جزوه‌ی دولتی در باره انقلاب سفید پیروزمندانه ادعا شده بود: «شاه و مردم... دو ابرقدرت‌اند که هیچ میانجی یا حائلی میان رابطه‌ی مستقیمِ آنها وجود ندارد» (cited in Foran 1993: 316).

در اواخر دهه‌ی هفتاد، رژیم شاه به لحاظ توسعه‌ای در فشار، به لحاظ سیاسی سردرگم و در بُعد بین‌المللی منزوی شده بود. سرکوب محض، ابزار اصلی حفظ ثبات

داخلی بود. رکود اقتصادی در اواخر دهه‌ی هفتاد و فشار دولت کارتر برای بسط آزادی‌های سیاسی راه را برای بروز یک بحران انقلابی هموار کرد (Milani 1994: 95-98, 107). در چنین شرایطی یک گفتمان دینی توسط گروهی از روحانیون و روشنفکران دینی شیعه بازسازی شد که به‌شدت پرنفوذ بود، نفوذی که به دلیل نابودی سازمانی و بحران سیاسی چپ سکولار واجد اهمیتی ویژه بود (Mirsepassi 2000: Chapter 3). علمای شیعه و روشنفکران مذهبی تحت حمایت بازار انقلاب را به سوی یک پرده‌ی پایانیِ اسلامی سوق دادند.

روند شتابان انقلاب مثالی کلاسیک از «جنگ رویاروی»[۱۵] گرامشی بود. از نظر گرامشی «جنگ رویاروی» مناسب‌ترین استراتژی برای تغییر انقلابی در کشورهای غیر اروپایی است. این درک مبتنی بر تمایزی است که گرامشی میان دولت‌های شرقی و غربی قائل می‌شود. از نظر او دولت‌های شرقی صرفاً متشکل از جامعه سیاسی و ابزارهای سرکوب هستند در حالی که دولت‌های غربی متشکل از «جامعه سیاسی+ جامعه مدنی هستند ... یعنی آنکه هژمونی تحت حفاظت زره‌ی سرکوب» (Gramsci cited in Forgacs 1999: 235). بنابراین نبرد انقلابی علیه دولت غربی نیازمند استراتژی یک «جنگ موضعی» طولانی مدت در عرصه‌های ایدئولوژیک، آموزشی و فرهنگی است. هرچند چارچوب نظری گرامشی از بسیاری جهات روشنگر است، اما چارچوب نظری نوع‌شناسی گرامشی، تأثیرات تعامل میان مصادیق این دو نوع از دولت [شرقی و غربی]، و روابط بین‌المللی در سطحی کلی‌تر، را از نظر دور می‌دارد (cf. Shilliam 2004). این حذف نتایج مهمی دارد(۷) زیرا همان‌طور که پیش‌تر به آن اشاره کردم، روابط بین‌المللی ایران نقشی برسازنده در شکل‌گیری روند خاص توسعه و صورت‌بندیِ دولت ایفا کردند، روندی که در آن تشیع و پیشاهنگ آن یعنی روحانیت نقش سیاسی-اجتماعی برجسته‌ای از قرن شانزدهم به این سو برای خود حفظ کردند. بنابراین هرچند در ایران به قول گرامشی «دولت همه چیز بود»، اما جامعه‌ی مدنی کاملاً «ابتدایی و ژلاتینی» نبود (Gramsci cited in Forgacs 1999:228-30). در واقع، پدیده‌ی

15 War of Manoeuvre

حاکمیت دوگانه که پیش‌تر به آن اشاره کردم، روحانیون شیعه را قادر ساخت تا یک جامعه‌ی مدنیِ مذهبی بسازند که تا حد قابل توجهی از دولت پهلوی مستقل بود (cf. Dabashi 2006). این درست است که شاه به‌عنوان بخشی از «انقلاب منفعل»ش سازمان‌های توسعه‌ای، آموزشی و فرهنگی بسیاری تأسیس کرد. اما «دولت اخلاقی» [عبارت گرامشی] منتج از این روند رسماً و آشکارا زیر سیطره‌ی «دولت سیاسی» بود و بنابراین نمی‌توانست موجد وفاداری عمومی مبتنی بر رضایت باشد. در نتیجه، دولت اخلاقی [پهلوی] نمی‌توانست به شکلی استعلایی جامعه‌یِ مدنیِ مذهبی ایران را که روحانیت بر آن هژمونی کم‌وبیش انحصاری داشت در خود هضم کند. پس در واقع در ایران پیش از انقلاب دو جامعه‌ی مدنی وجود داشت؛ یک جامعه‌ی مدنی سکولار و یک جامعه‌ی مدنی مذهبی (cf. Keddie 1998: 722). جامعه‌ی مدنی سکولار بر یک گفتمان ناسیونالیستی افراطی متکی بود که بر تاریخ امپراتوری فراموش‌شده‌ی ایران تأکید می‌کرد، گفتمانی که [آن زمان] برای توده‌ی مردم که وضعیت اقتصادی-اجتماعی مدرن زندگی آنها توسط احساسات اسلامی ریشه‌دار فراتعین یافته بود جاذبه‌ی چندانی نداشت. جامعه‌ی مدنی مذهبی درست برعکس، سنت طولانی‌تر ارگانیک‌تری با نهادهای ریشه‌دار و مستقر و یک گفتمان سیاسی بازسازی‌شده داشت که «یک فضای آشنا، راحت و بومی برای مخاطبان بی‌قرارش مهیا می‌ساخت و خیلی سریع‌تر و مؤثرتر می‌توانست خود را با دستورکار سیاسیِ بسیج توده‌ای وفق دهد» (Dabashi 2006: 187). نفوذ این گفتمان بازسازی شده‌ی شیعی در نهایت بر توانایی‌اش در ارتباط‌گیری و جذب اجتماعیت، ذهنیت و سوژگی مرکبی مبتنی بود که محصول روند توسعه‌ی ناموزون و مرکب ایران بود (cf. Rajaee 2007s). این نفوذ تا حد زیادی نتیجه‌ی یک تجدیدنظر مدرنیستی رادیکال در رویکرد کلاسیک تشیع به حکومت سیاسی توسط آیت‌الله روح‌الله موسوی خمینی (۱۹۸۹-۱۹۰۲) بود.

آیت‌الله خمینی: فقیهِ انقلاب سیاسی

دو رویکرد عمومی درباره‌ی اندیشه سیاسی [آیت‌الله] خمینی وجود دارد(۸). رویکرد اول سیاست و ایدئولوژی او را مثالی از پوپولیسم جهان سومی در نظر می‌گیرد

(Abrahamian 1993: 2; cf. Keddie 1998: 698, fn. 5)، که در نتیجه، بداعت اندیشه‌ی وی در مورد ایده‌ی حکومت اسلامی را کمرنگ می‌کند. رویکرد دوم که رویکرد غالب محسوب می‌شود، بر بداعت رادیکال اندیشه‌ی [آیت‌الله] خمینی در بازسازی رویکرد شیعه نسبت به سیاست تأکید می‌کند (e.g. Zubaida 1982; Rose 1983; Arjomand 1988; Dabashi 2006: 409-84; Martin 2007). هر دو رویکرد نکات ارزشمندی درباره‌ی اندیشه سیاسی [آیت‌الله] خمینی فراهم می‌آورند. اما هیچ کدام از آنها ماهیت درهم‌آمیخته‌ی گفتمان محافظه‌کارانه با رادیکالیسم سیاسی را در اندیشه‌ی سیاسی [آیت‌الله] خمینی در چارچوب یک نظریه‌ی اجتماعی عامِ غیراروپامحور تبیین نکرده‌اند. این مسئله از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، زیرا اگر این آمیختگی از نظر تئوریک درک نشود، خطر ذات‌گرایی پا برجا می‌ماند؛ درهم‌آمیختگی‌ای که عامل اصلی موفقیت [آیت‌الله] خمینی در تبدیل نسخه‌ی بازسازی‌شده‌ی وی از تشیع به ایدئولوژی هژمونیک مسلط بر جنبش انقلابی بود.

پاسخم به این چالش تئوریک را در این بخش از طریق تحلیل گفتمانِ [آیت‌الله] خمینی در بازسازیِ مفهوم شیعیِ ولایت فقیه (حکمرانی فقها) با برجسته کردن مصادیق بیانِ تأثیر مولد روابط بین‌الملل ادامه می‌دهم. برای انجام چنین کاری، در ابتدا به کتاب اصلی او، «ولایت فقیه» رجوع می‌کنم. زیرا همان‌طور که گریگوری رُز (1983: 176) مطرح می‌کند، این کتاب «نظام‌مندترین ارائه از دیدگاه [آیت‌الله] خمینی درباره‌ی حکومت اسلامی» است. هیچ یک از اعلامیه‌ها، نامه‌ها و سخنرانی‌های متعدد بعدی او، بنیان‌های بحث اصلی‌اش در کتاب «ولایت فقیه» را تغییر ندادند(۹).

انقلاب سفید، هم [آیت‌الله] خمینی و هم شاه را به این نتیجه رساند که مصالحه‌ای که پس از کودتای ۲۸ مرداد میان نهاد تشیع و هم‌پیمانان بازاری‌اش با دولت پهلوی شکل گرفته بود فلسفه‌ی وجودی خود را از دست داده است. موازنه‌ی قدرت به شکل تعیین‌کننده‌ای به نفع سلطنت تغییر کرده بود. شاه به شکل فزاینده‌ای مشروعیت حکومتش را با ارجاع به میراث امپراتوری ایران پیش از اسلام توجیه می‌کرد که پروژه‌ی توسعه‌ی مدرن پهلوی به آن قوت و اعتبار می‌بخشید. اکنون او می‌خواست و می‌توانست

که به‌تنهایی حکومت کند (Akhabi 1980: Chapter 2). [آیت‌الله] خمینی به درستی از این مسأله آگاه بود و باور داشت که تنها یک راه‌حل برای مشکل حذف سیاسی اجتماعیِ تشیع و روحانیون از پیکره‌ی سیاسیِ ایران وجود دارد: فسخ قاطعانه و عملی مصالحه‌ی سیاسیِ بین روحانیت و حکومت.

با این حال، این رویکردِ جدید [آیت‌الله] خمینی به‌هیچ‌وجه نشانگر تمایل طبیعی وی به رادیکالیسم سیاسی نبود. در حقیقت، تا سال ۱۹۶۰، [آیت‌الله] خمینی اساساً در چارچوب پارادایم سنتیِ «حاکمیت دوگانه» عمل می‌کرد. بدین ترتیب، در انتقاد تندوتیزی که او در سال ۱۹۶۴ نسبت به قوانین خودسرانه، فساد و ناکارآمدی دولتی ابراز کرد، به قانون اساسی موجود استناد کرده و بدیسن ترتیب تلویحاً مشروعیت سلطنت پهلوی را پذیرفت (خمینی ۱۹۸۱). [آیت‌الله] خمینی حتی در سخنرانی تاریخی خود در سال ۱۹۶۳ (۱۳۴۲) که منجر به «قیام ۱۵ خرداد» و تبعید وی پس از آن شد، خواستار یک انقلاب برای براندازی شاه نشد (Khomeini 1963). اما در اواخر دهه‌ی شصت و اوایل دهه‌ی هفتاد میلادی و به‌دنبال انقلاب سفید شاه، [آیت‌الله] خمینی شروع به بیان مطالبه‌ی تأسیس انقلابی یک حکومت اسلامی کرد. این عزیمت رادیکال ریشه در ماهیت ترکیبیِ پروژه‌ی مدرنیزاسیون پهلوی داشت، پروژه‌ای که استبداد افراطی سکولار را بر یک جامعه‌ی مدنی مرکب سوار کرد که لعاب غربی‌اش هژمونیِ چشمگیر حساسیت‌های ایدئولوژیک و فرهنگی شیعی را پوشانده شده بود. شرایط امکان وجود این ملغمه، ریشه در تقاطع جنگ سرد و افزایش تصاعدی درآمد نفت حکومت پهلوی در بستر فرآیندهای گسترده‌ترِ توسعه‌ی ناموزون و مرکب داشت. تحت چنین شرایط بی‌سابقه‌ای بود که [آیت‌الله] خمینی بحث جایگزین کردن سلطنت با یک حکومت اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه، یعنی حکمرانی فقیه صالح شیعه، را مطرح کرد.

ولایت فقیه یک بدعت فقاهتی بود چرا که در فقه شیعه این فکر که در غیاب امام دوازدهم، روحانیون شیعه می‌توانند، یا حتی باید، مستقیماً حکمرانی کنند بی‌سابقه بود (Boroujerdi 1996). اما [آیت‌الله] خمینی این بدعت را با بازتفسیر برخی عناصر کلیدی فقه شیعه، طبیعی جلوه داد. باید تأکید کنیم که پروژه‌ی [آیت‌الله] خمینی اقدامی تنها و منزوی نبود، بلکه بخشی از تلاش‌های گسترده‌تری بود که برای احیای

تشیع و تفکر اسلامی صورت می‌گرفت و با آنها رابطه‌ای تعاملی داشت (Rajaee 2007). دباشی (2006: 491) دو چارچوب اصلی برای شناسایی این تلاش‌ها ارائه می‌کند: «ایدئولوژی اسلامی» و «ولایت فقیه». ایدئولوژی اسلامی «رادیکالیسمِ ایدئولوژیکِ اصالتاً اروپایی بود که از خلال بومی‌شدن به یک ملغمه‌ی اسلامی بدل شده بود» (همان). از جمله نمایندگان برجسته این ایدئولوژی جلال آل‌احمد، علی شریعتی، مهدی بازرگان و ابوالحسن بنی‌صدر بودند (۱۰). چارچوب [ایدئولوژیک] «ولایت فقیه» بسی بیشتر بر منابع و گفتمان فقهی شیعه متکی بود و نماینده‌ی اصلی آن شخص [آیت‌الله] خمینی و به میزان کمتری آیت‌الله مرتضی مطهری بود که رویکردی بیشتر فلسفی، تا سیاسی، به ولایت فقیه داشت.

مطهری و شریعتی به‌ویژه تأثیرگذار بودند (همان: فصل سوم، Matin 2010). مطهری شاگرد [آیت‌الله] خمینی بود و با او ارتباط نزدیکی داشت و شریعتی روشنفکری مذهبی بود که محبوبیت بسیار زیادی در میان دانشجویان داشت. هرچند پروژه‌های سیاسی مطهری و شریعتی بسیار متفاوت بودند اما هر دو تمایل شدیدی داشتند که اسلام شیعی را به‌عنوان یک ایدئولوژی و نظام ارزشی که مناسب یک ایرانِ به‌سرعت درحال مدرنیزه شدن باشد و بتواند با نفوذ فزاینده ایدئولوژی‌های سکولار، به‌خصوص مارکسیسم، رقابت کند بازسازی کنند. چرا که از نظر آنان اگر دولت پهلوی تشیع را به لحاظ سیاسی-اجتماعی به حاشیه می‌راند، مارکسیسم ادعای متافیزیکی تشیع مبنی بر دسترسی به «حقیقت» و توان ایدئولوژیک‌اش برای بسیج سیاسی را به چالش می‌کشید (Dabashi 2006: 156). بنابراین آثار مطهری و شریعتی تبلور ماهیت متفاوت اما مکمل رویکردهای « ایدئولوژی اسلامی» و «ولایت فقیه» بودند. آنها در کنار هم منابع نظری برای تشکیل مبانی ایدئولوژیک هژمونی تشیع انقلابی بر انقلاب ۱۹۷۹ (۱۳۵۷) را فراهم کردند.

نکته‌ی مهم این‌جا این است که هم دولت پهلوی و هم نیروهای مارکسیست مشروعیت پروژه‌های سیاسی خود را بر اساس میزان توانایی‌شان برای غلبه بر وضعیت عقب‌ماندگی ایران توجیه می‌کردند، وضعیتی که روحانیون و روشنفکران مبارز شیعه نیز با علاقه مشاهده کرده و خواستار ریشه‌کن کردنش بودند. برای مثال، مطهری اعلام

کرد: «ما نیمه‌جان‌ایم. ... این ملت ملتی‌ست که در مقایسه با ملل دیگر احساس عقب‌ماندگی می‌کند و برای رسیدن به آنها عجله دارد (cited in Dabashi 2006: 173-4). در واقع، هردوی شریعتی (۱۹۷۹) و مطهری (۱۹۸۶) عقب‌ماندگی ایران را به رکود مزمن[۱۶] در تفکرشیعی- اسلامی نسبت می‌دادند و تلاش‌شان برای بازسازیِ تشیع را با استناد به این رابطه توجیه می‌کردند. بنابراین، شریعتی استدلال می‌کرد که «اگر ملتی نتواند سرچشمه‌های معنوی و فرهنگی خود را بشناسد، و نتواند آنها را استخراج کند، بهبود بخشد و به منشأ نیرو تبدیل کند جاهل و عقب‌مانده باقی خواهد ماند» (Shariati 1981). در بیانی مشابه مطهری نیز با لحنی شاکی می‌گوید «اسلام وجود دارد، اما اسلامی بی‌مصرف و بی‌اثر. اسلامی که دیگر نمی‌تواند گرما بخشد، به حرکت درآورد و بجنباند.. .نیرو... یا ادراک بدهد» (cited in Dabashi 2006: 177).

مداخله‌ی [آیت‌الله] خمینی در یک چنین بستر نظری و دینی رخ داد. مانند مطهری و شریعتی، اندیشه‌ی سیاسی [آیت‌الله] خمینی نیز متأثر از آگاهی به عقب ماندگی بود. اما راه‌حل پیشنهادی او صریحتر و منحصراً ریشه در فقه شیعه داشت. بنابراین، [آیت‌الله] خمینی کتاب «ولایت فقیه» (1981a: 27) را با کیفرخواستی علیه «امپریالیسم» آغاز می‌کند ، امپریالیسم که «در کشورهای مسلمان رسوخ کرده... و [تلاش می‌کند] اسلام را به کلی نابود کند تا به اهداف نهایی‌اش برسد». چند صفحه بعد (همان: ۳۴) این اهداف را این‌گونه توضیح می‌دهد:

> «برنامه‌ی آنها این است که ما را عقب‌مانده نگهدارند، که ما را در وضعیت فلاکت‌بار کنونی نگهدارند تا بتوانند ثروت‌هایمان را چپاول کنند، ثروت زیرزمینی‌مان را، زمین‌هایمان را، منابع انسانی‌مان را. آنها می‌خواهند ما مصیبت‌زده و بدبخت باقی بمانیم و فقرای ما در چنبره‌ی بدبختی‌شان گرفتار بمانند».

پس از ترسیم چنین تصویر تاریکی از پس‌زمینه‌ی روابط بین‌الملل استعماری، [آیت‌الله] خمینی بلافاصله به سراغ «نیروهای داخلی» می‌رود که عقب‌ماندگی

---

16 chronic stasis

«کشورهای مسلمان» را تداوم می‌بخشند (همان: ۳۵). او به انتقاد از «افرادی» می‌پردازد که «مسحور پیشرفت‌های مادی کشورهای امپریالیستی شده‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که مسلمانان باید قوانین‌شان را دور بریزند!» (همان). بنابراین «قوانین اسلامی»، که [از نظر او] «راه‌حلی برای مسأله فقر فراهم می‌کنند» (همان: ۳۴)، در مرکز توجه‌اش قرار دارند و محور بحث‌های فقهی او هستند. بنابراین بخش دوم کتاب «ولایت فقیه» اساساً تلاش مداومی است برای مرتبط کردن زندگی مسلمانان ذیل قوانین اسلامی به‌مثابه ضرورتی «آشکار» و تأسیس حکومت اسلامی به رهبری فقیه جامع‌الشرایط شیعه. بنابراین مشارکت متمایز [آیت‌الله] خمینی در پروژه‌ی «اسلام سیاسی» مسلماً به معنای *جانشینی* فقیه شیعه‌ی جامع‌الشرایط به جای مسلمانِ صوری است، اما این فقیه عملاً اقتدار عرفی سکولاری دارد که نمایندگی توسعه‌ی اقتصادی اجتماعی و اخلاقی برای غلبه بر *عقب‌ماندگی* را برعهده گیرد. در ادامه‌ی این بخش، بنیان‌های فقهی که [آیت‌الله] خمینی برای این *جایگزینی* صورتبندی کرد، بررسی می‌شود.

نقطه‌ی آغاز استدلال [آیت‌الله] خمینی آیه‌ی اولی‌الامر (سوره نساء. ۴:۵۹) در قرآن است: « ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را [نیز] اطاعت کنید». روحانیون شیعه تا آن زمان، بخش آخر این آیه را تنها در معنای «کارکردی اجرایی» تفسیر کرده بودند، تفسیری همسو با دکترین شیعی ولایت در معنای «جانشینی ولایت امر محمد» (Dabashi 2006: 440).

این تفسیرِ سنتی، مبنای ایفای نقش سنتی روحانیون شیعه در مقام هادیان مذهبی و مجریان عدالت یا قاضی است؛ نقشی که آن را در استقلال نسبی از حکومت اما کماکان تحت پوشش حکومت ایفا می‌کردند. اما اکنون [آیت‌الله] خمینی استدلال می‌کرد که محدود کردن «ولایت» به وظایف اجراییِ دست دوم نادرست است. وی تأکید می‌کرد که «ولایت» یعنی «حکمرانی مستقیم». در ارائه این استدلال او به قرآن، سنت پیامبر (احادیث)، امامان (روایات) و منطق استناد می‌کرد (Khomeini 1981a: 40-45). بحث او چندوجهی است اما در نهایت ساده و قانع کننده است که می‌تواند به شرح زیر خلاصه شود:

مسلمانان بر این باورند که خدا به وسیله‌ی محمد برنامه‌ی جامعی برای سازماندهی و تنظیم امور زندگی بشر ارسال کرده است که همان شریعت است. [آیت‌الله] خمینی چنین ادامه می‌دهد این‌که اجرای شریعت نیازمند حکومت اسلامیست امری به لحاظ منطقی غیر قابل‌بحث است. علاوه بر این، این فرض که خدا حکومت اسلامی را محدود به دوران حیات پیامبر و امامان کرده باشد با عقل و موازین اسلامی مغایر است. بنابراین یک حکومت اسلامی باید همیشه وجود داشته باشد تا نه تنها شریعت را «ارائه دهد» بلکه آن‌را «اجرا کند» تا مسلمانان بتوانند یک زندگی اخلاقی مطابق با الزامات اسلامی داشته باشند (cf. Matin 2007: 34). بر این اساس [آیت‌الله] خمینی (Khomeini 1981a: 37) استدلال کرد که «ما به امامت معتقدیم، بنابراین باید به ضرورت تشکیل حکومت نیز معتقد باشیم». وی سپس می‌گوید «پرسش کلیدی در ارتباط با رابطه‌ی بین اسلام (تشیع) و سیاست هرگز این نیست که *آیا* حکومت اسلامی ضروری است یا نه، بلکه این است که *چه کسی* شایسته‌ی رهبری چنین حکومتی است».

همان‌طور که دیدیم، تفسیر سنتی شیعه از «آیه‌ی اولی‌الامر» حاوی تمایزی تلویحی میان *ولایت* (اجرای شریعت) و *امامت* (رهبری جامعه‌ی مسلمان) است. بر اساس این تفسیر امامت حقی است که منحصراً پیامبر و امامان به خاطر داشتن *عصمت* (خطاناپذیری به‌مثابه عطای الهی) از آن برخوردارند. بنا بر تشیع سنتی، حقِ رهبری مسلمانان از ویژگی معنوی پیامبر و امامان استخراج می‌شود؛ ویژگی که انسان‌های عادی فاقد آن‌اند. [آیت‌الله] خمینی اما بر یک تمایز «مبرهن» اما «شناسایی نشده» بین «شأن معنوی ذاتی و کارکرد سیاسی دنیوی» (Brumberg 2001: 86) پیامبر و امامان به‌عنوان حکمرانان مشروع اسلامی تأکید می‌کند (Khomeini 1981a: 62-63). وی با استناد به احادیث مختلف و آیات قرآنی، چنین استدلال می‌کند:

> «یکی از باورهای اساسی مکتب شیعی ما این است که هیچ‌کس نمی‌تواند شأن معنوی امامان را کسب کند...[اما] تصدی حکومت به خودی خود نیازمند فضیلت یا شأن ویژه‌ای نیست. تصدی حکومت تنها وسیله‌ای است برای انجام وظیفه‌ی اجرای قانون و اِعمالِ نظم عدل اسلامی... اختیاری که پیامبر و امام در تأسیس حکومت و اجرای قانون و اداره‌ی امور داشتند، برای فقیه [حقوق‌دان شیعه] هم وجود دارد».

بنابراین [آیت‌الله] خمینی در عمل معنویت را از مفهوم «امامت» خارج کرد و آن را به مفهومی صرفاً سیاسی بدل کرد. سپس او تلاش کرد تا کسانی را که به باور او دارای کفایت لازم برای جانشینی امام غایب هستند شناسایی کند. علاوه بر «شایستگی‌های عمومی مثل ذکاوت و توانایی اجرایی»، او دو شرط اصلی دیگر را نیز مطرح کرد: «تسلط بر شریعت و عدالت» (همان: ۵۹). به طور اصولی همه‌ی فقهای ارشد شیعه می‌توانند این شرایط را برآورده کنند. بنابراین [آیت‌الله] خمینی از خلال طرح یک شرط دیگر بود که دایره‌ی نامزدهای رهبری [حکومت اسلامی در غیات امام دوازدهم] را محدود کرد (همان: ۶۳). او عادل بودن فقیه واجد شرایط را موکول به داشتن «تعالی عقیدتی و اخلاقی» دانست (همان: ۶۰). بدین ترتیب [آیت‌الله] خمینی به شکلی ظریف سنخ دیگری از صفات معنوی را مطرح کرد که مشابه صفات امامان و پیامبر هستند اما در رده‌ی پایین‌تری از آنان قرار دارند. این صفات پیوند نزدیکی با تصوف اسلامی و عرفان دارند که [آیت‌الله] خمینی خود مشهور به تسلط بر آنان بود. یک وجه بارز عرفان ایده‌ی «دانش حضوری» است، یعنی دانشی که محصول تجربه‌ی مستقیم و بی‌واسطه «نظمی درک‌پذیر ورای جهان ملموس و آگاهی درونیِ از جهان متعالی است» (Martin 2007: 35).

از خلال متصل کردن تلویحی عدالت به داشتن «علم حضوری» [آیت‌الله] خمینی در عمل شرط فرعی مهمی به ملزومات رهبری اضافه کرد که فقط معدودی از افراد از جمله خود وی می‌توانستند ادعای برآورده کردنش را داشته باشند. علاوه بر این، این دیدگاه که فقیهی که حکومت اسلامی را رهبری می‌کند باید هر دو دانش فقاهتی و استعلایی را داشته باشد، کارکردی بالقوه دیگری نیز داشت. از آنجایی‌که بنا بر رویکرد شیعی-اسلامی «علم حضوری» بر تسلط فنی بر قانون شرع برتری دارد «مرد کامل» در عمل، قدرت برتری برای قضاوت دارد که او را قادر می‌سازد که در صورت لزوم بدون رجوع، و حتی بر خلاف، قوانین شریعت، به اجرای عدالت مبادرت ورزد. یک نمونه‌ی آشکار از این نوع اعمال قدرت فراشرعی، نامه‌ی سال ۱۹۸۸ [آیت‌الله] خمینی به رئیس‌جمهور وقت، آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر فعلی جمهوری اسلامی است. در این نامه وی تبیین محدود خامنه‌ای از قدرت دولت اسلامی را رد کرد و علناً اظهار داشت که

حفظ منافع حکومت اسلامی حتی بر اجرای اصول اولیه‌ی دین ارجحیت دارد و در صورتی اقتضای مصلحت دولت اسلامی می‌تواند این اصول را تعلیق یا نقض کند. از دیدگاه [آیت‌الله] خمینی این قدرتِ فراقانونی شبه‌اشمیتیِ[۱۷] بخشی طبیعی، گرچه تلویحی، از نظریه‌ی حکومت اسلامی وی بود که او اکنون در این نامه آشکارا عنوان می‌کرد.

بنابراین، بازتفسیر [آیت‌الله] خمینی از اصل بنیادین «امامت» در تشیع به گونه‌ای که اساساً شامل رهبری سیاسی (و نه صرفاً مذهبی) باشد نتایج مهمی در پی داشت چرا که این باز تفسیر به این معناست که تشکیل حکومت اسلامی - به‌عنوان تنها بستر مناسب برای اجرای شریعت - تبدیل به یک وظیفه‌ی دینی برای مسلمانان شیعه به‌طور عام و علمای شیعه به‌طور خاص شد. [آیت‌الله] خمینی در پاسخ به این پرسش که چرا این حقیقت «مبرهن» نزدیک به ۱۴ قرن ناشناخته باقی مانده است، به نقش «آخوندهای مرتجع» و «تبلیغات امپریالیستی» اشاره کرد (Khomeini 1981a: 36 and passim). حمله‌ی [آیت‌الله] خمینی به روحانیون مرتجع تا حدی با بحث‌های ضدآخوندی روشنفکران دینیِ رادیکال همچون شریعتی همسو بود. این حملات همچنین رقابت [آیت‌الله] خمینی را با اکثریت محافظه‌کار روحانیون شیعه که رادیکالیسم سیاسی او را تأیید نمی‌کردند نشان می‌داد (Moaddel 1986).

همان‌طور که در بالا اشاره شد، یکی از عناصر کلیدی توجیه‌گر در بحث [آیت‌الله] خمینی درباره‌ی ضرورت حکومت اسلامی، اشاره به نقش روابط بین‌المللی ناعادلانه و امپریالیست‌های حریص در عقب‌مانده نگهداشتن کشورهای مسلمان بود. در واقع استفاده از واژگان مدرن مشخصی، مانند «استعمار»، «غرب»، «سلطه‌ی غرب‌زدگی»، «جهان سوم» و غیره، در گفتمان [آیت‌الله] خمینی فراگیر بود. برای برخی از این واژگان مدرن [آیت‌الله] خمینی اصطلاحات اسلامی جایگزین ارائه می‌کرد. برای مثال، او مرتباً از اصطلاحات «مستضعفین» به جای «پرولتاریا» یا «زحمتکشان» و «مستکبرین» به جای «طبقه‌ی سرمایه‌دار» یا «ستم‌گران» استفاده می‌کرد. این موضوع

---

[۱۷] اشاره به کارل اشمیت، نظریه‌پرداز فلسفه‌ی سیاسی. به نظر اشمیت سیاست چیزی نیست جز تصمیم‌گیری حاکم در شرایط استثنایی.

به‌وضوح واکنش او به گفتمان نیروهای چپ ایرانی و استفاده از این گفتمان را نشان می‌دهد. این امر در عین حال به گفتمان بیش از حد فقهی [آیت‌الله] خمینی جان می‌بخشید و جذابیت آن را برای عامه‌ی مردم مسلمان شیعه و حتی پیروان اهل سنت بیشتر کرد. از همه مهم‌تر او مسئله‌ای ظاهراً فقهی را در پرتو سیاست معاصر باز آفرید. این امر هم خود مسأله را دگرگون کرد و هم آن را برای عامه‌ی مردم قابل‌فهم کرد. چنین تاکتیکی نشان‌دهنده‌ی گذار مهمی از رویه‌ی پیشین روحانیون شیعه بود که سنتاً مشروعیت جایگاه اجتماعی ممتاز خود را از محل تسلط انحصاری بر دانش فنی از قرآن و شریعت کسب می‌کردند؛ منابعی که آنها ادعا می‌کردند عامه‌ی مسلمانان توانایی درک آنها را ندارند.

این بحث کوتاه درباره‌ی استدلال [آیت‌الله] خمینی درباره حکومت اسلامی به عنوان ضرورتی دینی، نشان می‌دهد که این استدلال بر باز مفصل‌بندی «ولایت فقیه»، دکترینی که بومی فقه شیعه است، مبتنی‌ست. اما توصیفِ ایده‌ی ولایت فقیه [آیت‌الله] خمینی به‌عنوان یک «احیاگری» واکنشیِ صرف (Dabashi 2006: 491) یا «بازیابی» (Marty and Appleby 1993a: 3) آن در معنای ارتودوکس‌اش، دگردیسی اساسی این مفهوم را در مفصل‌بندی مجدد وی ناخوانا می‌سازد. چرا که همانند استراتژی «نگه‌داشتن شکل و تغییر محتوا» (Shariati 1979: 71; cf. Matin 2010: 118-9) در اندیشه‌ی شریعتی، [آیت‌الله] خمینی نیز مفهوم سنتی ولایت فقیه را با ملاحظات سیاسی معاصر آغشته کرد و آن را به‌عنوان ایده‌ای رادیکال و مهیج و در عین حال آشنا برای توده‌ها تبدیل کرد و به این ترتیب آن را همچون ابزاری مؤثر برای بسیج سیاسی بازسازی کرد. ساخت این ملغمه بخشی از فرآیندهای وسیع‌تری بود که می‌کوشیدند با جایگزین کردنِ منابع [نظری] اروپایی مدرن با مصالح بومی بر عقب‌ماندگی عمیقاً احساس شده [ایران] غلبه کنند. در این‌جا نکته‌ی مهم این است که سیاست و گفتمان‌های نوظهوری که چنین جایگزینی‌هایی ایجاد می‌کردند، و همچنان ایجاد می‌کنند، صرفاً یکی از اشکال مدرنیته نیستند بلکه رابطه‌ی متقابلاً برسازنده‌ای با مدرنیته دارند. برای درک این مسأله کافی است به پیامدهای جهانی انقلاب‌های روسیه، چین و ایران برای ماهیت و مسیر توسعه‌ی مدرن جهان تأمل کنیم.

همانطور که دیدیم، بازسازی مفهوم شیعی ولایت فقیه بارِ سیاسیِ سنگینی داشت. اما برای این‌که تبدیل به مطالبه‌ی هژمونیک یک جنبش انقلابی توده‌ای می‌شد باید مستقیماً با ماهیت مرکبِ اجتماعیت[۱۸] مدرن ایران ارتباط برقرار می‌کرد. این اجتماعیت مرکب از ترکیب جهشیِ دو پدیده‌ی شکل‌یافته بود: «استقلال فردی» و «آزادی دوگانه» (Marx 1990: 874, 1993: 158) روابط سرمایه‌داری و حضور پررنگ شده‌ی اشکال سیاسی و ایدئولوژیک غیرسرمایه‌دارانه. همان‌طور که پیش‌تر به این مسئله اشاره کردم، این وضعیت ناشی از ماهیت بین‌المللی موتور محرکه‌ی مدرنیزاسیون پهلوی بود که بنیان‌های قدرت اقتصادی اجتماعی روحانیون و بازار را دست‌نخورده باقی گذاشته بود. ظرفیت پدیده‌های مدرن «استقلال فردی» و «آزادی دوگانه» روابط سرمایه‌داری برای تبدیل شدن به زیربنای دموکراسی سیاسی-رسمی به دلیل پیاده شدن از بالا و میانجیگری شدن مستقیم‌شان توسط دولت عقیم ماند و در نتیجه دولت [پادشاهی پهلوی] به آماج اصلی نارضایتی روبه‌رشد عمومی قرار گرفت. پدیده‌ی دوم (حضور اشکال سیاسی و ایدئولوژیک غیرسرمایه‌دارانه) به معنای افزایش اهمیت حساسیت‌های مذهبی [در سطح جامعه] بود که طبیعتاً مطالبات دموکراتیک برای افزایش حاکمیت مردمی را که محصول مناسبات سرمایه‌داری بودند لعاب می‌بخشید. این ترکیب بدیع مهم‌ترین بیانش را در شعار متأخر اما کلیدی انقلاب یعنی «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» یافت. [آیت‌الله] خمینی بی اما و اگر از این شعار حمایت کرد. بدین ترتیب «جمهوری اسلامی» تبدیل به چارچوب نهادین دکترین ابداعیِ وی برای «حکومت اسلامی» شد که از سوی مفهوم بازسازی شده ولایت فقیه فراتعیّن یافته بود.

بنابراین قانون اساسی ایران [پس از انقلاب] حاوی ملغمه معینی از حاکمیت سکولار («جمهوری» اروپایی) و حاکمیت دینی (ایده شیعی «ولایت فقیه») است. اما ترکیب این دو در یک ملغمه‌ی واحد ماهیت هر دو نوع از حاکمیت را بازسازی کرد. حاکمیت سکولار (جمهوریت) تنها تا جایی مشروعیت دارد که بستر یک زندگی اخلاقی مبتنی بر جهان‌بینی شیعی را فراهم کند. از آن سو ولایت فقیه هم به شکل رسمی منوط بر

---

18 Sociality

موافقت عمومی گردانیده شد. این امر چندان عجیب نیست چرا که آرمانِ حکومت اسلامیِ [آیت‌الله] خمینی توسط یکی از مردمی‌ترین انقلاب‌های جهان استقرار یافته بود. بنابراین ژانوسِ[۱۹] مدرنِ «جمهوری اسلامی» [آیت‌الله] خمینی، یک بیان ایدئولوژیکِ هژمونیک برای یک اجتماعیت دوپهلو فراهم آورد که محصول توسعه‌ی ناموزون و مرکب بود.

نتیجه‌گیری

استدلال کردم که اروپامحوری گرایشی ذاتی به ارائه‌ی توضیحات استثناگرا برای تغییرات اجتماعی دارد. چنین گرایشی نتیجه‌ی ساخت مفاهیم «جهان‌شمول» (یا «عام») نظریِ از خلال تجرید از تاریخ «خاص» اروپا در اروپامحوری است. بنابراین رویکردهای اروپامحور عاجز از ثبت نظری ماهیت تعاملی و چندخطی تغییر اجتماعی هستند که همواره اشکالی مرکب (هیبریدی) تولید می‌کند. به بیان دیگر، زبان اندیشه‌ورزی در رویکردهای اروپامحور از خلال حذف «بین‌الملل» به‌مثابه امر متقابلاً برسازنده‌ی امر «اجتماعی» قوام یافته است. در نتیجه، حتی زمانی که رویکردهای اروپامحور به نقش امر بین‌الملل در بررسی تجارب منفرد مدرنیته اذعان کنند، این اذعان هیچ پیامدی برای نظریه‌ی مدرنیته‌ی آنها به دنبال ندارد. بنابراین تفسیرهای اروپامحور اشکال غیرغربی مدرنیته اغلب به «تفاوت فرهنگی» متوسل می‌شوند و این مفهوم را به لحاظ هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، قسمی مفهوم خودکفا درنظر می‌گیرند که تجارب غیرغربیِ مدرنیته را «انحراف»، «استثنا» و «اگزوتیک» جلوه می‌دهند (Pasha 2010: 219). اگر ادبیات معاصر در حوزه‌ی اسلام سیاسی را نقادانه بازبینی کنیم نمونه‌های جالب بسیاری از این وضعیت را خواهیم یافت (e.g. Shilliam 2010).

استدلال کردم که «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» یک چارچوب نظریِ بدیل فراهم می‌کند که به شکل بنیادی بر اروپامحوری چیره می‌شود. این چیرگی به این دلیل است

---

[۱۹] اشاره به اسطوره‌ی رومی ژانوس که همزمان نگاهی رو به جلو و نگاهی رو به عقب دارد.

که «توسعه‌ی ناموزون و مرکب» اهمیت علّی و برسازنده‌ی تکثر و تعامل بینا-جوامعی را درمفایم انتزاعی عام خود می‌گنجاند (Rosenberg 2006: 335-6). این امر همچنین توسعه‌ی ناموزون و مرکب را به یک حساسیت نظری بی‌نظیر به نقش عاملیت در نظریه‌پردازی درباره فرایندهای تاریخی تغییر اجتماعی مجهز می‌کند که منتقدان این نظریه اغلب از نظر دور نگاه می‌دارند (e.g. Teschke 2008). امیدوارم از خلال نشان دادن هر دوی این ویژگی‌ها در ارتباط با ایده‌ی حکومت اسلامی، این مقاله توانسته باشد موضوعیت توسعه‌ی ناموزون و مرکب را برای نظریه‌ی انتقادی روابط بین‌الملل، جامعه‌شناسی تاریخی و پروژه‌ی نوظهور «مطالعات انتقادی ایران» نشان داده باشد (Adib-Moghaddam 2007).

استدلال من موضوعیت سیاسی نیز دارد. «جنبش سبز» که به دنبال تقلب در انتخابات ریاست جمهوری سال ۲۰۰۹ شکل گرفت، نیروهای سیاسی ایران را با دو مسئله‌ی کلیدی مواجهه کرده است: خاستگاه‌های این جنبش توده‌ای و پیامدهای آن برای آینده‌ی جمهوری اسلامی. نزدیک به سی سال قبل در بحبوحه‌ی انقلاب وسیع مردمی علیه دیکتاتوری پهلوی، چپ با پرسش‌هایی مشابه مواجه بود. [بخش بزرگی از] چپ در آن زمان تلاش کرد که با توسل به نظریه مرحله‌ای تاریخ که از مارکسیسم روسی به ارث برده بود به این پرسش‌ها پاسخ دهد. در واقع این نظریه بود که حزب توده، یکی از بزرگترین نیروهای چپ‌گرای ایران، را به سمت حمایت از «ضدامپریالیسم مترقی» [آیت‌الله] خمینی به‌مثابه اولین مرحله‌ی یک انقلاب بورژوا-دموکراتیک در مسیر رسیدن به سوسیالیسم سوق داد. این استراتژیِ [حزب توده] «در آغوش گرفتن مرگ» (cf. Greason 2005) از آب درآمد و پیامدهای بسیار مهمی برای مبارزه ایرانیان برای رهایی سیاسی و عدالت اجتماعی در پی داشت. امیدوارم این مقاله توانسته باشد از خلال پاسخ به پرسش‌های قدیمی اما همچنان مهم [مربوط به خاستگاه اسلام سیاسی] موضوعیت نظریِ ایده‌ی توسعه ناموزون و مرکب را برای تحلیل «جنبش سبز» و تبیین یک استراتژی سیاسی چپ نشان داده باشد چرا که درک تعاملی و چندخطی این نظریه از تغییر تاریخی آن نوع از تخیل و مداخله‌ی سیاسی را امکان‌پذیر می‌سازد که نظریه‌های تک‌خطی تاریخ پیشاپیش قدغن می‌کنند.

یادداشت‌ها:

۱- اصول مربوطه اصول ۵، ۲، و ۱ هستند. اصل ۱۱۰ قدرت رهبری را تعریف می‌کند. رهبر توسط مجلس خبرگان انتخاب می‌شود. اعضای این مجلس از طریق انتخابات تعیین می‌شوند اما نامزدهای این مجلس باید توسط شورای نگهبان تایید شوند که اعضایش به شکل مستقیم یا غیر مستقیم از طریق رهبری منصوب می‌شوند (اصل ۱۰۷). قانون اساسی جمهوری اسلامی را می‌توانید در اینجا دنبال کنید:

www.iranchamber.com/goverment/laws/constitution.php; accessed 16 April,2010

۲- می‌توانید فهرست کاملی از آثار مرتبط با این موضوع را در این آدرس پیدا کنید:

www.unevenandcombined.com;accessed 27 April,2012

۳-پسااستعمارگرایی «اولیه»ی رابطه‌ی نزدیکی با مارکسیسم و انسان‌گرایی انتقادی داشت(e.g. Fanon 1963; Cesaire 1972). در مقابل، پسااستعمارگرایی «متأخر»، متأثر از پسامدرنیسم، روشنگری انسان‌گرا و «بنیادگرایی» نظریه‌ی اجتماعی را رد می‌کرد (e.g. Bhabha 1994; Spivak 1994).

۴-همانطور که پاشا (۲۰۱۰:۲۲۰) مطرح کرد، این مسئله همچنین رویکرد «مدرنیته‌های بدیل» را نیز مشخص می‌کند. (Gaonkar1999)

۵- میان اشکال سرمایه‌دارانه و غیرسرمایه‌دارانه‌ی توسعه‌ی ناموزون و مرکب تمایز قائل شدم (Matin2007)

۶-برای استفاده‌ی گسترده از اصطلاح «عقب‌ماندگی» در گفتمان سیاسی و روشنفکری پساانقلابی ایران، به آثار متین عسگری نگاه کنید (Matin-Asgari2004).

۷-بهابا (۱۹۹۴:۲۷۸) به خلاء مشابهی در کار فوکو اشاره می‌کند.

۸- معین زندگی‌نامه‌ی خوبی از [آیت‌الله] خمینی تهیه کرده است (Moin 1999).

۹- مجموعه سخنرانی‌ها و آثار مکتوب [آیت‌الله] خمینی در این سایت در دسترس است:

www.imam-khomeini.com; accessed 27 April, 2012.

۱۰- محمدباقر صدر، روحانی برجسته‌ی شیعه‌ی عراقی، به‌شدت تأثیرگذار بود. صدر (۲۰۱۰) برای نخستین بار «اقتصاد اسلامی» را با جزییات نظام‌مند تدوین کرد و ادعای برتری آن بر سرمایه‌داری و سوسیالیسم را مطرح کرد.

*این مقاله برگردان فارسی مقاله‌ای است که با عنوان انگلیسی زیر که در شماره‌ی شانزدهم نشریه‌ی «روابط بین‌الملل و توسعه» چاپ شده است:

International Relations in the making of Political Islam: interrogating Khomeini's 'Islamic Government'

Journal of International Relations and Development,2013,16 (455-482)

متن انگلیسی این مقاله را می‌توانید در اینجا پیدا کنید:

https://link.springer.com/article/10.1057/jird.2012.15

منابع

Abrahamian, Ervand (۱۹۸۲) *Iran Between Two Revolutions*, Princeton Princeton University Press.

Abrahamian, Ervand (۱۹۸۹) *Radical Islam: The Iranian Mojahedin* London: I.B. Tauris

Abrahamian, Ervand (۱۹۹۳) *Khomeinism*, London: I.B. Tauris

Abrahamian, Ervand and Farhad Kazemi (۱۹۷۸) 'The Non-Revolutionary Peasantry of Modern Iran, *Iranian Studies* ۱۱(۱/۴): ۲۵۹-۳۰۴.

Adib-Moghaddam, Arshin (۲۰۰۷) *Iran in World Politics: The Question of Islamic Republic*, London: Hurst & Co. Publishers.

Akhavi, Shahrough (۱۹۸۰) *Religion and Politics in Contemporary Iran Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany: State University of New York Press.

Akhavi, Shahrough (۱۹۸۸) 'The Role of the Clergy in Iranian Politics, ۱۹۴۹-۱۹۵۴,' in James A. Bill and William R. Louis, eds, *Musaddiq, Iranian Nationalism, and Oil*, ۹۱-۱۱۷, London: I.B. Tauris.

Algar, Hamid (۱۹۷۲) 'The Oppositional Role of the Ulama in Twentieth Century Iran', in Nikki Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis*, ۲۳۱-۵۶, Los Angeles: University of California Press.

Almond, Gabriel, Emmanuel Sivan and R.Scott Appleby (۱۹۹۵) 'Fundamentalism: Genus and Species', in Martine E. Marty and R. Scott Appleby, eds, *Fundamentalisms Comprehended*, ۳۹۹-۴۲۴, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Al-Sadr, Muhammad Baqir (۲۰۱۰) *The Islamic Economic Doctrine: A Comparative Study*, London: MEC.

Amin, Samir (۱۹۸۹) *Eurocentrism*, London: Zed Books.

Anderson, Perry (۱۹۶۶) 'Socialism and Pseudo-Empiricism', *New Left Review* ۱(۳۵):۲-۴۲.

Arjomand, S. Amir (۱۹۸۸) 'Shiism, Authority, and Political Culture', in

Said Amir Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shiism*, ۱-۲۲, New York: State University of New York Press.

Asad, Talal (۲۰۰۳)*Formations of the Secular: Christianity, Islam Modernity*, Stanford: Stanford University Press.

Banani, Amin (۱۹۶۱)*The Modernization of Iran: ۱۹۲۱-۱۹۴۱*, Stanford: Stanford University Pres s.

Bayat, Asef (۲۰۰۷) *Making Islam Democratic: Social Movements and the Post-Islamist Turn*, Stanford: Stanford University Press.

Bayat, Asef (۲۰۰۹) 'Iran: A Green Wave for Life and Liberty', *Open Democr* ,http://www.opendemocracy.net/article/iran-a-green-wave-for-life-and-liberty (accessed ۲۳ March, ۲۰ ۱۱)

'Bendix, Richard (۱۹۶۷) 'Tradition and Modernity Reconsidered *Comparative Studies in Society and History* ۹(۳): ۲۹۲-۳۴۶,

Beyer, Peter (۱۹۹۴) *Religion and Globalization*, London: Sage.

Bhabha, Homi (۱۹۹۴)*The Location of Culture*, London: Routledge.

Bill, James (۱۹۷۲)*The Politics of Iran: Groups, Classes and Modernization*, Ohio: Bell and Howell.

Boroujerdi, Mehrzad (۱۹۹۶) *Iranian Intellectuals and the West: The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse: Syracuse University Press.

Brumberg, Daniel (۲۰۰۱) *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, Chicago: The University of Chicago Press.

Césaire, Aimé (۱۹۷۲)*Discourse on Colonialism*, New York: Monthly Review Press.

Chakrabarty, Dipesh (۲۰۰۸)*Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.

Chaqueri, Cosroe (۱۹۹۵) *The Soviet Socialist Republic of Iran, ۱۹۲۰-۱۹۲۱ Birth of the Trauma*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

'Chernilo, Daniel (۲۰۰۶) 'Social Theory's Methodological Nationalism', *European Journal of Social Theory* ۹(۱):۵-۲۲.

Comninel, George (۱۹۹۰) *Rethinking the French Revolution*, London:

.Verso

Dabashi, Hamid (۲۰۰۶) *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Republic in Iran*, New Brunswick: Transaction . Publishers

Dabashi, Hamid (۲۰۰۷) *Iran: A People Interrupted*, New York: The New .Press

Dirlik, Arif (۱۹۹۴) 'The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the .Age of Global Capitalism', *Critical Enquiry* ۲۰(۲): ۳۲۸-۵۸

,Dirlik, Arif (۱۹۹۹) ''Is there a History after Eurocentrism?: Globalism . Postcolonialism, and the Disavowal of History', *Cultural Critique* ۴۲: ۱-۳۴

.Eisenstadt, S.N (۱۹۹۹) *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge: Cambridge University . Press

.Eisenstadt, S.N (۲۰۰۰) 'Multiple Modernities', *Daedalus* ۱۲۹(۱): ۱-۲۹

,Esposito, John, ed . (۱۹۹۰) *The Iranian Revolution: Its Global Impact* .Miami: Florida International University Press

Fanon, Frantz (۱۹۶۳)*The Wretched of the Earth*, London: MacGibbon . and Kee

Fischer, Fritz (۱۹۸۶) *From Kaiserreich to Third Reich: Elements of . Continuity in German History*, London: Allen and Unwin

Floor, William (۱۹۸۰) 'The Revolutionary Character of the Iranian Ulama: Wishful Thinking or Reality?' *International Journal of Middle .Eastern Studies* ۱۲(۴): ۵۰۱-۲۴

Foran, John (۱۹۹۳) *Fragile Resistance: Social Transformation in Iran from . to the Revolution*, San Francisco: Westview Press ۱۵۰۰

Forgacs, David, ed. (۱۹۹۹)*The Antonio Gramsci Reader: Selected : Writings, ۱۹۱۶-۱۹۳۵*, London

. Lawrence and Wishart

Foster-Carter, Aidan (1978) 'The Modes of Production Controversy' , *New Left Review* 1(107): 47-77.

Gaonkar, Dilip Parameshawar (1999) ‘ On Alternative Modernities‘, *Public Culture* 11(1): 1-18.

Gellner, Ernest (1995) ‘ :Fundamentalism as a Comprehensive System Soviet Marxism and Islamic Fundamentalism Compared’, .in Martine E Marty and R. Scott Appleby, eds, Fundamentalisms Comprehended 277-87, Chicago and London: The University of Chicago Press.

Gerschenkron, Alexander (1962) *Economic Backwardness in Historical Perspective: A Book of Essays*, Cambridge: Harvard University Press.s

Greason, David (2005) ‘ Embracing Death: The Western Left and The ,Iranian Revolution1978-1983’ *Economy and Society* 34(1): 105-40.

Halliday, Fred (1988) ‘ The Iranian Revolution: Uneven Development and Religious Populism’, in Hamza Alavi and Fred Halliday, eds, *State and Ideology in the Middle East and Pakistan* 31-63, London: Macmillan.

Harman,Chris (1994) ‘The Prophet andProletariat’,*International Socialism*,64,
http://pubs.socialistreviewindex.org.ul/isj64/harman.htm(accessed 23 December, 2011)

Hooglund, Eric (1982) *Land and Revolution in Iran* :1960-1980, :Austin Texas University Press.

Hurd, S. Elizabeth (2004) ‘ The Political Authority of Secularism in International Relations’, *European Journal of International Relations* 10(2): 235-62.

Ismael, Jacqueline S. and Tareq Y. Ismael (1990) ‘ Social Change in Islamic Society: The Political Thought of Ayatollah Khomeini, *Social Problems* 27(5): 601-19.

Jafari, Peyman (2009) ‘Rupture and Revolt in Iran’, *International Socialism* 124: 95-136.

Jung, Dietrich (2007) ‘?Islam and Politics: A Fixed Relationship’ :*Critique Critical Middle Eastern Studies* 16(1): 19-35.

Karshenas, Massoud (1990) ,*Oil, State and Industrialization in Iran* Cambridge: Cambridge University Press.

Katouzian, Homa (1981) :*The Political Economy of Modern Iran Despotism and Pseudo- Modernism, 1926-1977* New York: New York , University Press.

Katouzian, Homa (1990) ,*Musaddiq and the Struggle for Power in Iran*

London: I.B. Tauris.

Kazemi, Farhad (1980) 'Urban Migrants and the Revolution' *Iranian* , *Studies* 13(1-4): 257-77.

Keddie, Nikki (1966) *Religion and Rebellion in Iran: The Tobacco Protest of 1891-1892*, London:
Frank Cass.

Keddie, Nikki (1998) 'The New Religious Poltics: Where, When, and Why Do "Fundamentalism" Appear?' *Comparative Studies in Society and History* 40(4): 696-723.

Keenan, William J.F (2003) ' :Rediscovering the Theological in Sociology Foundation and Possibilities',*Theory, Culture and Society* 20(1): 19-42.

Khomeini, Ruhollah (1963) 'Speech on the Occasion of Ashura', *Sahifey-e Emam*,

http://www.tebyan.net/index.aspx?pid=19673&ParentID=6171&Language=1 (accessed 21 May, 2012).

Khomeini, Ruhollah (1981a) 'Islamic Government', in Ruhollah Khomeini, ed., *Islam and Revolution: Writing and Declaration of Imam Khomeini* (1941-1980) Hamid Algar (eds. And trans), 27-166, North Haledon: Mizan Press.

Khomeini, Ruhollah (1981a) 'Islamic Government', in Ruhollah Khomeini, ed., *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini* (1941-1980)Hamid Algar (eds. and trans.), 27-166, North Haledon: Mizan Press.

Khomeini, Ruhollah (1981b) *Kashef Al-Asrar* (Revealing the Secrets), Tehran.

Khomeini, Ruhollah (1988) 'Letter to Hojjatoleslam Khameni', sahifeye-e nur 20,
http://rajanews.com/detail.asp?id=43095 (accessed 8 November, 2011).

Knei-Paz, Baroch (1978) *The Social and Political Thought of Leon Trotsky*, Oxford: Clarendon Press.

Kurzman, Charles (2004) :*The Unthinkable Revolution in Iran*, Cambridge Harvard University Press.

Laclau, Ernesto (1971) 'Feudalism and Capitalism in Latin America' , *New Left Review* 1(67): 19-37.

Lambton, Ann K. (1969) *The Persian Land Reform* :1962-1966, :Oxford Clarendon Press.

Lambton, Ann K. (1988) Introduction', in Klaus Ferdinand and Mehdi Mozaffari, eds, *Islam: State and Society*, 1-10, London: Curzon .

Lewis, Bernard (1966) 'Islam and Liberal Democracy: A Historical View'. *Journal of Democracy* 7(2): 52-63

Martin, Vanessa (2007) *Creating An Islamic State*: *Khomeini and the Making of A New Iran*, London: I.B. Tauris .

Marty, Martine E. and R. Scott Appleby, eds (1991) *Fundamentalisms Observed*, Chicago and London: The University of Chicago Press .

Marty, Martine E. and R. Scott Appleby, eds (1993a) *Fundamentalisms and Society*, Chicago and London: The University of Chicago Press .

Marty, Martine E. and R. Scott Appleby, eds (1993b) *Fundamentalisms and the State*, Chicago and London: The University of Chicago Press .

Marty. Martine E. and R. Scott Appleby, eds (1994) *Accounting for Fundamentalisms*, Chicago and London: The University of Chicago Press .

Marty, Martine E. and R. Scott Appleby, eds (1995) *Fundamentalisms Comprehended*, Chicago and London: The University of Chicago Press .

Marx, Karl (1990) *Capital: A Critique of Political Economy*, Vol. 1, London: Penguin. Marx, Karl (1993) Grundrisse, London: Penguin.

Marx, Karl (1993) *Grundrisse*, London: Penguin.

Masud, Muhammad Khalid and Armando Salvatore (2009) *'Western Scholars of Islam on the Issue of Modernity*', in Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore, and Martin Bruinessen, eds. *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, Edinburgh: Edinburgh University Press .

Matin-Asgari, Afshin (2004) The Intellectual Best-sellers of Post-revolutionary Iran: On Backwardness, Elite-killing, and Western Rationality', Iranian Studies 37(1): 73-88 .

Matin, Kamran (2006) 'Uneven and Combined Development and Revolution of Backwardness :The Iranian Constitutional Revolution, 1906-1911, in Bill Dunn and Hugo Radice, eds, 100 Years of Permanent Revolution: Results and Prospects, 119-32, London: Pluto Press .

Matin, Kamran (2007) "Uneven and Combined Development in World History: The International Relations of State-formation in Premodern Iran', European Journal of International Relations 13(3): 419-47 .

Matin, Kamran (2010) 'Decoding Political Islam: Uneven and Combined Development and Ali Shariati's Political Thought', in Robbie Shilliam, ed., International Relations and Non-Western Thought: Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity, 108-24, New York :

Routledge.
Matin, Kamran (2012a) Redeeming The Universal: Postcolonialism and the Inner Life of Eurocentrism', European Journal of International Relations, DOI: 10.1177,1354066111425263 ,

http,,ejt.sagepub.com,content,early,2012,01,24,1354066111425263.

Matin, Kamran (2012b) 'Democracy without Capitalism: Retheorising Iran's Constitutional Revolution, Middle East Critique 21(1): 37-56 .

Milani, Mohsen (1994) The Making of Iran's Islamic Revolution, Boulder: Westview Press. Minorsky, Vladimir, ed. and trans. (1943) Tadhkirat al-Muluk: A Manual of Safavid Administra- tion, London: Luzac .

Mirsepassi, Ali (2000) Intellectual Discourse and the Politics of Modernization: Negotiating
Modernity in Iran, Cambridge: Cambridge University Press. Moaddel, Mansoor (1986) "The Shi'i Ulama and the State in Iran'. Theory and Society 15(4): 519-556 .

Moin, Baqer (1999) Khomeini: The Life of the Ayatollah, London: I.B. Tauris. Mutahhari, Murtaza (1986) Social and Historical Change: An Islamic Perspective, Berkeley: Mizan Press .

Pahlavi, Mohammad-Reza (1966) The White Revolution, Tehran: Bank-i Melli Publications.
Panah, Maryam (2007) The Islamic Republic and The World: Global Dimensions of the Iranian Revolution, London: Pluto
Parekh, Bheikhu and R.N. Berki (1973) ‘The History of Political Ideas: A Critique of Q. Skinner’s Methodology’, Journal of the History of Ideas 34(2): 163–84.
Pasha, M. Kamal (2009) ‘Global Exception and Islamic Exceptionalism’, International Politics 46(5): 527–49.
Pasha, M. Kamal (2010) ‘Untimely Reflections’, in Robbie Shilliam, ed., Non-Western Thought as a Challenge to the Western Discipline of International Relations, 217–38, London: Routledge.
Poggi, Gianfranco (1965) ‘A Main Theme of Contemporary Sociological Analysis: Its Achievements and Limitations’, The British Journal of Sociology 16(4): 283–94.
Rajaee, Farhang (2007) Islamism and Modernism: The Changing Discourse of Iran, Austin: The University of Texas Press.
Rose, Gregory (1983) ‘Velayat-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini’, in Nikki Keddie, ed., Religion and Politics in Iran, 166–88, New Haven: Yale University Press.

Rosenberg, Justin (2006) ‘Why is There No International Historical Sociology?’ European Journal of International Relations 12(3): 307–40.

Rosenberg, Justin (2007) ‘International Relations — the “Higher Bullshit”: A Reply to the Globalisation Theory Debate’, International Politics 44(4): 450–82.

Rostow, Walter (1960) The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto, Cambridge: Cambridge University Press.

Roy, Olivier (1994) The Failure of Political Islam, Cambridge: Cambridge University Press.

Shariati, Ali (1979) On the Sociology of Islam: Lectures by Ali Shariati, Berkeley: Mizan Press.

Shariati, Ali (1981) ‘Man and Islam’, Free Islamic Literature-Filinc, Houston, Texas, http://www .shariati.com/english/culture.html (accessed 8 November, 2011).

Shilliam, Robbie (2004) ‘Hegemony and the Unfashionable Problematic of “Primitive Accumulation’’ ’, Millennium: Journal of International Studies 32(1): 59–88.

Shilliam, Robbie (2009) German Thought and International Relations: The Rise and Fall of a Liberal Project, London: Palgrave.

Shilliam, Robbie, ed. (2010) International Relations and Non-Western Thought: Imperialism, Colonialism and Investigations of Global Modernity, London: Routledge.

Skinner, Quentin (1969) ‘Meaning and Understanding in History of Ideas’, History and Theory 8(1): 3–53.

Skinner, Quentin (1998) The Foundations of Modern Political Thought, Cambridge: Cambridge University Press.

Skocpol, Theda (1982) ‘Rentier-State and Shi’a Islam in the Iranian Revolution’, Theory and Society II(2): 265–83.

Spivak, Gayatri (1994) ‘Can the Subaltern Speak?’, in Patrick Williams and Laura Chrisman, eds, Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader, 66–111, New York: Columbia University Press.

Subrahmanyam, Sanjay (2005) Explorations in Connected Histories: From the Tagus to the Ganges, New Delhi: Oxford University Press.

Tabatabayi, Djavad (1382/2003) dibacha’i bar nazariyah-i inhitat-i Iran [An Introduction to the Theory of Iran’s Backwardness], Tehran: Moaaser.

Tenbruck, Friedrich (1994) ‘Internal History of Society or Universal History?’ Theory Culture Society 11(1): 75–93.

Teschke, Benno (2008) ‘Marxism and International Relations’, in Christian Reus-Smit and Duncan Snidal, eds, The Oxford Handbook of International Relations, 163–87, Oxford: Oxford University Press.

Trimberger, Ellen Kay (1971) Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt and Peru, New Brunswick: Transactions. Kamran Matin International relations in the making of political Islam 481

Trotsky, Leon (1985) The History of the Russian Revolution, London: Pluto Press.

Weber, Max (1978) Economy and Society, Berkeley: University of California Press.

Wolf, Eric (1971) Peasant Wars of the Twentieth Century, London: Faber and Faber.

Wood, Ellen (2011) Citizens to Lords: A Social History of Western Political Thought from Antiquity to the Late Middle Ages, London: Verso.

Zubaida, Sami (1982) ‘The Ideological Conditions for Khomeini’s Doctrine of Government’, Economy and Society 11(2): 138–72.

نقد اقتصاد سیاسی

اقتصاد سیاسی تکنوفئودالیسم

یانیس واروفاکیس

ترجمه‌ی رسول قنبری

در دوران فئودالیسم، قدرت طبقه‌ی حاکم، برآمده از مالکیت زمین‌هایی بود که بیشتر مردم نمی‌توانستند مالکشان شوند، اما به آن وابسته بودند. در نظام سرمایه‌داری، قدرت، ناشی از مالکیت سرمایه‌ای بود که بخش عمده‌ای مردم مالکش نبودند، اما مجبور بودند برای امرار معاش با آن کنار بیایند. تحت نظام تکنوفئودالیسم (technofeudalism)، قدرت طبقه‌ی حاکم جدید ناشی از مالکیت سرمایه‌ی ابری (cloud capital) است که مثل پاهای هشت‌پا، زندگی همه را در چنبره‌ی خود گرفته است. در این متن، پس از بازگویی خلاصه‌ای از چگونگی تولید ارزش، مازاد و قدرت در نظام سرمایه‌داری، تولید و توزیع مازاد و قدرت را در جوامع تکنوفئودالی ترسیم می‌کنم.

هشدار: برداشت نظری من در سطور ذیل، علم عینی محسوب نمی‌شود؛ اصلاً نمی‌تواند چنین باشد زیرا هیچ اقتصاددانی نمی‌تواند ادعا کند که دیدگاهش عینی یا علمی است (به‌ویژه آن‌هایی که چنین ادعایی دارند). برخلاف برندگان جایزه‌ی نوبل فیزیک که حتی اگر از هم متنفر باشند نیز همیشه احترام یکدیگر را حفظ می‌کنند، دو برنده‌ی جایزه‌ی معادل در اقتصاد (جایزه‌ی اقتصاد بانک سوئد به‌یاد آلفرد نوبل)، عمدتاً یکدیگر را شارلاتان می‌دانند. دلیلش آن است که علم اقتصاد بیشتر شبیه فلسفه (یا دین) خاصی است که با معادلات پیچیده و آمارهای حجیم تزیین‌شده و به کسانی که به زبان این علم صحبت می‌کنند قدرت زیادی نسبت به سایرینی می‌دهد که این زبان را بلد نیستند. علم اقتصاد در بهترین حالت، قلمروی مورد مناقشه‌ای خوانده می‌شود که در آن، سپاهی از ایده‌های دارای انگیزه‌ی سیاسی (برخی طرفدار طبقه‌ی حاکم، برخی دیگر حامی طبقات استثمارشده) بی‌رحمانه با هم می‌جنگند تا قلب و ذهن ما را به دست آورند. جهت اطلاع بگویم که تحلیل زیر بر اساس سنت اقتصاددانان کلاسیک است، از جمله آدام اسمیت، دیوید ریکاردو، کارل مارکس؛ و فرازهایی نیز از جان مینارد کینز، جان کنث گالبریت و هایمن مینسکی.[۲۰۸]

---

۲۰۸. برای مقدمه‌ای مختصر (و نه چندان فنی) درباره‌ی علم اقتصاد، خواننده می‌تواند به کتاب سال ۱۹۹۸ من با مراجعه کند.

Foundations of Economics: A beginner's companion (Routledge).

نظام سرمایه‌داری

کلید درک این‌که سرمایه‌داری چگونه ثروت را تولید و آن را توزیع می‌کند، به‌واسطه‌ی ارزش، کار و سرمایه ممکن می‌شود؛ مفاهیمی که هر یک ماهیتی دوگانه دارند. دوگانگی ماهیت آن‌ها منشأ مازادهای کلانی بود که سود سرمایه‌داری از آن سرچشمه می‌گرفت. این سودها، دست در دست بدهی، پول لازم را برای تشکیل سرمایه مهیا کرده و انباشت آن دنیای مدرن را شکل داد.

۱. تولید کالا

کالاها (Commodity)، اجناس (goods) یا خدماتی‌اند که منحصراً برای فروش تولید می‌شوند، نه برای این‌که تولیدکنندگان آن‌ها را شخصاً مصرف کرده یا هدیه دهند. در نظام سرمایه‌داری (و نیز در تمام نظام‌های پیشاسرمایه‌داری)، خرید و فروش صرفاً محدود به بازارها بود.

۱.۰ – بازارها: بازار عبارت است از هر مکان تجاری تمرکززدایی شده‌ای که خریداران و فروشندگان در آن آزادانه و خودجوش با یکدیگر ملاقات می‌کنند.

نکته: بازارها می‌توانند کم‌وبیش رقابتی، انحصاری چندجانبه‌ی فروشندگان (oligopolistic؛ تعداد اندکی فروشنده، و تعداد زیادی خریدار) یا انحصاری چندجانبه‌ی خریداران (oligopsonistic؛ تعداد اندکی خریدار و تعداد زیادی فروشنده) باشند. زمانی که تعداد خریداران و فروشندگان کاهش می‌یابد، بازارها پژمرده می‌شوند و به سوی یکی از طرفین گرایش پیدا می‌کنند. در این صورت ما شاهد چانه‌زنی یک به یک یا انحصار تک‌فروشنده / تک‌خریدار دوجانبه (bilateral monopoly/monopsony) هستیم.

نکته: تحت نظام تکنوفئودالیسم، تجارت متمرکز است و نه در بازارها، بلکه در تیول‌های ابری (Cloud Fiefs؛ مثلاً پلت‌فرم‌های غول‌های فناوری) صورت می‌پذیرد.

خوانندگانی که سرشان برای دردسر درد می‌کنند می‌توانند از نسخه‌ی سنگین‌تر و فنی‌تری که با جوزف هالوی و نیکلاس تئوکاراکیس نوشته‌ام استفاده کنند.

Modern Political Economics: Making sense of the post-2008 world (Routledge, 2011).

این تیول‌ها توسط الگوریتم‌های سرمایه‌ی ابری ایجاد و اداره می‌شوند و خریداران و فروشندگان را به یکدیگر وصل می‌کنند. (بنگرید به ۱۱.۲.۳)

۱.۱. دو ماهیت ارزش

۱.۱.۱. ارزش تجربی

ارزش تجربی (Experiential Value) از هر تجربه‌ای سرچشمه می‌گیرد که برای انسان ارزشمند است: از نوشیدن لیوانی آب سرد به هنگام تشنگی، لذت بردن از غروب زیبا، حل معادله یا زمزمه کردن ترانه، خرید کردن و احساس قدردانی. بنابراین، ارزش تجربی، ارزشی است ناملموس، سنجش‌ناپذیر، ذهنی و بلافصل.[۲۰۹] فارغ از این‌که چگونه تولید را سازماندهی می‌کنیم، تا زمانی که انسان‌ها دارای قوه‌ی ادراک و خودآگاهی باشند، ارزش تجربی همیشه وجود داشته و خواهد داشت.

۱.۱.۲. ارزش مبادله (یا کالایی)

ارزش مبادله (Exchange Value) عبارت است از ارزش سنجش‌پذیر هر کالا در سرمایه‌داری. به‌طور دقیق‌تر، ارزش مبادله‌ی یک واحد از هر کالایی چنین سنجیده می‌شود: با چند واحد از کالای دیگر می‌توان آن را مبادله کرد؟ ارزش مبادله در کالایی متبلور نمی‌شود که ساخته شده تا شخصاً از آن بهره ببریم یا به‌عنوان هدیه به دیگران اعطا کنیم؛ بلکه در قیمت کالاها یا خدماتی تبلور می‌یابد که به‌هدف فروش تولید شده‌اند (اگر چه ارزش مبادله قابل تقلیل به قیمت نیست؛ برای درک این موضوع به نکته‌ی بعد از پاراگراف مراجعه کنید). درواقع، کالا برای آن دست خریداران نهایی مهیا شده که آماده‌اند برای ارزش تجربی حاصل از آن، پول بپردازند.

---

۲۰۹. در محافل اقتصاد سیاسی (political economics)، سنتاً ارزش تجربی با عنوان ارزش مصرف (use value) شناخته می‌شد؛ اصطلاحی که گیج‌کننده است، زیرا افراد خردمند می‌توانند (در واقع، باید) ارزش ذهنی زیادی برای چیزهایی قائل شوند که به خودی خود غایت‌اند، که به عبارت دیگر هیچ کاربرد یا مطلوبیتی ندارند، مثلاً هنر فاخر و زیبایی، دانش به خاطر خودش، هیجان بالا رفتن از یک کوه فقط به خاطر این‌که کوه است. بنابراین، من اصطلاح «ارزش تجربی» را به‌کار می‌برم (یعنی ارزشی که از هر تجربه‌ی مثبت، مفید، لذت‌بخش، رضایت‌بخش، مفید یا غیرمفید به دست می‌آید. توجه کنید که اقتصاددانان نئوکلاسیک به پیروی از جرمی بنتام به ارزش تجربی با عنوان مطلوبیت (utility) اشاره می‌کنند.

نکته: هرچه رقابت میان فروشندگان بیشتر باشد، قیمت کالا نزدیک‌تر است به ارزش مبادله‌ای آن؛ که آن نیز به‌نوبه‌ی خود توسط کل کار تجربی صرف‌شده در تولید آن (بنگرید به ۱.۲.۱) توسط هر انسانی که مستقیم یا غیرمستقیم در تولید آن نقش دارد، تعیین (یا متبلور) می‌شود.

۱.۲. دو ماهیت نیروی کار

۱.۲.۱. کار تجربی

کار تجربی (Experiential Labour)، جنبه‌ی گریزان، سنجش‌ناپذیر، بلافصل و گاه جادویی کار انسانی است که طی فرایند تولید، ظرفیت انتقال ارزش تجربی را در یک چیز یا یک خدمت (بنگرید به ۱.۱.۱) می‌دمد و ازاین‌رو می‌تواند به هر کسی که می‌خواهد محصول یا خدمات نهایی را تجربه یا مصرف کند، ارزش تجربی بدهد.[۲۱۰] اگر بر کالاهایی که با هدف فروش تولید می‌شوند متمرکز شویم، کار تجربی، نهاده‌ای انسانی است که طی فرآیند تولید، ارزش مبادله را به کالا یا خدمت می‌بخشد (بنگرید به ۱.۱.۲).

۱.۲.۲. کار کالایی

کار کالایی (Commodity Labour)، مجموعه‌ای است از زمان کار و مهارت‌هایی که کارگر به کارفرما اجاره می‌دهد. ارزش مبادله‌ای نیروی کار کالایی‌شده برابر است با مجموع کار تجربی که سایر کارگران وارد کالاها می‌کنند و کارگر مزدبگیر می‌تواند با دستمزدش آن‌ها را بخرد. همانطور که قیمت بازتاب (البته ناکامل) ارزش مبادله‌ای کالاست، دستمزد نیز بازتاب (البته ناکامل) ارزش مبادله‌ای کار کالایی است.

---

[۲۱۰]. در ادبیات اقتصاد سیاسی کلاسیک (مانند آثار آدام اسمیت، دیوید ریکاردو و کارل مارکس)، آنچه من ***کار تجربی*** می‌نامم، صرفاً با عنوان ***کار*** (labour) شناخته می‌شود. من صفت تجربی را افزودم تا آن را (کار به‌عنوان فعالیتی تجربی) از کار به‌مثابه کالا متمایز کنم. بنگرید به کار کالایی مراجعه کنید؛ که اقتصاددانان کلاسیک از آن با عنوان نیروی کار (labour power) یاد می‌کنند. به‌طور خلاصه، درحالیکه اقتصاددانان سیاسی کلاسیک بین کار و نیروی کار تمایز قائل شدند، به‌نظر من تعریف ماهیت دوگانه کار با عنوان کار تجربی و کار کالایی کم‌تر گیج‌کننده (و البته روشنگرتر) است.

۱.۳. ماهیت دوگانه‌ی سرمایه

۱.۳.۱. ابزار تولیدشده برای تولید کالا: ابزار تولیدشده برای تولید کالایی (produced means of commodity production)، شکل آشنای سرمایه‌ی فیزیکی را به خود می‌گیرد، مثل ماشین‌آلات، ساختمان‌های کارخانه‌ای یا اداری، تراکتور و غیره. ازآنجاکه آن‌ها کالاهایی‌اند (یا به قول معروف کالاهای سرمایه‌ای) که منحصراً برای کمک به تولید سایر کالاها تولید می‌شوند، می‌توان آن‌ها را مصنوعاتی فیزیکی دانست که به‌عنوان ابزار افزایش‌دهنده‌ی بهره‌وری نیروی کار خریداری می‌شوند. به طور انتزاعی‌تر، می‌توان آن‌ها را به‌مثابه کار تجربی پیش‌تر صرف‌شده یا «مرده» نیز در نظر گرفت که اکنون در ابزار فیزیکی تولید متبلور شده است.

۱.۳.۲. رابطه‌ای اجتماعی که به مالکانش قدرت استثماری بر غیرمالکان اعطا می‌کند: سرمایه علاوه بر حضور فیزیکی و عملکردش، به صاحبانش قدرت اجتماعی لازم را برای زه‌کشی ارزش اضافی (بنگرید به ۱.۴) از کارگرانی که مالک سرمایه نیستند، می‌دهد.

نکته: هیچ چیز عرفانی یا گیج‌کننده‌ای درباره‌ی ماهیت فیزیکی و کارکرد چوب ماهیگیری، تراکتور یا ربات‌های صنعتی (یعنی کالاهای سرمایه‌ای) وجود ندارد. بااین‌حال، ماهیت سرمایه به‌مثابه تأمین‌کننده‌ی قدرت استثماری چندان آشکار نیست. قدرت استثماری که سرمایه ایجاد می‌کند، از روابط اجتماعی میان افراد دارای حق مالکیت بر ابزار تولید (یعنی سرمایه‌داران، زمین‌داران) و بنابراین دسترسی مستقل به آن ناشی می‌شود. عدم‌تقارن در مالکیت سرمایه، برای کسانی که صاحب سرمایه نیستند چاره‌ای جز فروش نیروی کار کالایی خود به سرمایه‌داران (بنگرید به ۱.۲.۲) در ازای دستمزد، و بنابراین تولید ارزش اضافی (بنگرید به ۱.۴) برای سرمایه‌داران باقی نمی‌گذارد. برای این‌که متوجه موضوع شوید، داستان ***آقای پیل*** را به یاد بیاورید (فصل ۳، صفحات ۶۰-۶۱) که وقتی کارگران انگلیسی که به استرالیای غربی کوچانده شده بودند، مستقل از آقای پیل به ابزار تولید (یعنی به زمین‌های فراوان در مناطق اطراف) دسترسی پیدا کردند، چگونه آقای پیل قدرت استثماری خود را بر آن‌ها از دست داد.

ماهیت دوم سرمایه، یعنی ***قدرت استثماری*** آن، از چنین دسترسی نامتقارنی به ابزارهای تولید کالا سرچشمه می‌گیرد.

۱.۴ ارزش اضافی مابه‌التفاوتی است که کارفرما پس از تولید و فروش یک واحد از کالای ***الف*** برای خود نگه می‌دارد؛ به طور دقیق‌تر، تفاوت میان (۱) ارزشی که توسط کار تجربی لازم برای تولید آن، به یک واحد کالای الف تزریق می‌شود و (۲) ارزش مقدار ***کار کالایی*** که کارفرما باید برای تولید همان میزان کالای ***الف*** بخرد.[۲۱۱]

۲. توزیع

درآمد حاصل از تولید و فروش کالاها به چهار نوع درآمد اصلی تبدیل می‌شود: دستمزد، بهره، رانت و سود.

۲.۱ دستمزد

همانطور که قیمت‌ها بازتابی از ارزش کالاها هستند (اما نمی‌توان آن را به قیمت تقلیل داد)، دستمزدها نیز بازتابی‌اند از ارزش مبادله‌ای کار، اگرچه قابل تقلیل نیستند (۱.۲.۲).

توجه: هرچه رقابت میان چندین کارفرما بیشتر باشد، دستمزد به ارزش مبادله‌ای کار کالایی کارگر نزدیک‌تر است. بنابراین، در بازارهای کار تحت تسلط یک یا چند کارفرما، دستمزد کمتر از ارزش مبادله‌ای کار کالایی کارگر است؛ درواقع موجب می‌شود بازار کار به نوعی رانت تک‌خریدار تبدیل می‌شود که در دستان کارفرماست (بنگرید به ۲.۳.۳).[۲۱۲]

۲.۲ بهره

سرمایه‌داران باید پیش از شروع فرایند تولید، برای خرید نیروی کار، زمین و کالاهای سرمایه‌ای وام بگیرند (گاهی از خودشان، یعنی از سود انباشته خود). درآمدهای

---

[۲۱۱]. منظور ما از ارزش اضافی ارزش مبادله‌ی اضافی است، زیرا ارزش تجربی صرفاً ذهنی و شخصی است و بنابراین نمی‌تواند مازاد بر چیزی باشد.

[۲۱۲]. اگر اندکی دقیق‌تر بگویم، باید این را رانت تک‌خریداری (monopsony rent) بنامیم (چرا که کارفرما به عنوان یک مونوپسونیست کار کالایی می خرد) نامید.

آن‌ها باید علاوه بر تمام هزینه‌های دیگر، بهره درخواستی تأمین‌کنندگان مالی را پوشش دهد (یا دست‌کم، بهره‌ای را که اگر وارد تولید نمی‌شدند از پس‌انداز کردن پول به‌دست می‌آوردند).

۲.۳ رانت

رانت (rent)، مازاد قیمتی است که خریدار می‌پردازد و درواقع بیش از قیمت بازتابی ارزش مبادله‌ای کالاست (۱.۱.۲). تعریف معادل رانت عبارت است از پول پرداختی برای یک کالا بیش از حداقل قیمت لازم برای تولید آن کالا. در نظام سرمایه‌داری چهار نوع رانت رایج است:

۲.۳.۱ رانت مالی عبارت است از پرداخت‌هایی به تأمین‌کنندگان مالی (مثلاً بانکداران) که بیش از حداقل بهره‌ی لازم جهت ایجاد انگیزه در آن‌ها برای ارائه‌ی وام باشد. همچنین بازده ناشی از سفته‌بازی در بازارهای سهام، املاک و مستغلات و مشتقات در سهام خصوصی و غیره را در بر می‌گیرد.

۲.۳.۲ رانت زمین مفهومی پیشاسرمایه‌داری است و به استفاده‌ی روزمره از واژه «رانت (اجاره)» نزدیک است (اگرچه با آن مطابقت ندارد): هر گونه پرداختی برای اجاره‌ی زمین بیش از حداقلی که برای ایجاد انگیزه در مالک جهت اجاره دادن آن ضروری است (و ممکن است به صفر برسد).

۲.۳.۳ رانت انحصار به دلیل رقابت اندک یا عدم وجود رقابت (انحصار یکجانبه یا چندجانبه) به دست می‌آید و به فروشنده اجازه می‌دهد چیزی بیش از ارزش مبادله‌ای کالا را از جیب مصرف‌کنندگان بیرون بکشد. در اصطلاح عامیانه، معادل پولی رانت انحصاری با عنوان «اضافه‌بها» (یا «تفاوت (مارژین) قیمت-هزینه») شناخته می‌شود و فروشنده می‌تواند کالا را به بیش از ارزش مبادله‌ای به مشتری بفروشد.[۲۱۳]

---

۲۱۳. فروشندگان به تناسب قدرتشان نسبت به «قبضه کردن بازار» (یا «گرانفروشی» به مصرف‌کننده) از افزایش قیمت‌ها (یعنی رانت‌های انحصار) فرار می‌کنند. در بازارهای به‌شدت رقابتی، رانت انحصار به صفر نزدیک می‌شود. به‌عبارت دیگر، هر چه بازار کالایی انحصاری‌تر باشد، قیمت آن بیشتر از معادل ارزش کل کار تجربی دمیده‌شده در تولید آن فراتر می‌رود؛ زیرا ارزش مبادله‌ی هر کالا (۱.۱.۲) برابر است با کل کار تجربی (۱.۲.۱) که برای تولید آن دمیده می‌شود.

۲.۳.۴ رانت برند شکلی از رانت انحصاری است و فروشنده می‌تواند آن را از جیب مصرف‌کنندگانی بیرون بکشد که انگیزه دارند برای کالا یا خدمت خاص و معروف، چیزی بیش از ارزش مبادله‌ای آن بپردازند، مثلاً ممکن است برای به رخ کشیدن جایگاه یا مالکیت کالاهای تجملی دست به این کار بزنند (یعنی کالاهایی که نه چندان برای خودشان، بلکه به‌خاطر این واقعیت که دیگران نمی‌توانند مالک آن‌ها باشند، مطلوب‌اند، مثلاً نسخه‌ی کمیاب کتاب یا گلدان عتیقه).

۲.۴ سود

سود بخشی از درآمد است که سرمایه‌داران پس از پرداخت دستمزد به کارگران، رانت زمین به زمین‌دار، بهره و رانت مالی به بخش مالی، به‌اضافه‌ی هزینه‌های افراد حرفه‌ای (مانند بازاریابان، تبلیغ‌کنندگان) برای خود نگه‌می‌دارند و به آن‌ها کمک می‌کند تا رانت برند خود را ایجاد کنند.

۳. پول و گردش پول

ارزش‌های مبادله‌ای که سرمایه‌داری تولید می‌کند (بنگرید به شکل یک) در بازارهای مختلف (که در آن کالاها با پول مبادله می‌شوند) به قیمت‌ها، دستمزدها، بهره و سود تبدیل می‌شوند.

برای شروع تولید، پول‌های خصوصی (شامل سود پیشین و وام‌های جدید بانکی) توسط بنگاه‌ها برای نهاده‌هایی مانند نیروی کار کالایی (بنگرید به ۱.۲.۲)، سرمایه‌ی فیزیکی (بنگرید به ۱.۳.۲)، ساختمان‌ها و زمین و سایر کالاهای مورد نیاز به‌عنوان مواد اولیه هزینه می‌شود.

در درون بنگاه‌ها، به دلیل ماهیت دوگانه‌ی کار و سرمایه، ارزش اضافی تولید می‌شود و صاحبان بنگاه آن را برای خود نگاه می‌دارند (یعنی ماهیت سرمایه به‌عنوان قدرت استثماری، بنگاه را قادر می‌سازد تا کار تجربی [بدون دستمزد] را استثمار کرده و محصولش را با ارزش مبادله‌ای بیشتری نسبت به نهاده‌های آن، تولید کند.

وقتی که ستانده‌ی کالایی به فروش می‌رسد، بنگاه‌ها (با توجه به ارزش اضافی تولیدشده طی فرایند تولید) در نهایت پول بیشتری نسبت به آنچه که این چرخه را با آن شروع کرده‌اند، به‌دست می‌آورند. سپس این پول‌ها به درآمد تبدیل می‌شوند

(دستمزد، مالیات و انواع مختلف رانت؛ بنگرید به ۲.۲). درآمدهای خصوصیِ افزایش‌یافته (خالص مالیات و تمام هزینه‌های بازپرداختی به سرمایه‌داران یا مالکان)، به‌علاوه‌ی مخارج عمومی و بدهی‌های جدید مصرف‌کننده، به شکل مصارف مصرف‌کننده و دولت (یعنی مصارف خصوصی و عمومی) به بازارها بازمی‌گردند. در نهایت، سود سرمایه‌دارانه‌ی مصرف‌نشده، به اضافه‌ی بدهی‌های جدید شرکت‌ها، پول چرخه‌ی جدید فرایند تولید را تأمین می‌کند و این فرایند تا ابد ادامه دارد.

شکل یک: تولید و توزیع ارزش در نظام سرمایه‌داری

دو رُکنی که فرایند گردش سرمایه‌داری را در کنار هم نگه می‌دارد (بنگرید به شکل دو) عبارت‌اند از:

۳.۱ سود و بدهی خصوصی به‌مثابه سوخت اصلی سرمایه‌داری

سود، سوخت لازم انباشت سرمایه است که برای سرمایه‌داران انگیزه فراهم کرده و چرخ‌ها و دنده‌های سرمایه‌داری را روغن‌کاری می‌کند،[۲۱۴] درحالی‌که بدهی خصوصی که مالی‌چی‌ها (financiers) آن را از هیچ می‌سازند[۲۱۵] به سرمایه‌داران امکان می‌دهد تا پول هزینه‌های ثابت کلان را تأمین کنند؛ از جمله ساخت کارخانه‌ها و شبکه‌ی سرمایه‌ی فیزیکی جدید.[۲۱۶]

۳.۲ بازارها به‌مثابه سازوکار توزیع غیرمتمرکز ارزش

بازارها سازوکار غیرمتمرکز تشکیل قیمت‌اند که در آن ارزش‌های مبادله به شکل قیمت پولی، دستمزد، نرخ بهره‌ی اسمی، نرخ اجاره و غیره تحقق می‌یابند (همچنین بنگرید به ۱.۰).

---

۲۱۴. فقط پس از سرنگونی فئودالیسم توسط سرمایه‌داری بود که سود به‌عنوان موتور محرکه‌ی اصلی اقتصادی ظاهر شد. در نظام فئودالیسم، این رانت زمین بود که به‌عنوان موتور محرکه‌ی اقتصادی جامعه عمل می‌کرد. البته سود همیشه حضور داشت و مورد استقبال بود، با این تفاوت که تا زمانی که سرمایه جایگزین زمین به‌عنوان منبع اصلی قدرت نشد، موتور محرکه‌ی اصلی جامعه نبود. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به فصل چهارم کتاب **حرف‌هایی با دخترم درباره‌ی اقتصاد**.

۲۱۵. بانکداران و انواع دیگر مالی‌چی‌ها، با انتقال متهورانه ارزش‌های آینده به حال، وام‌هایی هیچ خلق می‌کنند تا در تلاش‌های سرمایه‌دارانه سرمایه‌گذاری شوند و امیدوار باشند تا ارزش کافی برای بازپرداخت به آینده به‌اضافه‌ی بهره نیز تولید کنند!

۲۱۶. برخلاف فئودالیسم که از الگوی تولید --> توزیع --> مالی‌سازی پیروی می‌کرد (یعنی دهقانان غلات را تولید و زمین‌داران سهم خود را جمع‌آوری می‌کردند و تنها در آن زمان بود که مازاد آن به بازارها فروخته می‌شد تا پولی را که قرار بود قرض داده شود جمع کنند)، سرمایه‌داری این توالی زمانی را معکوس کرد: بدهی (یعنی مالی‌سازی) اول صف قرار می‌گیرد (به این معنا که کسب‌وکار باید در ابتدا تأمین مالی را تضمین کند)، توزیع به دنبال آن می‌آید (مثلاً سرمایه‌دار قراردادهای دستمزد، رانت و مالی را امضا می‌کند) و تنها پس از آن است که تولید شروع می‌شود. برای اطلاعات بیشتر بنگرید به فصل سوم کتاب **حرف‌هایی با دخترم درباره‌ی اقتصاد**.

۴. انباشت سرمایه

کالاهای سرمایه‌ای نیز مانند تمام کالاها، در بنگاه‌های سرمایه‌داری و با استفاده از نیروی کار مزدی و کالاهای سرمایه‌ای پیش‌تر تولیدشده، تولید می‌شوند. بنابراین انباشت سرمایه در سطح خرد اتفاق می‌افتد (یعنی در سطح بنگاه، کسب‌وکار، شرکت یا هلدینگ؛ بنگرید به ۴.۱). بااین‌حال، نرخ انباشت سرمایه در بنگاه‌ها به نیروهای کلان‌مقیاسی بستگی دارد که نمی‌توان آن‌ها را به سطح خرد تقلیل داد (بنگرید به ۴.۲).

۴.۱ عوامل تعیین‌کننده‌ی خرد (درون‌بنگاهی) انباشت سرمایه

این عوامل تعیین‌کننده، شامل سطح سرمایه‌گذاری (تأمین مالی توسط سودهای گذشته و بدهی‌های جدید)، سرمایه‌گذاری بر تحقیق و توسعه، طرح‌های نوآورانه، راهبردهای مدیریتی و غیره است.

۴.۲ عوامل تعیین‌کننده‌ی کلان (برون‌بنگاهی) انباشت سرمایه

انگیزه‌ی سرمایه‌دار برای انباشت سرمایه، به سطح پیش‌بینی‌شده‌ی تقاضا برای محصولش بستگی دارد که این نیز به‌نوبه‌ی خود تا حد زیادی توسط سطح تقاضای کل (یا در سطح کل اقتصاد) تعیین می‌شود. تقاضای کل به دو چیز بستگی دارد:

- مخارج انتظاری سرمایه‌گذاری سایر سرمایه‌داران (زیرا هرچه سرمایه‌گذاری کلی طبقه‌ی سرمایه‌دار بیشتر باشد، درآمدهای کل نظام اقتصادی بیشتر خواهد بود و مردم برای کالاها بیشتر هزینه خواهند کرد)؛ که به‌نوبه‌ی خود به خوی حیوانی[۲۱۷] طبقه‌ی سرمایه‌دار بستگی دارد.
- مخارج دولت (سیاست مالی).

---

[۲۱۷]. اصطلاح جان مینارد کینز برای به تصویر کشیدن روحیه‌ی جمعی (یا روان‌شناسی توده) سرمایه‌دارانی که مخارج سرمایه‌گذاری جمعی آن‌ها سطح کلی تقاضا را تعیین می‌کند.

شکل دو: پول و گردش آن

۵. بحران

دو نیروی اصلی موجب ورود سرمایه‌داری به بحران می‌شود.

۵.۱ نرخ کاهنده‌ی سود

سود کاهنده، موجب تحلیل رفتن ظرفیت بنگاه‌ها برای سرمایه‌گذاری در سرمایه‌ی جدید شده و در نتیجه، تولید ارزش اضافی آتی را محدود می‌کند. در برخی مواقع ضعیف‌ترین بنگاه‌ها ورشکسته می‌شوند. در نتیجه، کارگران اخراجی مصرف خود را کاهش می‌دهند که متعاقباً منجر به کاهش بیشتر سود بنگاه‌هایی می‌شود که به زور

موفق به ادامه کار شده‌اند؛ برخی از آن‌ها نیز ورشکسته شده و در نتیجه، حلقه‌ی شوم تسریع می‌شود: اثر دومینویی ورشکستگی‌ها که هم موجب رکود بخش‌های مالی و املاک و مستغلات شده و هم رکود را تقویت می‌کند.[۲۱۸]

۵.۲ بحران بدهی

در اوقات خوش سرمایه‌داری، رانتِ مالی‌چی‌ها اگر نگوییم به‌صورت تصاعدی، حتماً به صورت هندسی افزایش می‌یابد. مالی‌چی‌ها که گرفتار ذهنیتی شبیه ***تب طلا*** شده‌اند، مبالغ هر چه بیشتری را به سرمایه‌داران قرض می‌دهند؛ سرمایه‌دارانی که پول را از آینده قرض می‌گیرند. در برخی مواقع، زمان حال نمی‌تواند آن قدر ارزش خلق کند که [بدهی] آینده را بازپردازَد، حباب می‌ترکد و آونگ روانی در مسیر عکس حرکت کرده و موجب می‌شود سرمایه‌داران دست به اعتصاب اعتباری بزنند؛ نتیجه‌اش می‌شود اثر دومینویی سقوط شرکت‌ها و بدهی مالی، بیمه، املاک و مستغلات و بدهی عمومی.[۲۱۹]

توجه: رکودها اغلب خود-اصلاح‌گر هستند؛ مثلاً دستمزدها و قیمت نهاده‌ها در طول رکود به قدری کاهش می‌یابد که بنگاه‌های جان‌به‌در برده (که اکنون به‌لطف بسیاری از رقبای ورشکسته‌ی خود، با رقابت کم‌تری روبرو هستند) باز شاهد افزایش نرخ سود خود خواهند بود. بااین‌حال، زمانی که بحران چنان عمیق باشد که بانک‌ها را از بین برده و خوی حیوانی سرمایه‌داران را سرکوب کند، فقط مداخله‌ی دولت است که می‌تواند سرمایه‌داری را نجات دهد؛ یعنی مداخله به‌واسطه‌ی محرک‌ها (سیاست مالی)، سیاست تسهیل پولی (تزریق پول) و کمک‌های مالی به بانک‌ها و شرکت‌ها.

---

۲۱۸. کارل مارکس استدلال می‌کرد که با فرض ثبات تمام شرایط، انباشت سرمایه موجب کاهش نرخ سود در درازمدت می‌شود، زیرا با افزایش سرمایه‌برتر شدن تولید، هر واحدْ تولید، مستلزم کار تجربی انسانی کمتری است. در نتیجه، ارزش مبادله‌ای هر واحد تولید، مسیر نزولی دائمی را دنبال می‌کند. نرخ سود نیز ناگزیر باید از همین روند پیروی کند (به سمت پایین!).

۲۱۹. هایمن مینسکی، با تکیه بر کار جان مینارد کینز، نشان داد که چگونه بی‌ثباتی مالی می‌تواند ناشی از دوره‌های ثبات مالی باشد (یعنی پس از مدتی، مالی‌چی‌هایی را که تا آن زمان ریسک‌گریز بودند، تشویق می‌کند تا دست به ریسک‌های احمقانه بزنند).

۶. طبقات اجتماعی

۶.۱ طبقه: گروهی از افراد جامعه که با جایگاه‌شان در نظام تولید اجتماعی تعریف می‌شوند و در آن طبقه (یا طبقاتی) موفق به تصاحب بخشی از محصول کار تجربی اعضای طبقه (یا طبقات) دیگر می‌شوند.

۶.۲ نظام طبقاتی: بیان جمعی و اجتماعی روشی که به‌واسطه‌ی آن، استثمار در ساختار اجتماعی تجسم می‌یابد.

۶.۳ جامعه‌ی طبقاتی: هر جامعه‌ای که پیرامون نظام طبقاتی بنا شده باشد، جامعه‌ی طبقاتی است. ماهیت هر جامعه‌ی طبقاتی آن است که یک یا چند طبقه‌ی به‌لحاظ عددی کوچک‌تر، با در اختیار داشتن و کنترل عوامل مسلط تولید، موفق به زه‌کشی ارزش از طبقات دیگر (و بنابراین، انباشت ثروت و قدرت) می‌شوند.

۶.۴ نظام طبقاتی سرمایه‌داری: نظام طبقاتی سرمایه‌داری شامل سرمایه‌داران و پرولتاریا (کارگران مزدبگیر) است، به‌اضافه‌ی طبقه‌ی متوسط (دکان‌داران، کارگران ماهر حقوق‌بگیر و غیره) که با هر بحران سرمایه‌داری یا انقلاب فناورانه تحت فشار قرار می‌گیرند.

نکته: در دوران فئودالیسم، زمینْ عامل اصلی تولید بود و رانت زمین (که دهقانان و رعایا به مالکان می‌پرداختند) جریان درآمدی عمده بود که قدرت سیاسی و اجتماعی بر روی آن بنا می‌شد. جوامع طبقاتی فئودالی دارای انواع زیرطبقه (صنعتگران، دهقانان، رعایا، و غیره) بودند، اما تنها یک عامل تولید غالب (زمین)، یک طبقه‌ی حاکم واحد (مالکین) و یک جریان درآمدی یکتای قدرتمند (رانت زمین) داشت. در نظام سرمایه‌داری، سرمایه جایگزین زمین (به‌عنوان عامل مسلط تولید) شد، بازار جای تیول (fief) و سود جای رانت زمین را گرفت.

۷. انواع قدرت استثماری

پیش از سرمایه‌داری، هر نظام اقتداری بر سه نوع قدرت استثماری تکیه داشت.

۷.۱ خشونت عریان: قدرت فرمانروایی با اعمال (یا تهدید به اِعمال) اشکال مختلف خشونت فیزیکی.

۷.۲ قدرت سیاسی (یا دستورکار سیاسی): ظرفیت تعیین (الف) نماینده در انجمن‌هایی که در آن‌ها تصمیمات جمعی گرفته می‌شود؛ (ب) آنچه که در این انجمن‌ها مورد مجادله، بحث و تصمیم‌گیری قرار می‌گیرد؛ و (ج) کدام موضوعات، ناگفته و الحاقیْ مانده و در جامعه مدفون شوند.

۷.۳ قدرت نرم (یا پروپاگاندا): قدرت شکل دادن به آنچه دیگران می‌اندیشند، آماده‌ی تحملش هستند، آرزو می‌کنند یا در نهایت انجام خواهند داد.

سرمایه‌داری نوع چهارمی از قدرت استثماری را پدید آورد که به آن در تغییر جهان کمک کرد:

۷.۴ قدرت سرمایه‌داران: قدرتی که به صاحبان سرمایه (یعنی سرمایه‌داران) اعطا شد تا به اشخاص فاقد سرمایه دستور دهند که ***داوطلبانه*** برای سرمایه‌داران، ارزش اضافی در بنگاه‌ها خلق کنند.

نکته: قدرت سرمایه‌داری (۷.۴) از محدوده‌ی بنگاه سرمایه‌داری فراتر رفته و سه نوع قدرت استثماری از پیش موجود را آلوده کرد. مثلاً طبقه‌ی سرمایه‌دار تا حد زیادی انحصار دولت در نیروی سرکوب (۷.۱)، فرایندهای مشاوره‌ای جامعه (۷.۲) و رسانه‌ها، نظام آموزشی، تشکیلات تبلیغاتی و غیره را کنترل می‌کرد (۷.۳).

۸. چگونه ساختار فنی، ماهیت دوم سرمایه را تقویت کرد؟

ساختار فنی (بنگرید به فصل ۲ کتاب) دو بخش اقتصادی جدید را ایجاد کرد که هدف آن‌ها اصلاح رفتار کارگران و مصرف‌کنندگان بود. این دو بخش بسیار حرفه‌ایِ مرتبط با ***اصلاح رفتار***، قدرت سرمایه (دقیقاً ماهیت دوم آن) را به‌طرز چشمگیری افزایش داد.

۸.۱ بخش خدمات فرماندهی نیروی کار: این متخصصانْ در درون و پیرامون محل کار، رویه‌های مدیریتیِ علمی و تحقیقاتی را به کار می‌گرفتند تا به فرایند کار سرعت بخشیده و کار تجربی هرچه بیشتری را از مقدار مشخصی کار کالایی بیرون بکشند. فنونی که به کار می‌بردند عبارت بود از سازماندهی تیلوریستی در کف کارخانه، نظارت پیچیده، خطوط تولید فوردیستی، شیوه‌های مدیریت ژاپنی (همکاری کارگران با ایدئولوژی شرکت) و چیزهایی از این دست.

۸.۲ بخش خدمات فرماندهی مصرف‌کننده: این بخش که مملو از تبلیغ‌کنندگان، بازاریابان، کپی‌رایترها و انواع مشاغل خلاق (که در فصل سوم کتاب توسط **دان دریپرِ** Don Draper تخیلی، شخصیت اصلی سریال ***مردان مَد*** که نقش مشاور و بازاریاب را ایفا می‌کند، به‌تصویر کشیده شده است) بود، با ایجاد تمایلاتی در مصرف‌کنندگان برای محصولات برند بنگاه‌های بزرگ، به بیشینه‌سازی رانت برند کمک کرد و در نتیجه، قدرت برندها را بر مصرف‌کنندگان و رقبای کوچک‌تری که به این بخش دسترسی نداشتند، تقویت نمود.

توسعه‌ی این دو بخش، در دو بازار کاملاً جدید نمود یافت.

- **بازار اینفلوئنسرهای حرفه‌ای**؛ نوع جدیدی از مدیران بر مسند مدیریت هلدینگ‌ها نشستند و مهندسانی را که پیش‌تر در سلسله‌مراتب شرکت ارتقا می‌یافتند کنار زدند. بازار کاملی برای خدمات و آموزش آن‌ها (مثلاً فرقه‌ی MBA) ایجاد شد، از بخش‌های سنتی صنعت گرفته تا ***وال استریت*** و حتی مدیریت دولتی.
- **بازاری برای توجه مردم**؛ بخش خدمات فرماندهی مصرف‌کننده پیش از فروش آن به تبلیغ‌کنندگان، به جلب توجه مخاطبان تلویزیون و رادیو اختصاص داشت (بنگرید به فصل دوم کتاب: ***بازارهای توجه و انتقام شوروی***).

ساختار فنی با دسترسی به این دو بخش خدمات فرماندهی و بازارها، امتیاز مضاعفی را برای خود تضمین کرد: قدرت نامتقارن (نرم) برای فریب کارگران و مصرف‌کنندگان و اصلاح رفتار آن‌ها.

تکنوفئودالیسم

همانطور که سرمایه‌داری با نشاندن سرمایه به‌جای زمین به‌عنوان عامل مسلط تولید توانست فئودالیسم را کنار بزند، تکنوفئودالیسم نیز بر گرده‌ی سرمایه‌داری نشست تا بی هیچ تلاشی و با استفاده از سرمایه‌ی ابری (Cloud capital)، به‌جای آن بنشیند؛ درواقع شاهد نوعی دگردیسی سرمایه (استاندارد، فیزیکی) هستیم.

۹. سرمایه‌ی ابری

به‌لحاظ فیزیکی، سرمایه‌ی ابری مجموعه‌ای از ابزارآلات و تشیکلات شبکه، نرم‌افزار، الگوریتم‌های مبتنی بر هوش مصنوعی و سخت‌افزارهای ارتباطی است که از جای‌جای کره‌ی زمین عبور کرده و انواع مختلفی از وظایف جدید و قدیمی را انجام می‌دهد؛ از جمله:

- تحریک میلیاردها نفر از اشخاص بی‌مُزد (رعایای ابری cloud serfs) به انجام کار رایگان (و اغلب ناخودآگاه) برای هر چه پُربارتر کردن حساب کاربری خود در سرمایه‌ی ابری (مثلاً آپلود عکس و ویدیو در اینستاگرام یا تیک‌تاک، یا نوشتن نقد فیلم، رستوران یا کتاب)
- به ما کمک می‌کنند کار را متوقف کنیم درحالی‌که به ما پیشنهادهایی (کتاب، فیلم، مسافرت در تعطیلات و غیره) می‌دهد که به‌طرز چشمگیری با علایق ما هماهنگ است و ما را مشتاق دیگر کالاهای قابل فروش در تیول‌ها یا پلتفرم‌های ابری (مانند فروشگاه آمازون) می‌کند؛ فروشگاه‌هایی که دقیقاً بر بستر همان شبکه‌ی دیجیتالی کار می‌کنند که به ما کمک می‌کند کار را متوقف کنیم و همزمان به ما پیشنهاد کتاب، فیلم، مسافرت در تعطیلات و غیره می‌دهد.
- استفاده از هوش مصنوعی و کلان‌داده‌ها برای فرمان دادن به نیروی کار کارگران (پرولتاریای ابری cloud proles) در کف کارخانه، درحالی‌که شبکه‌های انرژی، ربات‌ها، کامیون‌ها، خطوط تولید خودکار و چاپگرهای سه بعدی را که تولید متعارف را دور می‌زنند، پیش می‌راند.

سرمایه‌ی ابری، دو بخش اصلاح رفتار ساختار فنی را به صورت خودکار درآورده (بنگرید به ۸.۱ و ۸.۲) و آن‌ها را از اقتصاد خدمات مبتنی بر انسان حذف کرده و به‌طور کامل در شبکه‌ی ماشینی خود گنجانده است. کارهایی که در ساختار فنی توسط مدیران کف کارخانه، تبلیغ‌کنندگان، بازاریابان و غیره انجام می‌شد، اکنون بر عهده‌ی الگوریتم‌های مبتنی بر هوش مصنوعی است که تماماً در سرمایه‌ی ابری گنجانده شده‌اند.

از منظر تحلیل بخش ۱.۳، که به دو ماهیت سرمایه مربوط می‌شود (بنگرید به ۱.۳.۱ و ۱.۳.۲)، سرمایه‌ی ابری با افزودن ماهیت سومی به ماهیت دوگانه‌ی اصلی سرمایه، خود را از اشکال پیشین سرمایه متمایز می‌کند:

۱.۳.۳ ماهیت سوم سرمایه‌ی ابری: ابزار تولیدشده برای اصلاح رفتار و فرامین شخصی‌سازی‌شده

ماهیت سوم سرمایه‌ی ابری، سه زنجیره‌ی اصلاح رفتار الگوریتمی را در بر می‌گیرد. زنجیره‌ی اول به مصرف‌کنندگان دستور می‌دهد که سرمایه‌ی ابری را بازتولید کنند (یعنی آن‌ها را به رعایای ابری تبدیل می‌کند). زنجیره‌ی دوم به کارگران مزدبگیر دستور می‌دهد تا سخت‌تر کار کنند (یعنی پرولتاریا و بی‌ثبات‌کاران را به پرولتاریای ابری تبدیل می‌کند). زنجیره‌ی سوم، تیول‌های ابری را جایگزین بازارها می‌کند. به یک معنا، ماهیت سوم سرمایه‌ی ابری به صاحبان آن (سرمایه‌داران ابری cloudalists) قدرت کاملاً جدیدی اعطا می‌کند تا ارزش اضافی تولید شده در بخش سرمایه‌داری سنتی را بمکند (بنگرید به شکل ۳).

به بیان تحلیلی‌تر، ماهیت سوم سرمایه‌ی ابری آن را به سه کارکرد یا شکل مجهز می‌کند.

۹.۱ ابزارهای تولیدشده‌ی فرماندهی نیروی کار (یعنی خودکارسازی ذکرشده در ۸.۴)

۹.۱.۱ پرولتاریای ابری: دستگاه‌های ابری وارد فرایند کار (کارخانه‌ها، انبارها، دفاتر، مراکز تماس و غیره) شده و جایگزین مدیران میانی تیلوریستی شدند که تاکنون موجب افزایش تولید و استثمار ارزش اضافی در محل کار می‌شدند. بنابراین وضعیت پرولتاریا بی‌ثبات‌تر از پیش می‌شود و سرمایه‌ی ابری نیز این بی‌ثباتی را تسریع می‌کند.

۹.۱.۲ رعایای ابری: افرادی که به هیچ شرکتی وابسته نیستند (یعنی غیرکارگران) و ترجیح می‌دهند برای بازتولید سهام سرمایه‌ی ابری، به‌صورت رایگان، طولانی و اغلب دشوار کار کنند؛ مثلاً با پست‌ها، فیلم‌ها، عکس‌ها، نظرات و بی‌شمار کلیک که پلتفرم‌های دیجیتال را برای دیگران جذاب‌تر می‌کند.

نکته: برای اولین بار در تاریخ، سرمایه توسط کارگران بی‌مزد (باز)تولید می‌شود. پلتفرم‌های سرمایه‌ی ابری این امر را میسر می‌کنند که کار از بازار کار خارج شده و وارد نظامی اقتصادی شود که پشت وسایل بازی، بخت‌واقبال و قرعه‌کشی پنهان شده است، درحالی‌که در واقعیت، همه چیز عیناً همان کار مکانیکی، تکراری و فوردیستی است که بود. فضاهای دیجیتالی که مدرن، جذاب، دوستانه و خنثی به نظر می‌رسند، درواقع پروژه‌هایی‌اند که با دقت طراحی شده‌اند تا هر چه بیشتر نیروی کار مزدبگیر را از بازار کار حذف و دستمزدها را اختیاری کرده و حتی مجموعه ای از شرط‌بندی‌ها را جایش بنشانند.[۲۲۰]

۹.۲ ابزارهای تولیدشده برای گرفتن رانت ابری از سرمایه‌داران [سنتی] در ازای دسترسی به تیول‌های ابری (که تا حدودی به‌واسطه‌ی خودکارسازی مورد اشاره در ۸.۵ میسر شد)

همانطور که در فصل سوم توضیح داده شد (بنگرید به صفحات ۸۸-۸۵ کتاب: ***بازارهای پژمرده، سلام بر تیول‌های ابری***)، پلتفرم‌های تجارت الکترونیک مانند Amazon.com یا alibaba.com، بازار نیستند (برای تعریف بازار بنگرید به ۱.۰ و

---

[۲۲۰]. در واقع دسته‌ای از کارگران وجود دارند و در محدوده‌ای خاکستری قرار می‌گیرند که در آن پرداخت برای کار مفید برای سرمایه‌داران ابری، یک اضافی اختیاری در نظر گرفته می‌شود. منشأ آن را باید در بازی‌های ویدئویی چند نفره‌ی انبوه جستجو کرد، جایی که نظام‌های شبه‌پرداخت پیش از گسترش به بسیاری از پلتفرم‌های دیجیتال یا تیول‌های ابری توسعه داده شدند. در ابتدا، رفتار خود گیمرها به طور خودجوش ارزش مبادله‌ای را به برخی از مصنوعات دیجیتالی نسبتاً کمیاب در محیط بازی‌شان (مانند یک شمشیر یا کلاه ایمنی خاص) منتقل می کرد. به زودی، شرکت سازنده‌ی بازی با آیتم‌های دیجیتالی ارزنده به آن‌ها پاداش داد؛ اولین نشانه‌های NFT که در سال ۲۰۲۰ در خارج از اجتماعات بازی رایج شد. بعدها، شرکت‌ها راه‌هایی برای «بازی‌سازی» کار پیدا کردند که به سرمایه‌ی ابری آن‌ها می‌افزود؛ مثل آمازون که ترجیح می‌دهد به کارگران خود با عنوان «شریک» (associates) اشاره کند؛ این کارگران کارگر نامیده نمی‌شوند، بلکه «بازیکن»، «کاربر»، «انجام‌دهنده» و غیره نامیده می‌شوند. مکنیکال تورک (Mechanical Turk)، فروشگاه ابری آمازون، که در آن کارگران در سال ۲۰۲۰ کمتر از ۲ دلار در ساعت درآمد داشتند و ۹۰ درصد وظایف کمتر از ۰.۱۰ دلار به ازای هر وظیفه دریافتی داشت، از انبوهی از پرداخت‌های غیرپولی، مبتنی بر توکن و مهم‌تر از همه، رتبه‌بندی روی صفحه (برای ایجاد انگیزه در سطوح تقریباً استاخانوفیستی رقابت بین کارگران) استفاده می‌کند. (اصطلاح استاخانوفیست برگرفته از اتحاد جماهیر شوروی است و اشاره به کارگرانی دارد که مدل خود را از روی آلکسی استاخانوف، کارگر معدن پرکار شوروی و دارای رکورد استخراج گرفته‌اند. شخصیت باکسر در قلعه‌ی حیوانات جورج اورول، نماد استاخانوفیسم است -مترجم.)

۳.۴). دلیل این‌که نمی‌توان آن‌ها را بازار دانست این است که الگوریتم‌های سرمایه‌داران ابری توانسته‌اند هر خریداری را از سایر خریداران و هر فروشنده‌ای را از سایر فروشندگان جدا کنند. در نتیجه، الگوریتم‌های سرمایه‌داران ابری، قدرت انطباق خریداران و فروشندگان را در خود متمرکز می‌کند؛ دقیقاً برعکس ***تمرکززدایی*** که مشخصه‌ی بازار است. چنین قدرتی که در اختیار الگوریتم‌های سرمایه‌دار ابری قرار می‌گیرد، به مالکش این امکان را می‌دهد که از فروشندگان (یعنی سرمایه‌داران متعارف) مقادیر زیادی رانت (رانت ابری cloud rent) در ازای دسترسی به مشتریان دریافت کند.

۹.۲.۱ تیول‌های ابری (Cloud Fiefs) پلتفرم‌های معاملاتی دیجیتالی هستند که در آن خریداران و فروشندگان با کمک الگوریتم‌های سرمایه‌ی ابری به یکدیگر وصل می‌شوند. اگرچه تیول‌های ابری شبیه بازار به نظر می‌رسند، اما تمرکز کامل آن‌ها (که به‌واسطه‌ی قدرت الگوریتم‌ها برای تطبیق و تعیین مجموعه اطلاعات کامل خریداران و فروشندگان به دست می‌آید) آن‌ها را به شکلی از تیول ابری تبدیل می‌کند، تیول‌هایی که متعلق به هر آن کسی است که الگوریتم یا سرمایه‌ی ابری را در اختیار دارد و (الف) پلتفرم را ساخته و (ب) رعایای ابری را برای ایفای نقش خریدار (و همچنین مشارکت‌کنندگانِ در سرمایه‌ی ابری) و سرمایه‌داران پیشکار (vassal capitalists) را برای نقش فروشنده جذب می‌کند.

۹.۲.۲ سرمایه‌داران پیشکار، سرمایه‌داران و تولیدکنندگانی‌اند که برای فروش کالاهای خود، باید رانت ابری بپردازند تا به تیول‌های ابری سرمایه‌داران ابری دسترسی داشته باشند.

۹.۲.۳ رانت ابری عبارت است از مبلغی که سرمایه‌داران ابری، از سرمایه‌داران پیشکار برای دسترسی به تیول‌های ابری تلکه می‌کنند.

جان کلام این‌که بزرگ‌ترین دستاورد سرمایه‌ی ابری آن بود که نه‌تنها فرایندهای اصلاح رفتار کارگران و مصرف‌کنندگان را در راستای منافع سرمایه‌داران ابری جهت داد، بلکه خود بازار را نیز به‌نحو فزاینده‌ای به شبکه‌ی دیجیتالی الگوریتمی هوش

مصنوعی خود وابسته کرد؛ و این یعنی تبدیل کامل طبقه‌ی سرمایه‌دار به پیشکاران خود.

۱۰. توزیع تحت نظام تکنوفئودالیسم

شکل یک توزیع ارزش مبادله را در سرمایه‌داری نشان می‌دهد. تحت نظام تکنوفئودالیسم، بخش سرمایه‌داری (همچون نظام سرمایه‌داری) همچنان تمام ارزش مبادله‌ی نظام اقتصادی را تولید می‌کند. بااین‌حال، بخش سرمایه‌داری اکنون در قلمرو وسیع‌تری از تیول‌های ابری که بر پایه‌ی سرمایه‌ی ابری ساخته شده‌اند، حک شده و تحت انقیاد قرار گرفته است. با انباشته شدن سرمایه‌ی ابری، به‌خاطر کار بدون مزد رعایا و رانت ابری پرداختی توسط سرمایه‌داران پیشکار، ارزش اضافی تولیدشده در بخش سرمایه‌داری هر چه بیشتر به شکل رانت ابری به سرمایه‌داران ابری منتقل می‌شود (***شکل سه***).

۱۰.۱ استثمار همگانی: اگرچه سرمایه‌داران [متعارف] فقط می‌توانند کارکنان خود را استثمار کنند، اما سرمایه‌داران ابری از استثمار همگانی منتفع می‌شوند؛ یعنی رعایای ابری بدون هیچ دستمزدی کار می‌کنند تا سهام سرمایه‌ی ابری را افزایش دهند و همین به سرمایه‌داران ابری امکان می‌دهد تا ارزش اضافی هر چه بیشتری را تصاحب کنند؛ همان ارزش اضافی که سرمایه‌داران با استثمار کارکنانی به دست می‌آورند که پیش‌تر به کارگران ابری تبدیل شده‌اند و کارشان توسط سرمایه‌ی ابری هدایت و تسریع می‌شود.

شکل سه: تولید و توزیع ارزش تحت نظام تکنوفئودالیسم

۱# رعایای ابری، یعنی نیروی کار بدون مزد به بازتولید سرمایه‌ی ابری کمک می‌کنند.

۲# سرمایه‌ی ابری تمایلات، باورها و خواست‌های رعایای ابری را (در انتخاب‌های مصرف‌کننده) تغییر می‌دهد.

۳# سرمایه‌ی ابری همچنین نرخ کار دستمزدی را در بخش سرمایه‌دارانه افزایش می‌دهد.

۱۱. خلاصه: تفاوت‌های عمده‌ی میان سرمایه‌داری و تکنوفئودالیسم

۱۱.۱ سرمایه‌ی ابری: ماهیت سوم سرمایه‌ی ابری (بنگرید به ۱.۳.۳) خودکارسازی کامل بخش‌های خدمات ساختار فنی (۸.۱ و ۸.۲) را ممکن ساخت؛ ساختار فنی درواقع هدفش اصلاح رفتار کارگران و مصرف‌کنندگان به نفع سرمایه بود. نتیجه‌ی این امر، نوع جدیدی از سرمایه (سرمایه‌ی ابری) بود که از یک سو به ابزار تولیدشده و از سوی دیگر به مقر فرماندهی استثمار نیروی کار برای زه‌کشی رانت ابری از سرمایه‌داران در ازای دسترسی به مصرف‌کنندگان تبدیل شد (۹.۱ و ۹.۲).

۱۱.۲ به زیر کشیده شدن سود و بازارها از تخت سَروَری: تکنوفئودالیسم ستون‌های دوقلوی خود (رانت ابری (۹.۲.۳) و تیول‌های ابری (۹.۲.۱)) را جایگزین ستون‌های دوقلوی سرمایه‌داری (سود (۲.۴ و ۳.۳) و بازارها (۱.۰ و ۳.۴)) کرد.

۱۱.۳ نظام طبقاتی تکنوفئودال: تحت نظام تکنوفئودالیسم، سرمایه‌داران ابری (بخشی از طبقه‌ی سرمایه‌دار که توانستند سرمایه‌ی ابری چشمگیری را جمع‌آوری کنند) به طبقه‌ی حاکم جدید تبدیل شده و باقی سرمایه‌داران را (که دسترسی کافی به سرمایه‌ی ابری ندارند) به طبقه‌ی پیشکار فروکاستند (۹.۲.۲). همزمان، کارگران مزدبگیر به پرولتاریای بی‌ثبات سرمایه‌ی ابری تبدیل شده (۹.۱.۱) و تقریباً همه به مقام رعیت ابری (۹.۱.۲) تنزل یافته و به انباشت سرمایه‌ی ابری و ساختن تیول‌های ابری (۹.۲.۱) که جای بازارها نشسته‌اند، کمک می‌کنند.

۱۱.۴ انباشت سرمایه: برخلاف سرمایه‌ی استاندارد یا فیزیکی که دقیقاً در بنگاه‌های سرمایه‌داری انباشت می‌شود (۴.۱)، اگرچه با نرخ‌هایی که در سطح اقتصاد کلان دیکته می‌شوند (۴.۲)، سرمایه‌ی ابری در دو سطح دیگر با قدرت هرچه تمام‌تر انباشته می‌شود: توسط نیروی کار رعایای ابری (۹.۱.۲) که تقریباً همه‌ی ما در زمره‌ی آنانیم و با تأمین مالی هنگفت و مستقیم پرقدرت‌ترین بانک‌های مرکزی غرب (بنگرید به فصل چهارم کتاب).

۱۱.۵ نوع پنجم قدرت استثماری: سرمایه‌ی ابری، قدرت استثماری جدیدی به چهار نیروی از پیش موجود می‌افزاید (منظور قدرت‌های عریان (۷.۱)، سیاسی (۷.۲)، نرم (۷.۳) و سرمایه‌دارانه (۷.۴) است) که در اختیار صاحبان سرمایه‌ی ابری است و با

استفاده از آن رفتار کسانی را که مالک یا کنترل‌گر سرمایه‌ی ابری نیستند، به‌نحوی تغییر می‌دهد که امکان زه‌کشی بخش بزرگی از ارزش اضافی تولیدشده در بخش سرمایه‌داری را به‌عنوان رانت ابری به نفع سرمایه‌داران ابری ممکن می‌سازد.

۱۱.۶ بحران‌ها: انباشت سرمایه‌ی ابری موجب تقویت دو نیرویی می‌شود که بحران‌های شدید سرمایه‌داری را ایجاد می‌کنند: کاهش نرخ سود (۵.۱) و ترکیدن حباب‌های بدهی خصوصی و عمومی (۵.۲). تحت نظام تکنوفئودالیسم، کالایی‌زدایی از نیروی کار (نیروی کار رعایای ابری) با کاهش سهم درآمدی پرولتاریای ابری ترکیب می‌شود تا مجموع قدرت هزینه‌کرد یا تقاضای کل جامعه را تحت فشار قرار دهد. همزمان، انتقال هر چه بیشتر ارزش اضافی از سرمایه‌داران پیشکار به سرمایه‌داران ابری، موجب کاهش میزان سرمایه‌گذاری در سرمایه‌ی فیزیکی (یا درواقع موجب تأثیر منفی دیگری بر تقاضای کل) می‌شود.

نکته: تکنوفئودالیسم مترادف است با جهانی‌سازی استثمار (بنگرید به ۱۰.۱) و کوچک شدن پایه‌ی ارزش (به نسبت افزایش سهم رانت ابری از تمام درآمدها؛ بنگرید به شکل سه). این پویایی نشان از گرایش نظام به بحران‌های عمیق‌تر و مکرر دارد. در نتیجه، بانک‌های مرکزی که تأمین مالی انباشت اولیه‌ی سرمایه‌ی ابری را بر عهده داشتند (بنگرید به فصل چهارم) ناگزیرند پیوسته پول‌های بیشتری چاپ کنند تا این پول بیشتر، جایگزین نقشی شود که سود و دستمزد در سرمایه‌داری ایفا می‌کردند. اما این امر صرفاً موجب انباشته شدن بیشتر سرمایه‌ی ابری خواهد شد، چرا که سرمایه‌داران ابری نسبت به هر طبقه‌ی دیگری، ظرفیت بیشتری برای تصاحب پول‌های چاپ‌شده‌ی بانک مرکزی دارند. جان کلام این‌که تکنوفئودالیسم محکوم است حلقه‌ی شوم پویاتر و انفجاری‌تری را از سرمایه‌داری به نمایش بگذارد.

مؤخره‌ی مترجم

متن بالا، ترجمه‌ای است از ضمیمه‌ی اول اثر جدید یانیس واروفاکیس، ***تکنوفئودالیسم: آنچه سرمایه‌داری را کُشت***. اگرچه واروفاکیس اذعان دارد که برداشتش نه علمی است و نه عینی و نه اصلاً می‌تواند چنین باشد، اما اصطلاح تکنوفئودالیسم می‌تواند اندکی گمراه‌کننده باشد. از این اصطلاح چنین برمی‌آید که سرمایه‌داری خاتمه یافته و نظامی جدیدی از ویرانه‌های آن سر بر آورده است؛ اما به‌واقع چنین نیست؛ اگرچه واروفاکیس تلویحا به آن اشاره می‌کند. شاید بهتر بود واروفاکیس آن را ***تکنوکاپیتالیزم*** می‌نامید. این درست که سرمایه‌داری همواره با رشد فناوری پیش رفته و «بدون انقلاب مداوم در تولید، امکان زنده ماندن ندارد»، اما در اینجا منظور مشخصاً نظامی است که پا روی شانه‌های نسل چهارم انقلاب صنعتی دارد (آنچه که به اشتباه «انقلاب صنعتی چهارم» نامیده می‌شود). تفاوت این نسل با نسل‌های پیشین خود در آن است که نه ماشین بخار، نه جریان پیوسته‌ی الکتریسیته و نه انفجار اطلاعات، نتوانسته بودند تولید را چنین یکپارچه و سرمایه را تا این حد جهانی سازندسازند. اگر ماشین بخار توانست نظم کارخانه‌ای را ایجاد، الکتریسیته توانست جریان گردش کالا را تندتر کند و انفجار اطلاعات توانست کنترل داده‌ها را در دست گیرد، اینترنت موفق شد تمام این‌ها را به درون زندگی‌مان بکشاند و ما را به خریداران ۷/۲۴ تبدیل کند که دائما تحت کنترلیم و از هر جای دنیا می‌توانیم در خدمت سرمایه‌ی مالی جهانی در آییم. حک‌شدگی بازار در فرم و محتوای زندگی بشر، هرگز تا به چنین حدی رخ نداده بود؛ و تمام این‌ها مدیون نسل چهارم انقلاب صنعتی است که توانست جزیره‌های مجزای سه نسل پیش از خود را به یکدیگر وصل کند. واروفاکیس، به‌رغم نامگذاری نادرست خود، تحلیلی درخشان از شرایط به دست می‌دهد. کافی است تحلیل‌های او را با جمله‌ی «گذر زمان ثابت خواهد کرد که تأثیر اینترنت بر اقتصاد، چیزی بیش از دستگاه فکس نخواهد بود» ***پل کروگمن*** (برنده‌ی جایزه نوبل اقتصاد در سال ۲۰۰۸) یا «اینترنت آنقدرها هم که تصور می‌کنیم مهم نیست!» ***ها جون چانگ*** مقایسه کنیم تا بدانیم درک واروفاکیس از این تحول فناورانه تا چه حد عمیق است. واروفاکیس چهره‌ی ژانوسی فناوری را به خوبی شناخته و می‌داند فناوری

به همان اندازه که می‌تواند آزادی‌بخش باشد[۱]، به همان میزان هم می‌تواند بردگی به همراه داشته باشد[۲].

واروفاکیس نه مانند نئوکلاسیک‌ها فناوری را متغیری در تابع تولید می‌داند و نه مانند اتریشی‌ها آن را به تورم منفیِ مثلث تولید ربط می‌دهد (که البته هیچ یک از منظر اقتصاد محض نادرست نیست)، بلکه همچون هایدگر، پرسش از فناوری را پیش می‌کشد و بر این تأکید دارد که ماهیت فناوری، مطلقاً مسئله‌ای فنی نیست، بلکه مسئله‌ای است فلسفی و اجتماعی، چرا که «هر فرا آوردنی، ریشه در انکشاف دارد»، بنابراین «فناوری، نه ابزاری صرف، بلکه نحویِ انکشاف است» و باید به عدم استتار بینجامد. اما «فناوری جدید، در برابر طبیعت می‌ایستد، چرا که طبیعت را تأمین‌کننده‌ی تام خود می‌داند» بنابراین «تعرضی است به طبیعتی که انسان هم جزو آن است»[۳]. واروفاکیس همین منطق را برای جدیدترین دستاور نسل چهارم انقلاب صنعتی (سرمایه‌ی ابری و هوش مصنوعی) به‌کار می‌گیرد و به‌جای آن‌که عملکرد (performance) آن را بکاود، به وارسی کارکرد (function) آن می‌پردازد. اگر بپذیریم هر نسلی از فناوری، سرمایه‌داران خود را دارد (ماشین بخار، آبراهام داربی را می‌طلبد؛ جریان برق، ادیسون، فورد و راکفلر را؛ انفجار اطلاعات، استیو جابز و بیل گیتس را)، بنابراین واروفاکیس دست روی این نکته می‌گذارد که چگونه کسانی مثل جف بزوس، مارک زاکربرگ و ایلان ماسک، تمام سرمایه‌داران پیش از خود را منقاد خود کرده و تدوام کار آنان را به خودشان وابسته می‌کنند. البته که مارکس هم پیش‌تر بر این نکته تأکید کرده بود که سرمایه میل به انحصار و بیرون راندن سرمایه‌داران کوچکتر از دایره‌ی رقابت دارد، اما در دوران مدرن اتفاق دیگری در شرف وقوع است. سرمایه‌دار کوچک‌تر الزاما از حلقه‌ی سرمایه‌داران به بیرون رانده نمی‌شود، بلکه کافی است سر خود را در مقابل سرمایه‌داران مدرن خم کند تا همچنان در کوران رقابت باقی بماند. کمتر از یک دهه پیش، اوبریزاسیون (Uberization)، رابطه‌ای بود صرفاً میان کارگر و کارفرما؛ اما امروزه اوبریزاسیون نوع رابطه‌ی کارفرمای بزرگ و کارفرمای کوچک را نیز تعیین می‌کند.

با تمام این‌ها شاید بتوان ایراداتی به واروفاکیس وارد کرد. پیش‌فرض واروفاکیس در کتاب این است که سرمایه‌داری بر دو ستون پا گرفته: بازارها و انگیزه‌ی سود. واروفاکیس در تمام متن فرض را بر این می‌گیرد که آنچه در وهله‌ی اول سرمایه‌داری را به اینجا رسانده، وجود ***بازارهای ناب*** بوده است. به نظر نمی‌رسد که هدف واروفاکیس از پیش کشیدن این فرض، ساده‌سازی تحلیل برای مخاطب باشد، چرا که در بخش‌هایی از کتاب با دقتی بی‌نظیر به رقابت فناورانه‌ی میان چین و آمریکا می‌پردازد. همچنین بعید است که تحلیل پولانی را از چگونگی دگردیسی ***مصالحه‌ی بزرگ*** به نظام بازار از پیش برنامه‌ریزی‌شده و غلبه‌ی یکی از نهادها (بازار) بر سایرین نخوانده باشد[۴]. همچنین، با توجه به این‌که خود واروفاکیس اذعان می‌کند تا حدی پیرو سنت کینزی است، بعید است با جمله‌بندی کینز درباره‌ی همدستی ریاضی‌دانان و فلاسفه به‌منظور توجیه ***باورهای لسه‌فری*** آشنا نباشد.[۵] با هیچ متر و معیاری نمی‌توان چنین تاکیدی را بر بازارهای ناب به‌منظور جداسازی سرمایه‌داری و به‌اصطلاح تکنوفئودالیسم (که در آن تیول‌های اَبری جایگزین بازارها شده‌اند) درک کرد. البته شاید بتوان آن را تا حدی به برخی باورهای آنارکوکاپیتالیستی واروفاکیس نسبت داد که چیزی به نام ***بازار بدون سرمایه‌داری*** را [دست‌کم در دوره‌ی گذار] متصور است.

نکته‌ی دوم درباره تأکید واروفاکیس بر ***ساختار فنی*** است که آن را از جان کنث گالبرایت وام گرفته، اما اندکی تغییرش داده است. گالبرایت می‌نویسد اگرچه فرد در فرهنگ غربی جایگاهی دیرپاتر از گروه دارد، تمام تصمیمات مهم براساس اطلاعاتی گرفته می‌شود که در اختیار بیش از یک‌نفر است. دریافت و ارزیابی اطلاعات بی‌شمار افراد در تصمیم‌سازی صنعتی مدرن، سه خاستگاه عمده دارد: الزامات صنعتی؛ ترکیب استعداد تخصصی ناشی از فناوری پیشرفته، استفاده هم‌بسته از سرمایه و برنامه‌ریزی در کنار کنترل عوامل خارجی تاثیرگذار؛ نیاز به هماهنگی. گالبرایت باور دارد که در چنین ساختاری، دیگر فقط کاسبکاران (entrepreneurs) نیستند که تصمیم‌سازند، بلکه این تصمیم به‌واسطه‌ی اطلاعاتی گرفته می‌شود که از پایین‌ترین سطوح سلسله‌مراتب سازمان به سمت بالاترین سطح منتقل می‌شود. بنابراین همکاری بی‌شمار فرد معمولی، در نهایت منجر به برنامه‌ریزی تولید صنعتی خواهد شد.[۶] واروفاکیس با

ایجاد اندکی تغییر در این مفهوم می‌نویسد بازار سهام و فناوری دست در دست هم موجب ایجاد ابربدهی‌هایی برای پیش راندن تولید شدند و این تولید، به‌واسطه‌ی تمرکز سیل خطوط اعتباری (بدهی به آینده) در دست ناخدایان صنعت و اربابان مالی و تصمیم‌سازی آن‌ها بود. کنترل این ساختار فنی بارها و بارها از دست ناخدایان صنعت در رفته و موجب بحران‌های جهانی شده است. دوران پس از جنگ جهانی دوم تا ۱۹۷۰، تنها دوره‌ای است که این «ساختار فنی» تا حدی در غل و زنجیر بود.

در هر حال، باز هم تناقضی در استدلالات واروفاکیس رخ می‌دهد که اگرچه سود از نظر وی عمدتاً پیشران دوران سرمایه‌داری (قرون ۱۹ و ۲۰) بوده است، اما اگر مفهوم ساختار فنی مد نظر خود وی را ملاک قرار دهیم، تزریق پول به اقتصاد نیز در سرتاسر قرن بیستم وجود داشته و چیزی نیست که مختص دوران جدید (یا همان تکنوفئودالیسم) باشد.

به رغم این دو ایراد (و البته ایراداتی که شاید از چشم من دور مانده اما خواننده بهتر از من می‌تواند آن را دریابد)، کار واروفاکیس به‌واقع تحلیلی است درخشان از آنچه در دنیای اطراف ما رخ می‌دهد؛ عمدتاً هم به آن دلیل که اقتصاددانان رابطه‌ی خوبی با مسئله‌ی فناوری ندارند (یا اگر هم دارند، عموماً نقدشان عملکردی است تا کارکردی) و نقد فناوری را به جامعه‌شناسان، فیلسوفان و انسان‌شناسان سپرده‌اند.

[1] Varoufakis, Y. (2020). Another Now: Dispatches from an Alternative Present from the no. 1 bestselling author. Random House.

[2] Varoufakis, Y. (2023). Technofeudalism: What killed capitalism. Random House.

[3] Heidegger, M. (1977). The question concerning technology. New York, 214.

[۴] پولانی، کارل (۱۳۹۱)، دگرگونی بزرگ، خاستگاه‌های سیاسی و اقتصادی روزگار ما (ترجمه محمد مالجو)، تهران، انتشارات پردیس دانش

[5] Keynes, J. M. (1926). The end of laissez-faire. In Essays in persuasion (pp. 272-294). London: Palgrave Macmillan UK.

[6] Galbraith, J. K. (2007). The new industrial state (Vol. 9). Princeton University Press

نقد اقتصاد سیاسی

عصر نو

کلود لوفور

ترجمه‌ی عطا رشیدیانی و الهه پوست‌فروش

آنچه می‌خوانید تحلیل دقیق کلود لوفور از تحولاتِ انقلاب مجارستان است. این نوشتار که در سال ۱۹۷۶به رشته‌ی تحریر درآمده گسستی آشکار از نوشته‌ی پیشین لوفور است که در سال ۱۹۵۷ برای مجله‌ی «سوسیالیسم یا بربریت»[۲۲۱] نوشته بود. در این نوشتار لوفور استدلال می‌کند که شوراهای کارگری مجارستان نمی‌خواستند سلطه‌ی اتحاد جماهیر شوروی توتالیتر را تکرار کنند.

«می‌دانیم که شوراهای کارگری به ارگان‌های مدیریتی اقتصاد کشور بدل خواهند شد و این دقیقاً همان چیزی است که ما آرزو داریم. ما نمی‌خواهیم همان اشتباهی را مرتکب شویم که پیش‌تر حزب مرتکب شده بود، بدین معنا، که همزمان مالک کشور و کارخانه‌ها و همچنین تنها سازمانی بود که منافعِ کارگران را نمایندگی می‌کرد. لذا، اگر این خطا را مرتکب شویم برای همیشه درجا خواهیم زد. ما از شوراها می‌خواهیم که امور اقتصادی کشور را اداره کنند، اتحادیه‌ها حق اعتصاب داشته باشند و تمام امور مربوط به حفظ منافع کارگران تحت مدیریت‌شان باشد.»

ساندور بالی، سیاستمدار مجارستانی و دبیر شورای مرکزی کارگران بوداپست

***

بی‌تردید انقلاب مجارستان ازجمله رویدادهایی به‌شمار می‌رود که برای همیشه در حافظه‌ی تاریخی ماندگار است. انقلابی که اولین شکاف عظیم را در ساختارِ تمامیت‌خواهی موجود ایجاد کرد که بسیار متفاوت از خیزش ژوئن ۱۹۵۳برلین شرقی یا، سه سال بعد، اعتراضات ۱۹۵۶پوزنان و شورش بزرگ لهستان بود که نتیجه‌ی آن به‌طور مشخص متأثر از شکست قیام بوداپست قرار گرفت. تاریخ‌نگاران آتی به تأمل بر آن روزهای اکتبر و نوامبر ۱۹۵۶که، علی‌رغم پایان شکست‌بارشان، جهان را در «شوکی بزرگ» فرو برد، ادامه خواهند داد. و نیز تمام انسان‌هایی که آزادی را ارجمند می‌شمارند

---

[۲۲۱] سوسیالیسم یا بربریت نشریه‌ی یک گروه سوسیالیست رادیکال در فرانسه‌ی پس از جنگ جهانی دوم بود. این گروه که از انترناسیونال چهارم تروتسکیستی منشأ گرفتند، منتقد لنینیسم بودند.

و عقاید و باورهایشان به‌میانجی حافظه‌ی وقایع انقلابی رشد می‌کند، چنین خواهند کرد – مشروط بر این‌که میل به آزادی و دانستن درآینده خاموش نشود.

اما حافظه‌ی تاریخی متمایز از حافظه‌ی جمعی به‌شمار می‌آید. حافظه‌ی جمعی به بیانی حافظه‌ی مشترک گروه‌های مختلفی است که از گذشته باقی مانده‌اند و البته آن گذشته‌ای که با زمان حال قابل‌بازنمایی است. در زمانه‌ی ما، حافظه‌ی جمعی با اصرار روزافزون معدودی از افراد شکل می‌گیرد که ابزاری برای انتشار این بازنمایی‌ها در اختیار دارند: رهبران سیاسی که اظهارات و بیانیه‌هایشان مملو از خاطراتی برای اعتباربخشی به یک سنت است، روشنفکرانی که گذشته‌ی آموزنده را بازآفرینی می‌کنند، دست‌کاری‌کننده‌های رسانه‌ای، اعم از بزرگ و کوچک،که مهارت آن‌ها در هنر تصفیه‌کردن هر چیزی است که برای اربابان کنونی جذابیت ندارد. از منظر این حافظه‌ی جمعی، سرنوشت انقلاب مجارستان قابل‌توجه بوده است. حافظه‌ی جمعی این انقلاب را دفن کرده است. بی‌شک هم‌اکنون فرصتی برای نبش قبر کردن مهیا است. رسانه‌ها نیازمند به برگزاری جشن‌ها و سالگردها هستند و آن را لذت‌بخش می‌پندارند. بنابراین انتظار یادآوری‌هایی را می‌توان داشت، امّا یک واقعیت که نمی‌توان نادیده گرفت این است که: انقلابِ سال ۱۹۵۶ مجارستان در سایه‌ی نسیان قرار گرفته است، چه عامدانه و چه نه. سکوتی که بر آن سایه افکنده کماکان باقی است.

من به‌طور مشخص به چپ غربی فکر می‌کنم. چه خیری در تعاملش با «راست» وجود دارد؟ چه وقتی که به نفع‌شان است نقاط ضعف ابرقدرت مخالف را، نادیده می‌گیرند و چه زمانی‌که از همان ضعف‌ها و تناقض‌ها برای توجیه سیاست‌های کنونی دولت‌های غربی بهره می‌برند. چگونه می‌توان چپ غربی را به‌دلیل خط بطلان کشیدن بر انقلاب مجارستان یا هرازچندگاهی استفاده از آن به‌عنوان دستاویزی برای محکوم کردن امپریالیسم شوروی، مورد ملامت قرار داد؟ امّا در مورد چپ، به‌خصوص در فرانسه که تأثیرگذار و صاحب‌نفوذ است و رادیو و تلویزیون پایگاهی برای پخش نظراتش است و نشریاتش موفق به جذب مخاطبان وسیعی شده‌اند، چه؟، به‌رغم آن‌همه اشاره به انقلاب فرهنگی چین و بهار پراگ، شاهد این‌چنین سکوتی در مورد انقلاب مجارستان هستیم؟ آیا بدین علت که این وقایع جدیدتر است؟ اما برای نمونه، تفسیرهای فراوانی

وجود دارد که تروریسم استالینی محرک آن بوده است. می‌توان گمان کرد که اخیراً به‌لطف گزارش‌های متواریان از اردوگاه‌های زندان و به‌ویژه *سولژنیتسین* این موضوع کشف شده است. درست است که کتاب *مجمع الجزایر گولاک*،[۲۲۲] مشتمل بر مجموعه‌ای از اعترافات و اطلاعات غیر قابل‌انکار، ماهیت، ابعاد و مدت زمان این فاجعه را در معرض دید افکار عمومی قرار داد. بااین‌حال، افشاگری‌های صورت گرفته در سال ۱۹۴۹در برابر شورای اجتماعی و اقتصادی سازمان ملل در مورد تعداد نفرات زندانی، بر اغلب مردم روشن شد، امّا، چپ روشنفکر غیرکمونیست، از سارتر تا مرلوپونتی را حیرت‌زده ناچار به محکومیت رژیمی کرد که به‌زعم آنها تنها در اسم سوسیالیستی بود. اما مسئله این‌جاست که چرا مردم اکنون در حال کشف پدیده‌ای هستند که بیش از بیست و پنج سال پیش فهمیده بودند؟ چرایی این وضعیت به این حقیقت برمی‌گردد که مسئله‌ای که پیش‌تر بدیع، ناشنیده و غیرقابل تصور به نظر می‌رسید، بعدتر در سایه‌ی حافظه جمعی پنهان شد. حقیقت اینست که اطلاعات موجود به‌خوبی نگهداری و محافظت می‌شد امّا مجالی برای ارائه و بیان نمی‌یافت.

اگر هم‌اکنون نیز اطلاعاتی در میان آن فراموشی‌ها بیرون آمده، تنها به این دلیل است که امکانی برای تطبیق با شرایط کنونی مهیا شود. اما علت این تغییرِ نگرش چیست؟ شاید بتوان گفت در گذشته باور چپ به سوسیالیسم با وجود این اطلاعات به خطر می‌افتاد، درحالیکه هم اکنون به بازیابی آن باور کمک خواهد کرد؟ این خطر ، تداعی‌گر این امر بود که سرمایه‌گذاری برروی چهره استالین با تمام خصلت‌های شیطانی‌اش، وحشت به رسمیت شناختن توتالیتاریسم زیر نقابی از سوسیالیسم، و باور به وجود صورت‌های مختلفی از سوسیالیسم پس از مرگ استاین را به‌همراه دارد. ارزیابی این‌که چنین تغییراتی تا چه اندازه وابسته به شرایط تاریخی بوده است، موضوع بحث و بررسی ما نیست بلکه این پدیده از این منظر مهم است که بصیرت انسان را نسبت به نقش حافظه در انقلاب مجارستان گسترش می‌دهد.

---

۲۲۲ کتاب مجمع الجزایر گولاک نوشته اکساندر سولژنیتسین را احسان سنایی اردکانی به فارسی ترجمه کرده است و در دو جلد از سوی انتشارات مرکز به چاپ رسیده است.

عصر نو، بی‌سابقه و غیر قابل تصور اینست که چگونه این رویداد برای اکثریت چپ در غرب پدیدار شد؟ در ابتدای امر این رخداد در باور عموم جای داشت امّا هیاهو و غوغایی که در دل و ذهن‌ها ایجاد کرد امری کوتاه و زودگذر بود و پس از آن ترجیح مردم مبنی بر آن بود که به این رخداد بیش از این نیندیشند. اغلب این نشانه‌های به جا مانده به راحتی قابل فراموشی بود هر چند برای برخی به شکل زخم‌هایی دردناک پابرجا مانده بود. در همین راستا نمونه‌های مطرح شده از سوی برخی روشنفکران نام‌آشنای کمونیست آن زمان نیز نشانگر این موضوع است. در نوامبر ۱۹۵۶ نشست انجمن روشنفکران علیه جنگ الجزایر در پاریس برگزار شد. این مجمع مشتمل بر کمونیست‌ها، تروتسکیست‌ها، مسیحیان مترقی، سارتری‌ها و دیگرانی بود که بسیاری از آنها به هیچ سازمان و نهادی وابسته نبودند. در طی این نشست، که به طور ویژه‌ای حضور بسیار گسترده‌ی چند صدنفره داشت، پیشنهادی مبنی بر محکومیت همزمان مداخله‌ی فرانسه در الجزایر و اتحاد جماهیر شوروی در مجارستان، به‌نام حق مردم برای تعیین سرنوشت و خودمختاری مطرح شد. در این میان گروه کوچکی از کمونیست‌ها فریاد برآوردند و مدافعان و حامیان این طرح را «تفاله» و «موش کثیف» خواندند. تصویر *ادگار مورن*[۲۲۳] را به‌خاطر می‌آورم که بر روی جایگاهش نشسته بود و در تلاش برای شنیده شدن صدایش، زیر بار متلک‌ها، تقلا می‌کرد. در پی هفته‌ها و ماه‌ها، مدافعانِ خشمگین اتحاد جماهیر شوروی، که نام و چهره‌ی آنها را فراموش نکرده‌ام، حزب را علی‌رغم سابقه‌ی طولانی فعالیت ترک کردند. درست است که افشاگری‌های گزارش *خروشچف* غوغای بزرگی به‌پا کرد، و اپورتونیسم حزب کمونیست فرانسه در مواجهه با جنگ الجزیره، قواعد آنها را مورد آزمون و ارزیابی سختی قرار داد، اما انگیزه‌ی واقعی‌شان چه بود؟ مسائل مربوط به مجارستان آنها را از پای درآورده بود. تا جایی که می‌دانم از آن زمان تا کنون هیچ سخنی در مورد مجارستان به زبان نیاوردند. موضوعی که سخن گفتن در باب آن ممنوع بود. البته، اعتمادبه‌نفس‌شان و همچنین تمایل برای برخورد با دشمن پیشین‌شان را به عنوان مسئله‌ای بی ارزش از دست داده

---

223 Edgar Morin

بودند. از همه مهمتر، ایمان و باورشان بود که نسبت به اتحاد جماهیر شوروی مخدوش شده بود. با این حال، عقاید پوچی که مجارستان در ضدانقلاب خلق کرده بود، همچنان به قوت خود باقیست، از آن جهت می‌گویم پوچ ـ که چگونه میتوان به ضد انقلاب اعتقاد داشت در حالیکه دیگر به شخصیت انقلابی رژیم مجارستان یا شوروی اعتقادی ندارند؟ جواب این راز را خود آنها می‌دانند و تنها نزد آنها محفوظ مانده است.

بهتراست در اینجا بنا به ضرورت، رفتار آنها را با رفتار *گارودی*[۲۲۴] در مواجهه با وقایع چکسلواکی در سال ۱۹۶۸مقایسه کنیم: کسی که برای مدت‌های طولانی نظریه‌پرداز وفادار و معتمد حزب کمونیست فرانسه بود و همبستگی خود را با چک اعلام کرد. وی مطالبات آنها را علنی می‌کرد و از نفوذ روس‌ها به‌منظور تحمیل قانون خود بر اروپای شرقی خشمگین بود و همچنین مداخله‌ی نظامی آنها را با بیانی خشونت آمیز تقبیح می‌کرد. حتّی جدایی او از حزب کمونیست فرانسه نیز او را ساکت نکرد و همچنان الگوی سوسیالیسم چک برای او نماد سوسیالیسمی «همراه با چهره‌ی انسانی»، در برابر نسخه‌ی روسی سوسیالیسم اقتدارگرا بود. و تا به امروز تمایزی حیرت‌انگیز بین *گارودی* و پیشینیانش وجود دارد، و حتّی اگر به این نکته توجه کنیم که این قهرمان لیبرال و سوسیال دموکرات هیچ خاطره‌ای را از ۱۹۵۶یادآوری نمی‌کند و همچنان از سوی رسانه‌ها و تلویزیون مورد ستایش قرار می‌گیرد، از اهمیت بیشتری برخوردار خواهد بود. کسی که در تمام افتراهایی که حزب عزیزش بر شورشیان مجار وارد کرده بود، مشارکت داشت، هیچ کلامی در رد و انکار موضع پیشینش نمی‌گوید. هم‌اکنون او فرقه‌گرایی، جزم‌گرایی و حمایت بی‌قید و شرط از اتحاد جماهیر شوروی را تقبیح می‌کند، به‌رغم این‌که حافظه‌ی بوداپست چهره‌ی استالینیستی او را برملا می‌کند. اگر کسی به او باور و ایمان داشته باشد، آنگاه خورشید در بهار پراگ طلوع می‌کند. اما انقلابِ مجارستان، به پیشاتاریخ پرتاب شده است.

تجربه‌ی کمونیست‌هایی که در بیست سال گذشته یک‌به‌یک کشور مادری‌شان را طرد کردند، تنها منحصر به خودشان نبود. اکثریت قریب به اتفاق چپ‌های غیر

---

۲۲۴ روژه گارودی در سال ۱۹۸۶م بعد از انتقاد از اشغال چکسلواکی از سوی شوروی از حزب کمونیست اخراج شد.

کمونیست نیز مجارستان را فراموش کردند. رهبران سوسیالیست -چه جناح راست و چه جناح چپ- تلاش ویژه‌ای در به‌یاد نیاوردن بوداپست داشتند، امّا هرگز هیچ فرصتی را برای یادآوری بهار پراگ از دست نمی‌دادند. در حقیقت طرح‌های سیاسی آنها اهمیت چندانی ندارد. برخی اوقات آنها مترصد این‌اند که متحدان و همتایان کمونیست خود را شرمسار کنند و آنها را در موقعیتی قرار دهند که عواقب «شگفتی» خود از مداخله‌ی شوروی در امور کشورهای سوسیالیستی را نشان دهند .گاهی اوقات نیز در تقلا هستند تا با تکیه بر ملاحظات حزب کمونیست فرانسه در مورد اتحاد جماهیر شوروی، به *اتحاد* چپ فرانسه اعتبار بخشند به این امید که افکار عمومی در نهایت در مورد وجود کمونیسم ملّی متقاعد شوند. به هرروی، برای چپ در سال ۱۹۶۸ نقطه عطفی بزرگ رخ داد. و *الکساندر دوبچک*[۲۲۵] طرح کلی برای رهبری کمونیستی مدرن ارائه کرد: یک مرد مستقل و معقول که شخصیتی مورد پسند عامه‌ی مردم داشته باشد.

اجازه می‌خواهم بلافاصله بیفزایم که هدف من از مقایسه، این نیست که جنبشِ اصلاحاتِ چکسلواکی کوچک شمرده شود. در این جامعه‌ی تمامیت‌خواه، حتّی اصلاحات محدود لیبرالی یا دموکراتیک نیز نه تنها به خودی خود سودمند هستند، بلکه در نهایت تحولاتی را ممکن می‌سازند که اصالت آنها فراتر از هر تصوری می‌رود. زمانی‌که اقتدار دولت و حزب درهم می‌آمیزند و جامعه‌ی مدنی از جانب دولت که به‌مدد سخنگویان و نمایندگان حزب، شاخک‌های خود را در همه‌ی حوزه‌ها فرو می‌برند، بلعیده می‌شود، ما نمی‌توانیم تأثیرات فرایندی را که منجر به شکاف بین حزب و دولت می‌شود دست‌کم بگیریم. بدین ترتیب ایجاد تمایزات درون حزبی همزمان با شروع به شکستن آمیزش الزام‌آور سیاسی، قضایی، اقتصادی و فرهنگی آنها رخ میدهد.این که این روند در چکسلواکی به‌راه افتاد و ضرورت آن به‌طور عمومی به‌رسمیت شناخته شد و به بسیج نیرو و انرژی‌های جمعی در قسمت‌های مختلف جامعه انجامید، برای توجیه

---

225 Alexander Dubček

امیدهای برخاسته در رخداد بهار ۶۸ کافی است. علاوه بر آن، پیوندهای درونی رژیم‌های شرقی آن‌قدر عمیق است که موفقیت اصلاحات در چک عمیقاً بر همسایگان تأثیر گذارد.

با این همه، چشم پوشی بر تفاوت موجود بین جنبش‌های مجارستان و چک ناممکن است. و تنها شباهت آن‌ها در نتایج‌شان است. تنها اولی [یعنی انقلابِ مجارستان] خصلت انقلابی داشت، دومی [یعنی بهارِ پراگ] علی‌رغم امتیاز دستیابی به بسیج توده‌ها، اساساً یک جنبش اصلاحی بود. اولی خیزشی از پایین بود و دومی از سوی سرآمدان روشنفکر برانگیخته شده بود. بنابراین با کمک این تفاوت‌ها می‌توان توضیح داد که چرا یکی فراموش و سرکوب شده، درحالی‌که خاطره‌ی دومی این‌گونه بارور می‌شود. در صورت تأمل بیشتر، اینطور بنظر می‌رسد که علی‌رغم تمام تغییرات غیرمنتظره، مکانیسم‌های تفسیر غالب در محافل چپ مترقی، با کمک ابزارهای جدید، همچنان دست بالا را دارد.

اما این مکانیسم‌ها در گذشته، در دهه‌ی منتهی به جنگ جهانی دوم و به‌ویژه در دهه‌ی بعد از آن به چه طریقی عمل می‌کرده است؟ در حقیقت شکاف عظیمی بین جهان سوسیالیستی و سرمایه‌داری ایجاد شد. در جهان سرمایه‌داری، استثمار و سرکوب به خصلت‌های ساختاری این نهاد و سیستم تبدیل شده بودند، به‌طوری که هیچ بدیلی مگر انقلاب یا تجمیع اصلاحات اساسی که منجر به تحولات رادیکال در شیوه‌ی تولید می‌شد، -بطور خلاصه نابودی قدرت دولت و الغای مالکیت خصوصی- باقی نمی‌ماند. از سوی دیگر، اتحاد جماهیر شوروی (و بعد از آن کشورهای اروپای شرقی) تصویر جامعه‌ای پساانقلابی را نشان می‌دادند که در آن زمین‌های اشتراکی و کنترل دولتی بر ابزارهای تولید، بستری برای سوسیالیسم ایجاد کرده بود. و بسیاری افراد علاوه بر تروتسکیست‌ها در مورد این اصول پایه‌ای صحبت می‌کردند. بنابراین، حتّی کسانی که به مدل اتحاد جماهیر شوروی دلبسته نبودند، نگران چیزی که آنها امتیازات ویژه‌ی قشر حاکم، تنوع در درآمد و همچنین سرکوب مخالفان سیاسی می‌نامیدند، بودند -به بیانی دیگر، تروریسم به‌عنوان شکلی از حکومت‌داری-، حتّی برای آنها نیز بدعت‌های تصادفی به نظر می‌رسید. همچنین گاه به این واقعیت نسبت داده می‌شود که روسیه انقلابِ بورژوایی را دور زده بود و ازاین‌رو فاقد سنت‌های دموکراتیک بود ، و دیگر این‌که

غلبه بر میراثِ استبدادی نیمه‌آسیایی به گذشت زمان نیاز دارد ، یا این‌که پیامد روابط قدرت بین‌الملل انگاشته می‌شد. از آنجا که اتحاد جماهیر شوروی از سوی کشورهای سرمایه‌داری نیز احاطه شده بود، این کشور مجبور شد برای دفاع از پیروزی انقلاب اکتبر و تضمین امنیتِ خود، معیارها و اقداماتی غیرعادی در عرصه‌ی اقتصادی و همچنین سیاسی اعمال کند. اگرچه مختصات سرکوب و استثمار در اتحاد جماهیر شوروی و یا در شرق به‌طور کلی شناخته شده بود، امّا هیچ چالشی بر ادعای سوسیالیسم که تصور می‌شد شرایط تاریخی مانع پیشرفت آن شده، به‌وجود نیامد.

چنین خط استدلالی هنوز پابرجاست. در واقع،اخیراً از سوی نظریه پردازان حزب کمونیست فرانسه که پس از حذف، تمامی انتقادات از رژیم شوروی و سیاست‌های سکان‌دار بزرگ آن - به‌عنوان مثال، پس از انکار اردوگاه‌های کار اجباری -از سر گرفته شده است. به‌طور نمونه، (الینشتاین مورخ) از دیدگاه تروتسکیستی درباره‌ی «پدیده‌ی استالینیستی» صحبت می‌کند، یا (مثلاً، آلتوسرِ فیلسوف) «انحراف استالینیستی» (انتقامِ اکونومیسم سوسیال‌دمکراتیک از لنینیسم پس از مرگ لنین) را محکوم می‌کند. با این همه خارج از حلقه‌های حزبی، مجموعه‌ای از رویدادها کم‌کم تصویر ایده‌آلیستی از سوسیالیسم شوروی را تضعیف کرده است: انتشار گزارش *خروشچف*، فریبکاری گسترده در محاکمه‌های سیاسی، شهادت کسانی که مدت‌ها پیش تبعید شده بودند، تعارض‌هایی که بسیاری از دموکراسی‌های خلقی را واژگون کرده بود، انشقاق عظیم جهان کمونیستی که باعث ظهور قطب جدیدِ ارتودوکس چینی شد و در نهایت و در سطحی دیگر، ظهور روش‌های نو و بدیع و اهداف جدید مبارزه از سال ۱۹۶۸در کشورهایی مثل فرانسه و ایتالیا که از کنترل بر اتحادیه‌های بوروکراتیک و سیاست‌های سنتی اجتناب می‌کردند. با این اوصاف، ایده‌ی تقسیم جهان بین جهان سوسیالیستی و سرمایه‌داری، حداقل در سطح سرآمدان چپ که انحصار بیان و گفتار دارند همچنان باقی مانده است.در مورد مائوئیست‌ها،مواضع آنها کاملاً مشهود است. رهبران شوروی از دید آنها رویزیونیست هستند؛ در واقع، یک بورژوازی نوپا در اتحاد شوروی در حال استقرار است. و سوسیالیسم در چین نیز عینیت یافته است. البته نسل جدید تروتسکیست‌ها نسبت به نسل پیشین انعطاف‌پذیرتر به‌نظر میرسند؛ این نسل بیشتر

می‌توانند انتقاداتی را متوجه امپریالیسم شوروی کنند، ولو آن‌که این امر ناشی از فقدان ثبات نظری باشد تا پیشرفت تحلیلی. نه مائویست‌ها و نه تروتسکیست‌ها هیچ‌کدام نمی‌توانند سیستم سلطه‌ی جدیدی را تصور کنند که دارای منطق خودش است و در آن طبقه‌ی دیوان‌سالار به دستگاه دولت و حزب متصل شده باشد و تنها براساس ضرورت حفظ خود اداره شود. تنها چیزی که می‌توانند تصور کنند سازش رژیم روسیه با اردوگاه‌های سرمایه‌داری و احیای ایدئولوژی بورژوایی، به‌جای دفاع از پایه‌های ستودنی سوسیالیستی، است.

آنها چگونه می‌توانند در پرتو رخدادها، خصلت‌های یک صورت‌بندی اجتماعی جدید و ایجاد بوروکراسی به‌عنوان یک طبقه را رمزگشایی کنند و چگونه معنای انقلابِ ضد توتالیتری را درک کنند؟ برخی مجبور خواهند شد اعتقادات خود را به چین منتقل کنند؛ و برخی نقش تروتسکی و لنین را در تشکیل یک حزب بوروکراتیک بررسی می‌کنند. مسلماً ادعای آن‌ها را نباید با قیام مجارستان اشتباه گرفت. حداقل می‌توان تروتسکیست‌ها را بعلت دفاع از آرمان‌شان معتبر شمرد. آنها این کار را با این اعتقاد انجام دادند که تأسیس شوراهای کارگری، بدون در نظر گرفتن آنچه در این انقلاب در مخاطره است؛ نشان‌دهنده‌ی بازگشت به شرایط نخستین مبارزات پرولتاریایی است.امّا بهرحال این واقعیت کماکان وجود دارد که آنها تنها گروه سازمان‌یافته هستند که نمی‌توان آن‌ها را به علت سکوت و فراموشی مورد ملامت قرار داد، حتّی اگر میان ایده‌های تقسیم جهان به اجتماعاتی بالقوه «خوب» و «بد» اسیر شده باشند. بعلاوه، از آنجایی که این ایده‌ها بدیهی به نظر می‌رسند، برای شناخت نظام فکری آنها نیازی به اشاره به انقلاب مجارستان نیست.

از سوی دیگر، انقلاب مجارستان تاباندن نور بر ذهنیتِ مائوئیستی است. این منتقدان سرسخت رژیم شوروی (که برخی تا آنجا پیش می‌روند که «بورژوازی سرخ» را محکوم می‌کنند) از توجیه سرکوب و تخریب انقلاب بوداپست رویگردان نیستند. همچنین در این زمینه، تنها خود را وفادار به سیاست‌های سکان‌دار بزرگ [استالین]، کسی که با تمامی قوا علیه قیام ۱۹۵۶به سرکوب آن پرداخت، نشان می‌دهند. پس به جای انتقاد از ناهماهنگی و آشفتگی‌های موجود در مواضع انواع روشنفکران کمونیست، بایستی بر انسجام دیدگاه و دستگاه نظری آنها اذعان کنیم.

گذشته از این موارد، انقلاب مجارستان بعنوان انقلابی که تمام نیروهای مردمی را علیه دستگاه دولتی و حزب حکومتی بسیج کرد و دموکراسی را در عمل تحقق بخشید، خطر بالقوه‌ای برای ویرانی پایه‌های دموکراتیک بود. (همانطور که مائو می‌پنداشت)، فارغ از این‌که مکان اجرای آن کجاست و چه چهره‌ای آن را ارائه می‌کند.

امّا اجازه دهید اکنون از پرداختن به گروه‌های کوچک دور شویم، اما توجه داشته باشیم که عقاید آنها علی‌رغم این‌که شکست ایدئولوژیکی سهمگینی را متحمل شده‌اند همچنان (به‌ویژه اسطوره‌ی چین خوب) بسیار فراتر از مرزهای باریک خود تبلیغ می‌شوند. حال بیایید بر روی چپ رسمی (غیر کمونیست) تأمل کنیم، چرا که دقیقاً مرتبط با موضوع کار ما است.

در حال حاضر، اکثریت نمایندگان و منادیان این موضع فکری همواره مراقب‌اند که هرگز بدون انتقاداتی ضمنی از الگوی اتحاد جماهیر شوروی، تمجید نکنند و همزمان با تمجید،«نقدهایی» درباره‌ی خطاهایشان نیز عنوان کنند. آنها مدعی هستند که سوسیالیسم از احترام به حقوق بشر جدایی‌ناپذیر است و برنامه‌ریزی‌ها اگر اقتدارگرایانه باقی بماند، عادلانه و کارآمد نخواهند بود، و همچنین، تمرکززدایی را به‌طور خاص توصیه می‌کنند و حتّی اخیراً، فضایل مفهوم «خودگردانی» را کشف کرده‌اند. به‌طور مختصر، همه چیز چنان پیش می‌رود که گویی اصلاً هیچ‌گونه ارجاعی به یک قطب مثبت تاریخی وجود نداشته است: و گویی سوسیالیسم کماکان صرفاً با توجه به قطب تاریخی منفی سرمایه‌داری و رژیم‌های بورژوازی متحد آن، ساخته خواهد شد. با این حال سکوت آنها در قبال مجارستان یکی از مهم‌ترین نشانه‌های بقای طرز تفکر آنهاست. در مواجهه با رخدادهایی انقلابی که جهان را اینجا و آنجا به لرزش درآورد، یا این‌که می‌توانست به لرزش درآورد، دوگانه‌پنداری سنتی بین غرب و شرق بار دیگر احیا شد و رویدادها به‌طور ضمنی بر اساس اینکه در غرب یا شرق رخ می‌دهند، دسته‌بندی می‌شوند. (مفاهیمی نمادین، نه بر پایه‌ی جغرافیا: ژاپن در غرب است و چین در شرق) در غرب، انقلاب، ضروری، مشروع و مطلوب است. امّا در شرق حتّی نمی‌توان گفت انقلاب غیر ضروری، غیر قانونی و یا نامطلوب است، بلکه اصلاً جایگاهی ندارد. نه می‌توان خودسرانه آن‌را فراخواند و نه حتی در صورت وقوع از آن خوشحال شد. مراد از نامطلوب

این است که ناهمخوان است و در جای مناسب رخ نداده است. بنابراین حذف قطبِ مثبت (یعنی سوسیالیسم در اتحاد جماهیر شوروی) از سوی چپ رسمی نباید ما را فریب دهد. تنها در ظاهر است که چپ رسمی مُدعی ابداع و احیای دوباره‌ی سوسیالیسم است. چپ رسمی همچنان با نظام شوروی گره خورده است، حتّی زمانی‌که از ذکر نام این رژیم یا توجیه آن ناتوان باشد.

بهار پراگ امّا اشتیاق و شور و شوق چپ رسمی را بر می‌انگیزند زیرا تنها طراوت و میل به تغییر و اصلاحات را دارد. در شرق فقط اصلاحات پسندیده است در حالیکه انقلاب به غرب واگذار شده است. بی‌فایده است اگر بگوییم این تمایزات بسیار آموزنده است زیرا آنچه چپ‌های ما آرزویش را دارند، تحت لوای نام انقلاب، تنها ایجاد یک بوروکراسی خوب، مؤثر و انعطاف‌پذیر است که فضایی مشخص و محدود برای خودمدیریتی با نظارت و سرکردگی کارشناسان و البته پلیس ایجاد کنند. از این منظر انقلاب مجارستان سنگ محک و معیاری برای اندیشه‌ی سیاسی معاصر است.

می‌توان مخالفت کرد که بیست سال پیش، در دوره‌ای که اتحاد جماهیر شوروی هنوز به عنوان نظامی ایده‌آل شناخته می‌شد، آرمان شورشیان مجار احساسات همبستگی را میان جناح‌های مهم چپِ غیر کمونیست برانگیخت و در عین حال مداخله‌ی نظامی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی هدف محکومیت گسترده قرار گرفت. درست است، با این حال باید به‌خاطر داشت که این امر ناشی از یک سوءتفاهم بزرگ بود - سوءتفاهمی که بستر مناسبی را برای فراموشی مهیا ساخت. در وهله‌ی اول، مداخله‌ی نخست روسیه بسیار صریح‌تر از مداخله‌ی دوم محکوم شد. مورد دوم معمولاً ضروری تلقی می‌شد (هرچند تأسف‌بار). امّا پس از آن‌که احساسات روزهای نخستین فروکش کرد، جان‌های پاک‌نیت احساسات‌شان را کنترل کردند. خبرهایی که تولد دوباره نیروهای دست‌راستی را اشاعه می‌دادند از همه سو در حال انفجار بود؛ نگرانی راجع به احیای احتمالی سرمایه‌داری ایجاد شد؛ بولتن‌های خبری به‌منظور ایجاد این تصویر که شرایط به سمت هرج‌ومرج در حرکت است، به‌طرز بیمارگونه‌ای دستکاری می‌شدند. البته که هیچ مدرکی دال بر حرکت به‌سمت راست وجود نداشت. احتمالاً

افراد معدودی بودند که به بازگشت به رژیم *هورتی*[۲۲۶] امیدوار بودند و از این بی‌نظمی به نفع خود سوءاستفاده می‌کردند و یا منحصراً خواستار استقرار یک دموکراسی از نوع غربی بودند. هر انقلابی این امکان را می‌دهد که حتّی واپس‌گراترین نوعِ مطالبات موقعیت ظهور و بروز یابند. و قرن‌هاست که واکنش‌هایی که بهانه‌ای برای ابراز وجود در چنین مطالباتی می‌یابند که بی‌شباهت به مزدوران و غارتگرانی نیستند که هدف‌شان بدنام‌کردن و بی‌اعتبار کردن تمام کارهای انجام یافته است.

در مجارستان افراد یا گروه‌های کوچک دست‌راستی هوادار نداشتند و هیچ وسیله‌ای هم در اختیارشان نبود که بر روی روند رویدادها تأثیر بگذارند. هیچ یک از برنامه‌های احزاب دوباره تشکیل شده از اقداماتی با هدف بازگرداندن مستغلات به مالکان بزرگ یا بازگرداندن کارخانه‌ها به دست سرمایه‌های خصوصی حمایت نمی‌کردند. بسیجِ کارگران و ظهور شوراهای کارخانه و منطقه، نه‌تنها امکانِ تحقق که حتّی تدوین چنین برنامه‌ای را هم ناممکن می‌ساخت.

چه چیز می‌تواند نمایانگر قریب‌الوقوع بودن ظهور هرج‌ومرج باشد؟ اعدام‌های شتاب‌زده‌ی پلیس‌های سیاسی که در معرض تبلیغات گسترده‌ی سیاسی قرار گرفت محلی و کم‌شمار بود. در دوره‌ای که دولت ناتوان از ایجاد فرمانبرداری است، زمانی که اعتصابات و رویارویی‌های عمومی وجود دارد، آنچه که می‌باید افکار عمومی را متأثر سازد ، سرعت و کارآمدی کارگران در مسئولیت‌پذیری در قابل نیازهای مردم و همچنین مقاومت مسلحانه در سطح محلّی است. کارخانه‌های بزرگ کشور، شوراهای منتخب داشتند و در زمان آتش‌بس، یعنی ۲۹ و ۳۰ اکتبر، پیشاپیش شوراهای مرکزی متعددی نمایندگان کُل شهر یا منطقه بودند. برخی از آنها برجسته و مهم شدند به‌ویژه در

---

۲۲۶ منظور میکلوش هورتی رهبر دیکتاتور مجارستان (۱۹۴۶-۱۹۲۰) بود. او نظامی را پی‌ریزی کرد که مبتنی بر بازگرداندن سرزمین‌های ازدست‌رفته و مبارزه با کمونیسم بود. در همین راستا حزب کمونیست مجارستان را غیرقانونی اعلام کرد.

میشکولتس،[۲۲۷] *گیور*،[۲۲۸] *ماگروار*،[۲۲۹] پچ[۲۳۰] و همچنین در برخی مناطق دورافتاده‌ی بوداپست. این تشکیلات به لطف پایگاه‌های رادیوهای استانی، مطالبات خود را به اطلاع عموم رساندند و این امر گواهی بر آرمان‌های سوسیالیستی و همگرایی شگفت‌انگیز دیدگاه‌ها بود. نهایتاً، اعلامیه‌ی دوم دولت *ایمره ناگی*[۲۳۱] و حتّی اعلامیه‌های *یانوش کادار*[۲۳۲] پس از مداخله‌ی دوم شوروی، هیچ تردیدی در مورد اهمیت خیزش کارگران باقی نگذاشت.

بنابراین در فرانسه مجله‌ی *سوسیالیسم یا بربریت*، توانست فوراً اطلاعات کافی را جمع‌آوری کند تا اعلامیه‌ای در مورد شورش مجارستان منتشر کند تا تصویری از سازمان‌های کارگری و اهداف آنها ارائه دهد. این‌که این تصویر در گذر زمان احتیاج به اصلاح و اضافاتی جزئی داشت اهمیت چندانی ندارد. آثار تاریخ‌نگاران، به ویژه تاریخ‌نگاران تبعیدی مجار ، آن را تأیید کرده و از برخی جهات بسیار غنی ساخته است. با این حال چپ، اگر چه در موقعیتی بود که از نقش شوراها تجلیل کرد ، امّا با تأسیس یا بازسازی احزاب سیاسی متعدد، ترجیح داد خود را سردرگم سازد. شهامت چپ وقتی به اوج خود رسید که روایت‌ها و تفسیرهای حزب کمونیست فرانسه را مردود اعلام کرد،ـ یعنی توجه خود را به مشارکت کارگران در خیزش و تمایل آنها مبنی بر نابودی

---

227 Miskolc

چهارمین شهر بزرگ مجارستان است و از شهرهای صنعتی که بیشترین رشد اقتصادی و توسعه صنعتی آن مربوط به دوران سوسیالیسم است.

228 Gyor

229 Magyarovar

230 Pécs

۲۳۱ ایمره ناگی سیاستمدارِ کمونیستی بود که در دو نوبت نخست وزیر مجارستان شد . وی پس از شکست انقلاب ۱۹۵۶مجارستان به جرم خیانت به حزب و نقش داشتن در قیام‌های ضد اتحاد جماهیر شوروی محاکمه و اعدام شد.

۲۳۲ رهبر کمونیست مجار بود. و دوره‌ای طولانی در جمهوری خلق مجارستان فعالیت کرده است. وی نقشی کلیدی در انتقال مجدد سیاست مجارستان به طرفداری از شوروی پس از انقلاب ۱۹۵۶ به رهبری ایمره ناگی ایفا کرد.

قدرت استالینیست‌ها و یا جلوگیری از بازگشت مجدد آنها به قدرت، معطوف کرد. در مقام نخست، چپ قهرمانانه منکر شد که آنچه که در مجارستان رخ داد «ضد انقلاب» است اما نتوانست این پدیده را «انقلابی» بپندارد. و حتّی زمانی که این ایده مطرح شد بی‌مفهوم بود، زیرا برای چپ نام بردن از رژیمی که انقلاب باید نابود کند، امکان‌پذیر نبود. می‌توان نتیجه گرفت که، بدون این‌که هرگز انقلاب به‌رسمیت شناخته شود، افراد در تحلیل نهایی، از تکوین یک جریان ضدانقلابی صحبت می‌کردند که (به‌زعم برخی) آن را تهدید کرد و یا (به‌زعم برخی دیگر) آن را نابود کرد. بنابراین، در نهایت چنین بود که مداخله‌ی دوم شوروی ضروری تلقی شد زیرا این واقعیت به‌درستی درک نشد که دفاع از بوروکراسی، تنها انگیزه‌ی مداخله‌ی نخست بود.

در حقیقت، دمدمی‌مزاجی چپ از همان آغاز شورش مشهود بود.خیزش ۲۳ اکتبر از برانگیختن هر شور واشتیاقی ناکام ماند. خشمی ناشی از اخبار سرکوب، همراه با احساس حیرت از چیزی بود که به‌نظر می‌رسید یک تراژدی است. به‌راستی، آرزوهای تظاهرات‌کنندگان مشروع به‌نظر می‌آید و خشونتی که آنها را سرکوب کرده، محکوم است. اما چرا؟ زیرا به نظر می‌رسید این شورش، برخاسته از اشتباهات، خطاها و حتّی جنایات رهبران ناکارآمد یعنی گروهی بود که حتّی پس از مرگ استالین با ناشایستگی در پست‌های پیشین خود ابقا شدند، اگرچه با سیاست‌های وی مصاحله کرده بودند؛ یا به این دلیل که شورش محصول یک بحران اقتصادی به نظر می‌رسید که می‌توان آن را به خطاها، اشتباهات و در واقع ناشایستگی‌های رهبران شوروی نسبت داد که منافع کشورهای شرقی را تابع منافع دولت پیشگام می‌دانستند که به‌تنهایی قادر به تضمین انسجام بلوک سوسیالیستی است. به‌طور خلاصه این رویداد براساس یک طرح تفسیری که بازنمایی سنتی ماهیتِ اتحاد جماهیر شوروی را حفظ می‌کرد به عللِ عجیب و غریبِ احتمالی و قابل‌اجتناب نسبت داده است.

من می‌گویم یک تراژدی؛ انقلاب مجارستان خود را این‌گونه نشان داد، یک تراژدی مدرن در مفهوم باستانی کلمه که در آن قانون سوسیالیسم در قلب آدمی با قانون سوسیالیسم در نهادها مقابله می‌کرد. لذا، متفکران چپ ما، به رهبری *سارتر*، امیدوار بودند که از مردم خواهش کنند که اسلحه‌هایشان را زمین بگذارند، روس‌ها به مرزهای

خود بازگردند و *ایمره ناگی* همزمان حزب را نجات دهد، به پیمان ورشو احترام بگذارد و اصلاحات را آغاز کند. اما حقیقت این است که آنها به‌ناگاه، نظاره‌گر ترکیدن اسطوره‌ی دولتِ پرولتاریا شدند و از یک سو دولت مجارستان تکه‌تکه شد و توان آن به ماشین‌های زرهی شوروی تقلیل یافت و از سوی دیگر مردم مسلح شدند. این تراژدی تنها در صحنه‌ی نمایشِ توهمات‌شان رقم خورد. این رویداد فی‌نفسه نمی‌توانست بر آنها تأثیر بگذارد را متأثر کند چرا که قادر به تأمل در این واقعیت را که تصورناکردنی می‌پنداشتند: انقلابی علیه بوروکراسی.

من همین الان به *سارتر* اشاره کردم. کم‌تر کسی چون او ، تبلور روح چپِ غربی در ربع قرن اخیر بوده است. در آغاز دهه‌ی پنجاه میلادی او نظریه‌پرداز آشتی‌ناپذیر استالینیسم بود در حالی که مراقب بود عضویتش را در حزب کمونیست برملا نکند. در ادامه سارتر نخست سیاستِ اتحاد جماهیر شوروری در دموکراسی‌های خلقی را سانسور کرد و به‌زودی به حامی اصلاح‌طلبی *خروشچفی*، طرفدار *فانون* و سخنگوی انقلاب‌های جهان سوم تبدیل شد. و پس از همه‌ی اینها، او حامی مائوئیست‌های جوان شد و اکنون تمامی دسته‌بندی‌ها را به چالش می‌کشد. (و با هر تغییر، در مطبوعات مترقی جایگاهی پیدا می‌کند) سارتر بی‌آن‌که هیچ کدام از تزهایی را که رها کرده انکار کند به‌آرامی از موضعی به موضع دیگر حرکت می‌کرد. گفته شد که وی طرفدار شورشیان بوداپست بود. امّا در واقع او تنها با خواسته‌هایشان موافقت کرد تا آنها را در محدوده‌ی اراده‌ی اصلاح‌گرایانه هدایت کند و انقلاب را صرفاً نتیجه ناگوارِ لجبازی *آرنو گرو*[۲۳۳] در ممانعت از بازگشت *ناگی* معرفی کرد. (کسی که عقل تاریخی نقش گومولکا [در لهستان] را برای او تجویز کرده است.) انحراف از تاریخ- دیدگاه وی درباب حقایق [تاریخی] در آن زمان بود. به باور او، اگر مقصر راننده‌ی قطار یا مأمور راه‌آهن بود ضرورت ایجاب می‌کرد که سوسیالیسم به مسیر خود بازگردد، حتّی به بهای دردناک سرکوب شوراهای کارگری.

---

233 Ernő Gerő

ارنو گرو دبیر کل حزب کمونیست مجارستان در سال‌های ۱۹۵۶م.

چه سیر تاریخ به *استالین*، *خروشچف* یا *برژنف*، به *مائو*، *لیوشائوچی* یا *لین پیائو* به *دوبچک* یا *هوساک*، به گرو، راکوسی، ناگی یا کادار نسبت داده شود، همیشه این کرسی قدرت است که این به‌اصطلاح مارکسیست‌ها را مجذوب خود می‌کند. در نتیجه از همین سکو است که سرنوشت سوسیالیسم را رقم‌زده می‌بینند.

استالنیسم، رویزیونیسم، انحراف، لیبرال‌سازی، دموکراسی‌سازی و سوسیالیسم با چهره‌ی انسانی – اینها مقوله‌های گفتمان چپ هستند.

با این‌حال، اگر انقلابی به طور غیرمنتظره رخ دهد، خطر فروپاشی گفتمانی نیز با خود به همراه دارد. با این اوصاف، برای بازگشت به انقلاب مجارستان در درجه‌ی نخست باید نو بودن آن مورد تحسین و بررسی قرار گیرد- نو بودنی که با شکست خود، با بازسازی رژیم بوروکراتیک در مجارستان به کمک ترفندهای بی‌نظیر محو نشد؛ نو بودنی که معنایش پشت سر ما نیست، و همچنان پیش روی ما قرار دارد.

البته، مجارها به تنهایی از مزیت شورش برخوردار نیستند. قیام برلین شرقی پیش‌تر وجود مقاومتِ توده‌ای را در یک دموکراسی خلقی آشکار کرده بود، مقاومتی که کم‌وبیش ایدئولوژی [حاکم] نهان کرده بود؛ در حقیقت به‌مدد سازوکارهای پلیسی از کار افتاده بود. این قیام همچنین ضعف کادر رهبری را عیان کرده بود از آن جهت که جناحی از مقامات سیاسی و صنفی به یکباره از آن جدا شدند و به شورشیان پیوستند. قدرت جنبش جمعی که حول اعتراض ملّی و دموکراتیک بسیج شده بود، دوازده سال بعد در لهستان و چکسلواکی به درجات مختلف متجلی شد. همچنین، همانطور که *سولژنیتسین*[۲۳۴] اخیراً در آخرین *مجمع الجزایر گولاگ* ما را آگاه می‌کند، در سال ۱۹۶۲کل جمعیت *نووچرکاسک*،[۲۳۵] *دهکده‌ای صنعتی در اتحاد جماهیر شوروی* (در حوزه‌ی دن) شورش‌هایی را آغاز کردند که سه روز به طول انجامید. سولژنیتسین منشأ اعتراضاتِ کارگران را مشابه حوادثی می‌یابد که منجر به ناآرامی‌های کارگران در برلین شرقی شد. و به تبعیت از همان سناریوی مجارستان، ناآرامی‌ها با

---

234 Solzhenitsyn
235 Novotcherkaask

مداخله‌ی ارتش تشدید شد و در نتیجه منجر به ایجاد همدلی در میان مردم و برآشفتگی سازوکارهای محلّی حزبی شد و رهبران شوروی را وادار به دادن امتیازاتِ صوری قبل از آغاز یورشِ دومِ سرکوب با اتکا به نیروهای جدید کرد. همه‌ی این موارد گفته شده نشانه‌ی دیگری از خویشاوندی بنیادی میان شورش‌های اروپای شرقی است.

با این حال، مورد مجارستان، به دلیل گستره‌ی وسیع قیام، مدت زمان آن، رادیکالیسم حاکم بر مطالبات، حس سازماندهی که انقلابیون بروز دادند، و به‌موازات آن، فروپاشی سازوکارهای دولت و حزب متفاوت است. در اینجا تضاد تمامیت‌خواهی برای اولین بار به طور کامل نمایان می‌شود. در این وضعیت، دولت برای بازنمایی عملکرد خود تمایل به درگیر کردن جامعه‌ی مدنی یعنی تحمیل هنجارها، قوانین و بازنمایی‌های یکسان بر مردم دارد، صرف‌نظر از این‌که در چه بخشی فعالیت داشته باشند. در عین حال، به دلیل نفی شکافِ درونی در طبقات و جذب مجدد تفاوت‌ها در وحدت دمکراسی مردمی یا دولت پرولتاریا، قدرت بی‌اعتنا می‌شود و ابزار سلطه در دست تعداد کمی از رهبران متمرکز می‌شود. بدین ترتیب، به کمک شرایط تعیین شده تاریخی و تضعیف اقتدار، بذرهای ناسازگاری به‌طور متناقضی در تمامی طیف‌های جامعه به هم پیوند می‌خورد. و اکثریت قریب به اتفاق مردم به‌طور مشابه، هر چند که درجات مختلف ستم را تجربه می‌کنند، در ضدیت با این قدرت متحد می‌شوند.

اتحاد مردم علیه دولت، اولین پیامد بحران مجارستان بود: همه‌ی سلسله‌مراتبی که به نظر می‌رسید در آستانه‌ی انقلاب استوار است، تمام تقسیمات ناشی از نظامِ جدید سلطه، به‌طور ناگهانی نسبت به شکاف بین سازوکارهای دولت-حزب و کل جامعه در درجه‌ی دوم اهمیت قرار گرفتند. قدرتی که قبلاً همه جا حاضر و نامرئی بود، ناگهان به عنوان تشکیلاتِ بیرونی اجبار و دروغ ظاهر شد. بازی همانندسازی که به موجب آن هر بوروکراتِ خرده‌پا به کمک قدرتِ حاکمان ذی‌نفع می‌شد، متلاشی شد. تا حد زیادی، قشر بوروکراتیک منحل شد و جناحی از آنها، با رها کردن بخشی از خیال‌پردازی‌های مقام خود، در شورش کنار مردم ایستادند.

لازم است دوباره تأکید کنم: شکستِ انقلاب نمی‌تواند حقیقت را محو کند در آن هنگام که تمامیت خواهی کارآمدترین نظام سلطه و در عین حال آسیب‌پذیرترین نظام را تشکیل می‌دهد – حقیقتی که برخی نظریه‌پردازان به‌خوبی می‌توانستند آن را تصور

کنند، اما برای میلیون‌ها نفر عینی و آشکار شده و از طریق تجربه [بر ذهن و اندیشه‌ی] آنها نقش بسته بود. پس از چنین رویدادی، می‌توان تصور کرد اگر بحرانی به قلب ساختارِ توتالیتر یعنی اتحاد جماهیر شوروی تعمیم یابد، شورشی عمومی و مهارناشدنی آغاز می‌شود که قدرت را از آنها سلب می‌کند؛ مسئله‌ای که هرگز در هیچ جای دیگری رخ نداده است.

با این حال، نمی‌توانیم عصر نو را تنها به رژیم‌های شرقی محدود کنیم، زیرا توتالیتاریسم برای تاریخ جهانِ غرب بیگانه نیست. چرا که، تا حد زیادی توتالیتاریسم محصول جهانِ غرب است، جهانی که در پی انقلابِ پرولتری در اتحاد جماهیر شوروی (که ناشی از غربی‌شدن این کشور است) و تحت نشانه‌ی ایدئولوژی سوسیالیستی است و از نقد شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری و دموکراسی بورژوایی زاده شد. در حقیقت، انقلاب مجارستان از آن جهت که کوشید تا وظیفه‌ی نابودی تمامیت‌خواهی و مالکیت دولت بر ابزار تولید را برعهده بگیرد بی آن‌که بخواهد دموکراسی بورژوایی و مالکیت خصوصی را احیا کند اهمیت جهانی پیدا کرد. تمام پیشنهادهایی که شوراهای کارگری تدوین کردند و برنامه‌های جنینی تدوین شده در جریان انقلاب که از حمایت سازمان‌ها، دانشجویان، روشنفکران، نویسندگان و روزنامه‌نگاران متعدد برخوردار شد، گواه یک پروژه‌ی بی‌سابقه‌ی تاریخی است: یعنی یک پروژه‌ی ضد سرمایه‌داری و ضد بوروکراسی (اساساً برنامه‌ی بیبو Bibo، که یکی از مقامات حزب پتوفی و وزیر در زمان *ناگی* به‌عنوان یک دهقانِ سوسیالیستِ پوپولیست فعالیت می‌کرد). با این حال، اگر چه این پروژه محصول شرایط خاص و متفاوت با مقتضیاتِ موجود در غرب است، امّا در الهام‌بخشی نهایی خود تنها مختص به مجارستان (و حتّی یک پروژه انقلابی خاص شرق) نیست/ این پروژه، عصاره‌ی یک تجربه‌ی تاریخی از آنِ ماست؛ بدین ترتیب این پروژه شیوه‌ی خاصی از سلطه را به چالش می‌کشد که پایه و اساس همه‌ی نظام‌های مدرنِ سلطه است.

چیزی که اکنون بیشترین توجه ما را می‌طلبد و من بیست سال پیش به اندازه‌ی کافی ستایش نکردم ، اصالتِ کاری است که انقلابیون مجارستان را بسیج کرد. در حقیقت، تأکید بر این نکته کافی نیست که پرولتاریا، در مواجهه با بوروکراسی، به صورت

خودجوش، روش‌های مبارزه (اعتصاب عمومی) و اشکال سازماندهی (شوراها) را که در مبارزات انقلابی گذشته علیه سرمایه‌داری و دولت بورژوازی خلق شده بود دوباره کشف می‌کند. همچنین کافی نیست تصدیق کنیم که در کشوری که از نظر اقتصادی و فرهنگی از ستم امپریالیستی رنج می‌برد مطالباتِ ملّی و لیبرال دموکراتیک از مشروعیت برخوردار است، و در این‌جا سرکوبِ آزادی سازماندهی، بیان، اطلاع‌رسانی و گردش افکار و مردم در خدمت دولتِ قدرتمند است. با اتخاذ این زبان، هنوز هم می‌توان اجازه داد بخشی از این عصر نو از آن بگریزد. انقلابیون مجارستان و مهم‌تر از همه کارگرانی که در شوراها سازماندهی شده بودند، نه‌تنها مانند شمار اندکی از پیشینیان خود در سال ۱۹۱۷یا در سال‌های بعد، این تصور را داشتند بلکه بازنمایی خطر قدرتی بودند (که ولو آن‌که در «دستانی خوب» یعنی دستان دولت ایمره ناگی باشد) بر تمامی تصمیمات مؤثر بر سرنوشت جامعه متمرکز بود. از این گذشته، آنها در دوره‌ی پرتنشِ آفرینندگی خود ــ یعنی پس از مداخله‌ی دوم شوروی ــ بینش جدیدی نسبت به خطر ناشی از توسعه‌ی قدرت خود نشان دادند.

تاریخ تشکیل شورای مرکزی بوداپست آن گونه که *بالاس ناگی* آن را توصیف کرده است، از این منظر مثال زدنی است.[۲۳۶] نخستین نشانه‌ی اراده‌ی مشترک مبنی بر اجازه‌ندادن به این‌که یک دستگاه اجرایی در طبقه‌ی کارگر انشعاب ایجاد کند می‌توان در نحوه‌ی تعیین نمایندگانی مشاهده کرد که برای اولین جلسه‌ی هماهنگی به دستور شورای *اویپشت*[۲۳۷] (یکی از مهم‌ترین مناطق کارگری بوداپست) برگزار شد. این نمایندگان، طبق اطلاعات موجود، نه تنها از طرف شوراهای مربوطه‌ی خود، بلکه از سوی تمامی کارگران کارخانه‌های مربوطه انتخاب می‌شدند. این پدیده نشانگر عزمی راسخ برای حفظِ رهبری انقلابی در چارچوبِ یک دموکراسی مشارکتی است. به عنوان یک قاعده‌ی کلی، «کارگران مجارستان و نمایندگانشان از طبقه‌ی کارگر، دموکراسی را بزرگ‌ترین ارزش شوراها می‌دانستند. آنها شوراها را در رابطه‌ای متّصور می‌شدند که

---

236 Balazs -Nagy, “La formation du Conseil central ouvrier de Budapest," in Etudes sur la revolution hongroise, Institut lmre Nagy des Sciences politiques (Brussels, 1961).
237 Ujpest

نمایندگان را به کُلِ طبقه‌ی کارگر پیوند می‌داد و در این شوراها، نمایندگان تنها نماینده‌ی سیاسی و مجریان اراده‌ی کارگران بودند. گفتنی است که در این جنبشِ شورایی، کارگران اغلب نمایندگانی را که از وظایفِ خود عدول می‌کردند، از سمت‌شان عزل می‌کردند.»[۲۳۸] باید به نشانه‌ی دوم نیز اشاره کرد: در طول جلسه‌ای در کارخانه *ایگیسیلت ایزو*[۲۳۹] در ۱۴ نوامبر که شورای مرکزی از آن بیرون می‌آمد، به نظر می‌رسد که شرکت کنندگان از معضلِ نمایندگی خود غافلگیر شده بودند و طبق اظهارات *بالاس ناگی* به‌طور پیوسته و به همان سختی تشریفات دربار ورسای به «*پروتکل دموکراتیک* » وابسته *بودند*. این مسئله چنان اهمیت یافت که کارگران از تشکیل شورای ملّی کارگری صرف نظر کردند. اگر چه چنین هیئتی می‌توانست سودمند باشد، امّا اکثریب قریب به اتفاق نمایندگان تصمیم گرفتند که مأموریت آنها به تأسیس شوراهای بوداپست محدود شده بود و نمی‌توانستند تصمیاتی را در مورد شوراهای استانی که نمایندگان آنها حضور نداشتند، اتخاذ کنند. لازم به ذکر است که در بحث تقابل معیار کارآمدی و معیار دموکراسی ، معیار دوم غالب بود – افزون بر این، غلبه‌ی دمکراسی انتخابی خوش‌یمن بود چرا که بعدها شماری از شورای استانی را تحت تأثیر قرار داد تا در روزهای بعد به صفوف هیئت مرکزه‌ی جدید بپیوندند. بار دیگر، غلبه‌ی دمکراسی بخشی از یک بحث اساسی شد که کارکرد شوراها را در رژیم جدید را به پرسش می‌کشید.

در عین حال، میل به ایجاد یک قدرت کارگری وابسته و تا حدی در نتیجه‌ی ناسازگاری کادار است (که کارگران با او مذاکره کردند امّا او مشروعیت‌شان را انکار کرد) این خواسته واقعیت یافت: شورای مرکزی خودش را به‌عنوان قدرت سیاسی اصیل تعریف کرد. با وجود این، ایده‌ی یک قدرتِ انقلابی جدید که به‌طور کامل در ید کارگران باشد محکوم شد زیرا می‌توانست دارای گرایش توتالیتر باشد. امری تناقض‌برانگیز هرچند ثمربخش، همان‌گونه که *بالاس ناگی* یادآور می‌شود، نمی‌توان آن را در قالب

---

238 Ibid., p. 51.
239 Egyesiilt Izzo

تقابل بین الزامات عملی و نظری توصیف کرد. نمایندگان با درخواست از شوراها که اقتصاد آینده را مستقیماً کنترل کنند، مدعی قدرت سیاسی شدند. در نتیجه، توانایی نه‌تنها تعیین هنجارهای تولید، توزیع حقوق، شرایط کار محلّی، بلکه تصمیم‌گیری برای سرمایه‌گذاری در سطح ملّی و هدایت امور اقتصاد کشور مستلزم مسئولیت دولتی است. ازاین‌رو شوراها، در حال حاضر و یا در دفاع از خود نمایندگان مسئولیت سیاسی را نپذیرفتند. آنها قبلاً در آرزوی به دست آوردن این مسئولیت و در عین حال تمایل به محدود شدن همزمان آن با تضاد پیش رو مواجه بودند آنچه آنها مطرح می‌کردند مدلی جدید برای تقسیمِ قوا اگر بتوان گفت، نهادهای سیاسی-حکومتی و اقتصادی-سیاسی بود: تقسیمی که طبق قانون ایجاد شد. مدل در نظام بوژوا-دموکراتیک ناشناخته بود و به‌تنهایی سوسیالیسم را امکان‌پذیر می‌ساخت.

مسلماً این مدل به میزان لازم توضیح داده نشده بود تا بتوانیم آن را قابل‌اجرا یا غیر قابل‌اجرا ارزیابی کنیم. با این حال، نمی‌توان انگیزه این مدل را به اشتباه بد تفسیر کرد. ایده این است که مسئولینی را با هم ادغام کنیم که منابع آنها آشکارا به نوعی ناهمگن شناخته می‌شوند. این امر را می‌توان در تداعی سه خواسته شورای مرکزی و در برنامه‌های بسیاری از شوراهای استانی ملاحظه کرد: سازمان شوراهای کارگری؛ یک سیستم چند حزبی، که از طریقِ مکانیسم انتخاباتِ پارلمانی، نمایندگی روندهای دولتی را تضمین کند؛ و بازسازی از پایین به بالایِ سندیکاها که از منافع کارگران و حق آنها در اعتصاب دفاع می‌کنند. از یک نظر، آخرین خواسته، تناقض [ها] را بیشتر می‌کند زیرا بدین معناست که خود شوراها کُلِ طبقه‌ی کارگر را تشکیل نمی‌دهند. امّا این تناقض همچنان نتیجه‌بخش است. میل به اتحادیه‌های واقعی مستلزم این است که نمی‌توان جامعه‌ای مطابق با خودش وجود داشته باشد که یک بار برای همیشه از تضادهای درونی رهایی یابد، و اینکه دقیقاً در جایی که دموکراسی در چارچوب تولید به بهترین وجه ممکن عمل می‌کند، ممکن است شکافی رخ دهد، به‌طور مثال، بین شوراها و مجموعه کارگرانی که تنها در آنجا نمایندگی دارند، یا به طور نمونه بین برخی از کارگران محروم و اکثریتِ کارگران، یا حتی نزاع‌های ناشی از توسعه‌ی نابرابر در میان بخش‌های خاص تولید یا بخش‌های خاص. بدون شک، این مدل تصدیق می‌کند که کارگر حداقل در سه شبکه‌ی مختلف سوسیالیستی شدن گرفتار شده است و باید

افسانه‌ی وحدت محقق شود و تفاوت‌های اجتماعی که کارگر در دلِ خود دارد پذیرفته شود: یعنی اعتصاب‌کننده‌ی بالقوه کارگر-شهروند، کارگر- تولیدکننده و اتحادیه‌ی کارگری. ازاین‌رو، در سرشت همان فرد و بین کنش‌ورزی که او دلالت بر یک تصمیم کلی جمعی دارد و کنش‌ورزی که با پیوند دادن او به یک کنش جمعی خاص ارتباط او را از آن دچار گسست می‌کند، تفاوت وجود دارد.

اجازه دهید تکرار کنیم، این بازنمایی برآمده از نقد توتالیتاریسم، صرفاً به مثابه‌ی رژیمی که باید نابود شود یا به مانند دشمنی بیرونی که چهره‌اش در سایه‌ی خصلت‌های یک دولت و حزب موجود نمایان شود، پدیدار نمی‌شود بلکه به مثابه امکان داخلی سوسیالیسم نمود پیدا می‌کند. هیچ چیز از این منظر آموزنده‌تر از اظهارات *ساندرو بالی* در مباحثِ ۱۴ نوامبر نیست که به نظر می‌رسد صادقانه احساساتِ مجمع را بیان کرده است. پس از تأکید بر این‌که شوراهای کارگری کارکرد سیاسی و اقتصادی دارند، وی ضمن انتظار برای ایجاد احزاب و اتحادیه‌های جدید اظهار داشت: «ما می‌دانیم که شوراهای کارگری به ارگان‌های مدیریتی اقتصاد کشور بدل خواهند شد و این دقیقاً همان چیزی که ما آرزو داریم. ما نمی‌خواهیم همان اشتباهی را مرتکب شویم که پیش‌تر حزب مرتکب شده بود. بدین معنا که همزمان مالک کشور و کارخانه‌ها و همچنین تنها سازمانی بود که منافعِ کارگران را نمایندگی می‌کرد. لذا، اگراین خطا را مرتکب شویم، برای همیشه در جا خواهیم زد. ما از شوراها می‌خواهیم که امور اقتصادی کشور را اداره کنند، اتحادیه‌ها حق اعتصاب داشته باشند و تمام امور مربوط به حفظ منافع کارگران تحت مدیریت‌شان باشد.»[۲۴۰]

مواردی که در بالا به آن اشاره شد صرفاً مجموعه‌ای از حقایق نیست که آگاهی‌بخش قسمتی از [رویدادهای] انقلابِ مجارستان باشد. به نظر من، این حقایق به‌خوبی نشان می‌دهد که چیزی دستخوش تغییر بود. به طور حتم، این انقلاب

---

240 Ibid., p. 73. (Citation taken from F. Bondy, La Revolution hongroises: Hzlstoire du soulévement d'Octobre d'aprés les documents, les dépéches, les rapports oculaires et les réactions mondiales [Paris, 1957], p. 335.)

به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند به قیامِ طبقه‌ی کارگر خلاصه شود. نقشی که دانشجویان و روشنفکران در آغاز این انقلاب ایفا کردند به‌خوبی شناخته شده است. دانشجویان در ابتدا در شهر *سگد*[۲۴۱] و در بوداپست بسیج شدند و کنش آنها روند مواجهه را که از سوی روشنفکرانِ *حلقه‌ی پتوفی* آغاز شده بود تسریع و رادیکالیزه کرد. به وجد آمده از وقایع لهستان، مصمَم به بازنگری در تمام محاکمه‌های سیاسی پس از احیای *لاسلو رایک* و همچنین تحقیق در مورد مسئولین ترور و جذب تیتوئیسم که به نظر آنها شایستگی یک سوسیالیسم ملّی را با مزایایی یک سوسیالیسم مبتنی بر خود مدیریتیِ صنعتی پیوند می‌دهد؛ مسئله‌ای حیاتی برای روشنفکران که ابتکارِ عمل را برای مجمع بزرگ ۲۲ اکتبر (نوعی پارلمانِ پیش از انقلاب، همانطور که *میکلاس مولنار* آن را توصیف کرد[۲۴۲]) و برای تظاهراتی که در ۲۳ام اکتبر به شورش تبدیل شد، از سر گرفته شود. از قبل قابل توجه بود که مطالباتِ مطرح شده در این مجمع – حتی قبل از مداخله کارگران – نشان‌دهنده‌ی تمایل به دموکراسی بود که بعد از آن محقق شد. در «چهارده نکته‌ی چند‘گانگی» نه تنها خواستار تشکیل فوری حزب با بازگشت *ایمره ناگی* به دولت شد، بلکه به‌طور قابل توجهی: خواستار «انتخاباتِ عمومی جدید بر پایه‌ی برابری، رأی مخفی، شرکت چندین حزب و نامزدهای جدیدِ مجلس شورای ملّی؛ تجدید نظر در صنعتِ هنجارهای تحمیل شده بر کارگران و ایجاد خودگردانی کارگران در کارخانه‌ها؛ آزادی کامل عقیده و آزادی مطبوعات تضمینِ شده با تأسیس چندین روزنامه، شدند.» در طول دوران انقلاب، هیجانِ چشمگیری، جمعیتِ خارج از طبقه‌ی کارگر را فرا گرفت و به تشکیل کمیته‌های بسیاری منجر شد. تقاضا برای خودگردانی که نمونه‌ی آن را می‌توان در شوراهای فعال دید، افزایش یافت. دانشگاه، ارگان‌های ارتباطی، خدماتِ عمومی بزرگ و انجمن‌های روشنفکران و نویسندگان، تئاتری برای بحثِ مستمر در مورد نهاد سوسیالیسم هستند، که به معنای گسستنِ ریشه‌های توتالیتاریسم در روح همسرایان بود. در حالی که بینشِ ناظر غربی با مسئله‌ی مالکیت

---

241 Szeged

242 Miklos Molnar, Victoire d'une defaite: Budapest 1956 (Paris, 1968).

تیره‌وتار شده است، انقلابیون مجارستانی آشکارا نه بر پایه‌های مالکیت، بلکه بر مبنای حقوق می‌اندیشیدند. اما آنچه آنها در پی خلقش بودند حقوقی بود که آزادی و امنیت را تضمین می‌کرد یعنی حق بر حقیقت: حقوقی که نیازی به رسمی بودن ندارند، اما پیش فرض آنها این است که گروه‌ها و افراد دیگر در چنبره‌ی قدرتِ دولتی-حزبی نیستند، قدرتی که خود را تنها مالک تمامی دانش و قانون قرار داده است.

آزادی و حقیقت: این دو به طور مشخص به معنای استقرار در هر حوزه – آموزش، دانش، آفرینش فکری و هنری – و نهادهای جدیدی است که در آنها خود-سازماندهی جمعی و به طور همزمان کثرتِ به رسمیت شناخته شده از نمایندگی‌ها، مشروعیتِ تفاوت‌ها و تضادها وجود دارد. امنیت: به معنای لغو خودسری پلیس و ضمانت‌های قانونی است که براساس آن قُضات باید به طور علنی دلایل محکومیت خود را ارائه دهند و با آن از متهم دفاع شود. در نتیجه، اراده‌ی دموکراتیک را می‌بینیم که به طورهدفمند براساس دو مفهومِ [سازماندهی جمعی و تمایز اجتماعی] تصدیق شده است و عملاً نمی‌توان آنها را بدون نابودی از هم جدا کرد؛ مفهوم سازماندهی جمعی که مستلزم دلالتِ عاملیت‌ها در نهادها است (که به‌وسیله‌ی آن نه‌تنها باید سیستم تفویضِ اختیار از پایین به بالا، بلکه الزام افرادی که چنین اختیاری به آنها تفویض شده است برای پاسخگویی در مورد اقدامات خود و مخالفن برای ادعای‌شان و گردش آزاد اطلاعات درک شود)، و مفهوم تمایز اجتماعی که مستلزم به‌رسمیت شناختن خاص بودن حوزه سیاست، اقتصاد، آموزش‌گری، علم، زیباشناسی و غیره است. آنچه اشتباه است، یافتن تعارض بین مدل سوسیالیسم و دموکراسی بورژوایی یا در بهترین حالت، باور به این است که حقوقی که انقلابیون مجارستانی با تب‌وتاب تصدیق کردند، در پایانِ یک تجربه‌ی دولتِ توتالیتر، تنها معنایی موقت داشتند. این اعلان گذار به سوی جامعه‌ی ایده‌آل یعنی کمونیسم، نبود. سوسیالیسم به‌سادگی در لحظه‌ای شروع به زیستن کرد که به رسمیت شناخته شد، سوسیالیسم نه تنها می‌تواند حداکثرِ زندگی را برای جامعه‌ی مدنی به ارمغان آورد بلکه از تحکیم قدرت، زوال قانون براساس منافع مسلط و انحلال دانش در ایدئولوژی ممانعت کند.

مارکس درباره‌ی کمون گفت، این شکل سوسیالیسم است که سرانجام کشف شد. ما دچار این لغزش نمی‌شویم که وانمود کنیم که انقلاب مجارستان راه‌حلی برای ما به ارمغان آورده است: بلکه این انقلاب نه‌تنها به‌دلیل وجود شوراها، بلکه به دلیل کشفِ حدود قدرت، به‌ویژه قدرت خود شوراها؛ و نه تنها به دلیل بسیج و تقریباً ادغامِ توانایی‌های جمعی، بلکه به دلیل تجربه و میلِ واقعی به تفاوت، به مفهوم سوسیالیسم معنا بخشیده است.

پیوند با متن انگلیسی:

https://libcom.org/article/age-novelty-claude-lefor

نقد اقتصاد سیاسی

اندیشه‌های سیاسی فیدل کاسترو

کامران نیری

از ۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵، زمانی که حزب کمونیست ایجاد شد، در کوبا یک «مناظره‌ی بزرگ» بطور کتبی و علنی بین دو چشم‌انداز گذار به سوسیالیسمِ در جریان بود. رهبران حزب سوسیالیست مردمی، از جمله کارلوس رافائل رودریگس، و دیگران از الگوی «توسعه‌ی سوسیالیستی» اتحاد شوروی، که با تغییراتی در اروپای شرقی ازجمله یوگسلاوی نیز به‌کار گرفته می‌شد، دفاع می‌کردند. بنا به این چشم‌انداز، توسعه‌ی اقتصادی از طریق به‌کار گرفتن انگیزه‌های مادی برای توسعه‌ی سوسیالیستی اساسی است. ارنستو چه گوارا منتقد «سوسیالیسمِ» شوروی و اروپای شرقی، و «سوسیالیسمِ بازار» یوگسلاوی بود و اگرچه منکر نیاز به استفاده از انگیزه‌های مادی برای توسعه‌ی اقتصادی نبود، اما گذار به سوسیالیسم را در گرو انگیزه‌های سیاسی و رشد آگاهی سوسیالیستی می‌دانست.

رودریگس رییس بنیاد اصلاحات ارضی بود و گوارا وزیر صنایع و رئیس بانک مرکزی و هر دو درحوزه‌ی اختیار خود سیاستی را که منطبق با چشم‌انداز شان بود دنبال می‌کردند. دیدگاه گوارا و عملکرد آن در آن دوره‌ی کوتاه مورد مطالعه‌ی پژوهشگران بوده اند. از برجسته‌ترین این پژوهش‌ها کتاب «اندیشه‌ی اقتصادی چه گوارا» از کارلوس تابلادا[۲۴۳] (۱۹۸۷) است که جایزه‌ی «رقابت ادبی» «کاسا د لاس آمریکاس»[۲۴۴] را در همان سال دریافت کرد. این کتاب به انگلیسی و فارسی ترجمه شده است. پژوهش دیگر از هلن یافه از انگلستان است که کتاب «چه گوارا: اقتصاد انقلاب» (۲۰۰۹) را نوشته است. در مورد اندیشه‌ی انقلابی گوارا در بخش بعدی خواهم نوشت.

اما سکوت فیدل کاسترو در این بحث که با شرکت اندیشمندانی چون ارنست مندل و شارل بتلهایم جنبه‌ی بین‌المللی گرفته بود برای من عجیب بود. کاسترو به‌عنوان رهبر مرکزی انقلاب کوبا شناخته شده و او بود که به سال ۱۹۶۱ جهت‌گیری انقلاب را سوسیالیستی اعلام کرد. پس چرا در مورد مسئله‌ای کلیدی چون ماهیت سوسیالیسم

---

243 Carlos Tablada
244 Casa de las Americas.

و گذار به آن اظهارنظری نکرد و حتی توافق یا تفاوت اندیشه‌اش را با دو چشم اندازهائی که در رهبری تشکل متحدی که در شرف ایجاد بود ابراز نکرد؟

پژوهش‌گران و متخصصان کوبا و انقلاب آن به دو گروه تقسیم می‌شوند: آنان که بر این باورند کاسترو همیشه «کمونیست» بوده اما این واقعیت را بعد از رسیدن به قدرت بروز داده است و کسانی که معتقدند او یک ملی‌گرای انقلابی بود که به‌واسطه‌ی سیاست‌های تضییقاتی ایالات متحده به «دامن کمونیست‌ها» رانده شد (سولک ص ۵۰). به‌نظر من، واقعیت حداقل آن‌طور که خود کاسترو می‌گوید چیز دیگری است که در ادامه مستند خواهم کرد.

من طی سال‌ها تمامی سخنرانی‌های اصلی فیدل کاسترو را خوانده‌ام. در سفرهایم به کوبا در فرصت‌های مختلف به سخنرانی‌های او گوش کرده‌ام. چند بار در مراسم روز اول ماه مه در میدان انقلاب هاوانا در کنار صدها هزار کارگر و زحمتکش کوبایی به سخنرانی او گوش داده‌ام که عمدتاً در مورد مسایل فوری انقلاب کوبا و حلاجی کردن آنان برای مردم آن‌جا بوده است. کاسترو سخنران جذابی بود که همیشه سعی کرد از این طریق با مردم کوبا ارتباط برقرار کند و در موقع لازم آنان را تهییج و بسیج کند.

یکی از هدف‌های من در سفرهایم به کوبا فرصتی بود برای آشنایی با اندیشه‌ی رهبری کوبا به‌ویژه فیدل کاسترو در این موارد آشنا شوم. شنیدن سخنرانی‌های کاسترو که چند بار در جمع حضار آن بودم یکی از این طرق بود. در زیر به ذکر دو نمونه اکتفا می‌کنم.

- در خاتمه‌ی اولین کنفرانس بین‌المللی «آثار کارل مارکس و چالش‌های قرن بیست‌ویکم»[۲۴۵] در آوریل ۲۰۰۳ که بنیاد فلسفه برگزار کرد و در آن حدود ۳۰۰ نفر از جمله از آمریکای شمالی و آمریکای لاتین شرکت داشتند کاسترو یک سخنرانی طولانی برای ما ایراد کرد. متأسفانه او عمدتاً در مورد برخی از جنبه‌های جنگ چریکی علیه باتیستا صحبت کردکه

---

245 The Works of Karl Marx and Challenges of the Twenty First Century.

نه ربطی به موضوع کنفرانس داشت و نه به سوسیالیسم و چگونگی گذار به آن.

در همان کنفرانس گروهی از شرکت‌کنندگان با پیشگامی تعدادی از مکزیکی‌ها، دادخواستی را برای لغو مجازات اعدام امضا کردند. من از این اقدام به دلیل زمینه‌ی سیاسی آن حمایت نکردم. یک ماه قبل در ماه مارس، جورج دبلیو بوش با ادعای دروغ «سلاح‌های کشتارجمعی» صدام حسین به عراق حمله و آن‌را اشغال کرده بود. تحریکاتی هم علیه کوبا در جریان بود و کوبایی‌ها به حالت آماده‌باش در آمده بودند. در ۲ آوریل شش مرد مسلح یک قایق مسافر بری را در بندر هاوانا تحت اختیار گرفتند و به ناخدا دستور دادند به فلوریدا برود. گارد ساحلی کوبا توانست قایق را در اختیار بگیرد. متهمین را به جرم به‌خطر انداختن جان سرنشینان قایق و امنیت کشور سریعاً محاکمه کردند و سه نفری که رهبری این اقدام را به‌عهده داشتند محکوم به اعدام شدند و حکم اعدام قبل از برگزاری کنفرانس اجرا شده بود. مجازات اعدام در انقلاب کوبا در زمان جنگ انقلابیٔ وبرای مقابله با ضدانقلاب اتخاذ شد. در غروب روز بعد از ارائه‌ی دادخواست لغو مجازات اعدام، من برای صرف شام با میگل لیمیا که پژوهشگر در بنیاد فلسفه بود و او را از سال ۱۹۹۹ می‌شناختم به دعوت او برای گفت‌وگو به رستورانی رفته بودیم. وقتی که برگشتم به من خبر دادند که کاسترو بدون اطلاع قبلی به سالن هتلی که اکثر شرکت‌کنندگان دیگر کشورها در آن اقامت داشتند آمده بود تا در مورد مجازات اعدام در کوبا با آنان صحبت کند. خوشبختانه در اتوبیوگرافی‌اش کاسترو به‌طور مفصل در این باره صحبت کرده است (کاسترو ورامونه ۲۰۰۶ فصل ۱۸).

- در خاتمه‌ی کنگره‌ی فدراسیون کارگران کوبا در سال ۲۰۰۰ که با حضور حدود هزار نفر تشکیل شد و من همراه با یداله خسروشاهی، از

رهبران جنبش کارگران صنعت نفت قبل و طی سال‌های انقلاب، در آن حضور داشتم، کاسترو در مورد مسایل اقتصادی و سیاسی روز صحبت کرد.

البته، با دیگر کوبایی‌های مطلع در این مورد گفت‌وگو داشته‌ام که در آینده به برخی از آن‌ها اشاره خواهم کرد.

در ادامه به فرازهایی از زندگی و اندیشه سیاسی فیدل کاسترو عمدتا به گفته‌ی خودش می‌پردازم.

کودکی و نوجوانی

فیدل کاسترو رُس، در ۱۳ اوت ۱۹۲۶ در بیران[۲۴۶] در ایالت اورینته[۲۴۷] به دنیا آمد. پدرش انهل کاسترو ئی ارگیس[۲۴۸] دهقان فقیری از استان گالیسیای اسپانیا بود که در مهاجرت به کوبا با همت و کار سخت زمین‌دار شد و مزرعه‌ی نیشکر داشت و زندگی مرفهی فراهم کرده بود. مادرش لینا رُس[۲۴۹] مستخدم خانه بود و فیدل فرزند رابطه‌ی پنهانی آنان بود. در میان برادران و خواهرانش که برخی از مادری دیگر بودند فیدل با رائول که از او پنج سال کوچک‌تر بود رابطه‌ی نزدیکی داشت که تا آخر عمر ادامه یافت.

فیدل را در سن شش سالگی به سنتیاگو د کوبا[۲۵۰] نزدیک ترین شهر بزرگ برای تحصیل در خانه‌ی معلمی فرستادند. کاسترو خاطره‌ی خوشی از این تجربه ندارد و از کمبود غذا و نبودن آموزش در اتوبیوگرافی‌اش شکایت می‌کند. او می‌گوید «به نظر من بهترین مدرسه‌ی زندگی دوران کودکی در منطقه‌ی روستایی بود. روستا آزادی بود.» (کاسترو و رامونه ۲۰۰۶ ص ۴۴). شب‌هنگام فیدل کوچولو صدای انفجارات می‌شنید

---

246 Birán
247 Oriente
248 Angel Castro y Aargiz
249 Lina Ruz
250 Santiago de Cuba

که بعدها حدس می‌زند که کار انقلابیون ضد ماچادو بوده است. دو سال بعد فیدل را برای تحصیل به پانسیون «برادران مسیحی» می‌فرستند. او دوره‌ی دبیرستان را در مدارس با پرستیژ مسیحی، اول در سنتیاگو د کوبا و سپس در هاوانا، می‌گذراند. در اواخر ۱۹۴۵ کاسترو برای تحصیل حقوق وارد دانشگاه هاوانا می‌شود که در آن زمان عمدتاً برای فرزندان طبقه‌ی متوسط و مرفه کوبا بود.

دوران دانشگاه

کاسترو می‌گوید معلمان دبیرستانی او همه ملی‌گرا بودند. در سال ۱۹۴۷ عضو حزب پوپولیست ارتدوکس ادوادو چیباس[۲۵۱] شد که علیه فساد فعالیت می‌کرد، و در فراکسیون «عمل رادیکال» آن که برای ملی‌گرایی و استقلال سیاسی و اقتصادی کوبا کار می‌کرد فعالیت داشت. در همان سال کاسترو به گروه کایو کونفیتس[۲۵۲] پیوست که می‌خواست با فتح جمهوری دومینیک، دیکتاتوری دیرپای رافائل تروخیو[۲۵۳] را سرنگون کند. کاسترو تا سال ۱۹۵۵ عضو این حزب باقی ماند. در دانشگاه او با «کمیته‌ی هوادار استقلال پورتوریکو» و «کمیته‌ی برای مبارزه با نژادپرستی» همکاری داشت.

در دانشگاه بود که کاسترو با نام رهبران حزب سوسیالیست مردمی مانند خوان مارینیو،[۲۵۴] رائول روئا،[۲۵۵] بلاس روکا،[۲۵۶] و کارلوس رافائل رودریگس به‌عنوان «مارکسیست-لنینیست‌ها» آشنا شد.

کاسترو می گوید که بعد از گذران کلاس اقتصاد با استاد سخت‌گیری در دانشگاه به‌نام پورتلا متوجه اشکالات نظام سرمایه‌داری شد. او همچنین می‌گوید که «من بیشتر و بیشتر در مورد مارکس و لنین می‌آموختم. همچنین آثاری از انگلس و دیگر

---

251 Eduardo Chaibás
252 Cayo Confites
253 Rafael Trujillio
254 Juan Marinello.
255 Raul Roa
256 Blas Roca

نویسندگان و همچنین در مورد اقتصاد و فلسفه خواندم، اما بیشتر آثار سیاسی، عقاید سیاسی، نظریات سیاسی مارکس را خواندم.» (کاسترو و رامونه ۲۰۰۶، ص ۸۹) رامونه می‌پرسد «با کدام آثار مارکس آشنا بودید؟» کاسترو جواب می‌دهد: «بیانیه‌ی کمونیست، جنگ‌های داخلی در فرانسه، هجدهم برومر، نقد برنامه‌ی گوتا و دیگر آثار سیاسی از این نوع.» کاسترو ادامه که از آثار لنین دولت و انقلاب و امپریالیسم: بالاترین مرحله‌ی سرمایه‌داری و «اندیشه‌ی او در مورد مسایل دیگر» را خوانده است. او اضافه می‌کند که «تاریخ طبقه‌ی کارگر انگلستان» انگلس را به‌خوبی به‌یاد دارد» و دیالکتیک طبیعت را خوانده است. (همان‌جا، آنچه در گیومه آمده از کاسترو است و حاوی اشتباهاتی است که من منشاء آن‌را نمی‌دانم — می‌تواند از مترجم باشد یا از ویراستار و یا از کاسترو)

مونکاد

در ۱۰ مارس ۱۹۵۲ باتیستا که می‌دانست در انتخابات ریاست جمهوری شکست خواهد خورد دست به کودتا زد. کاسترو می‌گوید که در آن زمان «خود را مارکسیست-لنینیست می‌دانستم.» (کاسترو و رامونه، ص ۱۰۳) «من قطب‌نمایی داشتم که در [نوشته‌های] مارکس و لنین یافته بودم. و برای اخلاق... آن‌را در [خوزه] مارتی یافتم.» «تصمیم گرفتم یک برنامه‌ی انقلابی و خیزش مردمی را شروع کنم. از آن زمان به بعد در مورد مبارزه‌ای که در پیش است و اساس عقاید انقلابی که پشتوانه‌اش بود ایده‌ی روشنی داشتم؛ آنچه که در "تاریخ مرا تبرئه خواهد کرد" آمده است.» (همانجا)

کاسترو در ادامه می‌گوید: «[در آن زمان در کوبا] آگاهی طبقاتی وجود نداشت، جز در بین اعضای حزب سوسیالیست مردمی که از نظر سیاسی بسیار خوب آموزش دیده بودند. اما غریزه‌ی طبقاتی وجود داشت.» (همانجا).

درک کاسترو و ارزیابی سیاسی او از حزب کمونیست که از سال ۱۹۴۴ به بعد به حزب سوسیایست مردمی تغییر نام داد و از استالینیسم به مثابه «مارکسیسم-لنینیسم» را در زیر نقد خواهم کرد.

در ادامه، کاسترو می‌گوید که ۱۲۰۰ مرد جوان از اعضا و هواداران حزب ارتدوکس را از طریق ملاقات حضوری و اقناع سیاسی تک‌تک آنان برای تهاجم مسلحانه به پادگان مونکادو جلب می‌کند. برای این کار او ۵۰هزار کیلومتر به اطراف کوبا رانندگی می‌کند. او توضیح می‌دهد که در صحبت با این جوانان «منظور ما روشن بود اما هرگز در مورد خود عملیات حرفی نزدیم.» «...اکثریت آنان مردان خوب، صادق، و زحمتکش بودند.» (همانجا ص ۱۰۷).

کاسترو و حلقه‌ی دوستانش این تعداد را از نظر نظامی آموزش دادند. از جمله دوستان کاسترو هسوس موتانه[۲۵۷] و ایبل سنتا ماریا[۲۵۸] بودند. کاسترو با این جمع کلاس مطالعه برگزار کرده بود که در آن از بیوگرافی مارکس به قلم مِرینگ استفاده می‌شد. در مورد این کلاس کاسترو می‌گوید: «من یک چیز [در این کلاس] یاد گرفتم: آسان ترین چیز در دنیا در آن شرایط قانع کردن افراد به مارکسیسم بود. من در سخنوری و موعظه بد نیستم.» (همان‌جا).

«در ۲۶ ژوئیه‌ی ۱۹۵۳،... فیدل کاسترو حمله‌ای محکوم به شکست علیه دومین بزرگ‌ترین پادگان نظامی کوبا در مونکادا درحاشیه ی شهرسانتیاگو د کوبا را رهبری کرد. این تهاجم شکست خورد، اما ابعاد شکست آن‌را از سایر اقدامات مسلحانه متمایز کرد: این عملیات همان قدر که شجاعانه بود شکستش هم بزرگ بود. [اما] این امر فیدل کاسترو را در صدر رهبری نیروهای ضد باتیستا قرار داد و مبارزه‌ی مسلحانه را به‌مثابه شیوه‌ی اساسی اپوزیسیون مطرح کرد. بار دیگر نسلی از کوبایی‌ها به بحران سیاسی پاسخ دادند و خلاء سیاسی را پر کردند.» (پرز ۱۹۹۸ ص ۲۹۰).

در ۱۶ اکتبر ۱۹۵۳ فیدل کاسترو در دادگاه طی یک دفاعیه‌ی دو ساعته که بعداً طرفدارانش که به جنبش ۲۶ ژوئیه معروف شدند آن‌را تحت عنوان «تاریخ مرا تبرئه خواهد کرد» (کاسترو ۱۹۵۳) منتشر کردند گفت که کودتای باتیسا راه دیگری جز توسل به اسلحه برای مبارزین باز نگذاشته بود. او گفت که اگر پیروز می‌شدند «قوانین انقلابی» زیر را اعلام و اجرا می‌کردند. از جمله‌ی آن‌ها مفاد زیر هستند:

---

257 Jesús Montané
258 Abel Santa María

-- بازگشت به قانون اساسی سال ۱۹۴۰

-- انتقال زمین‌های کشاورزی زیر ۲۲۵ هکتار به کسانی که آن‌را اجاره می‌کنند، یا از اجاره‌نشین‌ها اجاره می‌کنند، یا به‌طور کوتاه‌مدت اجاره می‌کنند، یا زارعین سهم‌بر هستند، و یا خوش‌نشین‌اند بدون حق انتقال به دیگری واگذار می‌شود. دولت ظرف ده سال بر پایه‌ی میزان اجاره‌ی کنونی خسارت مالکین فعلی را جبران می‌کند.

-- کارگران و کارکنان حق سهیم شدن در ۳۰ درصد سود شرکت‌ها را خواهند داشت.

-- ۵۵ درصد برداشت از آن کارکنان مزارع نیشکر خواهد بود.

-- کوبا در همبستگی با جنبش‌های دموکراتیک مردم آمریکای لاتین در کنار آن‌ها و علیه حکومت‌های استبدادی خواهد بود.

کاسترو هم‌چنین خواهان حل مشکلات اجتماعی چون زمین، صنعتی‌شدن، مسکن، بیکاری، آموزش، بهداشت و درمان شد. او خواهان بازگشت آزادی‌های مدنی و دموکراسی سیاسی گردید.

بعد از دو سال زندان در «جزیره‌ی جوانان»،[۲۵۹] کاسترو همراه با جمعی دیگر از زندانیان سیاسی به دنبال کمپین دفاعی مادران آزاد شد. رائول و بعد فیدل کاسترو به مکزیک رفتند تا برای ادامه‌ی مبارزه مسلحانه تدارک ببینند.

در کوبا حتی احزاب بزرگ و مردم کوچه و بازار بعد از انتخابات تقلبی سال ۱۹۵۴ علیه باتیستا بودند. در اواخر آن سال اعتصابات دانشجویی راه افتاده بود. اختناق رهبری دانشجویان را مجبور کرد که «رهبری انقلابی»[۲۶۰] را متشکل کنند. یک سال بعد آنان به مبارزه‌ی مسلحانه در مناطق روستایی رو آوردند.

---

259 Isla de la Juventud

260 Directorate revolucionario

هم چنین با نام رهبری انقلابی ۱۳ مارس شناخته می‌شود.

در مکزیک، کاسترو و ارنستو چه‌گوارا توسط یکی از یاران فیدل، نیکو لوپس،[۲۶۱] که همزمان با مونکادا در حمله به پادگان بایامو شرکت کرده بود ملاقات می‌کنند. رائول کاسترو هم قبلاً با گوارا را ملاقات کرده بود. فیدل می‌گوید: «این‌که ما فوراً از همدیگر خوش‌مان آمد عجیب نبود. او در آمریکای لاتین سفر کرده بود، در گواتمالا بود و خود تعرض ایالات متحده را دیده بود. او از اقدام مسلحانه و مبارزه‌ی ما در کوبا مطلع بود. او می‌دانست ما چگونه می‌اندیشیم. من که وارد اطاق شدم به گفتگو پرداختیم. همان‌جا او به‌ما ملحق شد.» (کاسترو و رامونه ۲۰۰۶، ص ۱۷۳).

ارنستو چه‌گوارا به‌عنوان پزشک گروه تعیین شد. آلبرتو بایو، که قبلاً یک ژنرال اسپانیولی بود به او استفاده از اسلحه و دانش نظامی را آموخت. کاسترو می‌گوید گوارا تیرانداز خوبی بود.

در روز ۲۵ نوامبر ۱۹۵۶، هشتاد و دو انقلابی در قایق ۱۸ متری گِرَانما[۲۶۲] از بندر توکساپان[۲۶۳] مکزیک به‌سوی ساحل جنوب شرقی کوبا حرکت کردند. روز ۲ دسامبر گرنما به ساحل لاس کوراداس[۲۶۴] در ایالت اورینته[۲۶۵] می‌رسد. فرانک پائیس[۲۶۶] در ۳۰ نوامبر خیزشی در سانتیاگو د کوبا آغاز می‌کند که توجه نیروهای باتیستا را از محل ورود کاسترو و هم‌رزمانش دور کند. اما گروه کاسترو در الگریا د پیو غافلگیر و اکثر انقلابیون دستگیر و کشته می‌شوند. ارنستو گوارا زخمی می‌گردد. روز ۲۰ دسامبر گروه گوارا و گروه کاسترو همدیگر را پیدا می‌کنند. ارتش شورشی در آن روز کم‌تر از دو جین انقلابی بودند.

---

261 Ñico López
262 Granma
263 Tuxapan
264 Las Coloradas
265 Orinente
266 Frank Pais
انقلابی کوبایی متولد ۱۹۳۴ که سازمانده بخش شهری جنبش ۲۶ ژوییه بود و در ۳۰ ژوییه ۱۹۵۷ در خیابان‌های سانتیگو د کوبا توسط پلیس کشته شد.

در ژوئیه‌ی ۱۹۵۷ کاسترو ستون چریکی دومی به فرماندهی چه‌گوارا سازمان می‌دهد.

در اول ژانویه‌ی ۱۹۵۹، باتیستا در ۲ بعد از نیمه شب از کوبا فرار می‌کند. انقلاب کوبا پیروز می‌شود. یک گروه از نظامیان قدرت را در دست می‌گیرند. کاسترو در مخالفت با کودتاچیان نظامی دعوت به ادامه مبارزه می‌کند. سانتا کلارا به اختیار شورشیان تحت فرماندهی گوارا درمی‌آید. دو ستون از شورشیان یکی به رهبری چه گوارا و دیگری به رهبری کامیلو سینفوگس[۲۶۷] به سمت هاوانا اعزام می‌شوند

در ۲ ژانویه فیدل کاسترو اعلام اعتصاب عمومی می‌کند و در سراسر کشور به اجرا در میۀید. ستون چه‌گوارا وارد هاوانا می‌شود و قلعه‌ی نظامی لا کابانیا[۲۶۸] را که مرکز ارتش باتیستا بود اشغال می‌کند.

در ۵ ژانویه مانوئل اروتیا که منتخب جنبش ۲۶ ژوییه است ریاست جمهوری را احراز می‌کند.

در ۸ ژانویه فیدل کاسترو در حالیکه از جانب صدها هزار نفر استقبال می‌شود وارد هاوانا می‌شود.

در ژوئیه ۱۹۶۱ کاسترو جهت‌گیری انقلاب را سوسیالیستی اعلام کرد. همزمان اقدامات برای ایجاد حزب کمونیست نوینی از وحدت سه جریان که در انقلاب شرکت کرده بودند، یعنی جنبش ۲۶ ژوئیه، رهبری انقلابی دانشجویان، وحزب سوسیالیست مردمی شروع شد. هم‌زمان بحث کتبی علنی که به «مناظره‌ی بزرگ» معروف شد و دو چشم‌انداز از سوسیالیسم یکی بر مبنای الگوی اتحاد شوروی و اروپای شرقی و دیگری دیدگاه چه گوارا بود جریان داشت.

چرا فیدل کاسترو در این بحث اساسی شرکت نکرد؟ به‌نظر من کاسترو احتمالاً با دیدگاه حزب سوسیالیست مردمی توافق داشت. در زیر شواهدی در حمایت از نظرم ارائه می‌کنم.

---

267 Camilo Cienfuegos (1959-1932)

از رهبران محبوب انقلاب کوبا که در۲۸ اکتبر ۱۹۵۹ در یک سانحه هوایی جان باخت.

268 La cabaña

کاسترو و استالینیسم

در ادبیات دانشگاهی در زمینه‌ی اندیشه‌ی سیاسی و اجتماعی کاسترو و استالینیسم کاوش نشده است زیرا آنان عمدتاً در مورد «کمونیسم» و «کمونیست‌ها» می‌گویند و با تاریخ جنبش و اندیشه‌ی سوسیالیستی یا آشنا نیستند و یا به اهمیت آنها برای تاریخ‌نویسی در مورد انقلاب کوبا واقف یا قانع نیستند. نویسندگان چپ نیز انقلاب کوبا و اندیشه و عمل کاسترو را عمدتاً از زاویه‌ی باور خود از سوسیالیسم و تاریخ آن تحلیل می‌کنند. من این مسأله را در مورد حزب کارگران سوسیالیست ایالات متحده، هم قبل و هم بعد از انحطاط آن که از دهه‌ی ۱۹۸۰ شروع شد توضیح داده‌ام.

البته هر فرد یا جریان سیاسی پیش‌باورهای خود را دارد. هنر تحلیل و درک هر واقعیت تاریخی یافتن شیوه‌ای است که مانع تأثیر بی‌مورد چنین باورها باشد. شیوه‌ای که من برگزیدم استناد به گفتار خود فیدل کاسترو است.

در اتوبیوگرافی شفاهی کاسترو با ایگناسیو رامونه (کاسترو و رامونه ۲۰۰۶)، ژورنالیست و پژوهشگری که کاسترو او را به‌دلیل حمایتش از انقلاب کوبا برگزیده بود، با درک او در مورد سیر سوسیالیسم در کوبا و در اتحاد شوروی آشنا می‌شویم.

در این گفتگو کاسترو درباره‌ی باتیستا چنین می‌گوید: «...باتیستا... اعتصاب معروف آوریل ۱۹۳۴ را [که حزب کمونیست طرفدار مسکو رهبری می‌کرد] به طرزی خونین سرکوب کرده بود». او اضافه می‌کند: «پیش از اتحاد ضد فاشیست [حزب کمونیست با باتیستا] باتیستا بسیاری را که من حتی تعداد آنان را نمی‌دانم کشته بود، کلی پول که من حتی مقدار آن را نمی‌دانم دزدیده بود. او همیشه بعد از خیانتش در سال ۱۹۳۳ [کودتای گروهبانان] مهره‌ی امپریالیسم یانکی بود.« (همانجا ص ۸۸).

رامونه می‌گوید: «پس کمونیست‌ها در حکومت باتیستا بودند».

کاسترو می‌گوید: «درست است. دستور از بین‌الملل [کمونیست] صادر شد، که در آن رهبری جمعی واقعی نبود. کمونیست‌هایی که در حکومت شرکت کردند همان‌طور که گفتم افراد شگفت‌انگیزی بودند. برخی مثل کارلوس رافائل رودریگس - مردی فوق‌العاده درستکار که من با محبت فراوان از او یاد می‌کنم زیرا او در سیرا مائسترا

زمانی که ما تهاجم نهایی را علیه باتیستا انجام دادیم با من بود - [در کابینه‌ی باتیستا] وزیر بودند و مقامات دیگر را به‌عنوان اعضای تحت انضباط حزب پذیرفته بودند زیرا نباید از دستور بین‌الملل سرپیچی کنند.» (همانجا)

کاسترو در ادامه می‌گوید تقریباً بلافاصله بعد از آن پیروزی متفقین در جنگ جهانی که همراه با شرکت احزاب استالینیست در «جبهه‌ی ضد فاشیسم» «موج جهانی اختناق ضد کمونیستی شروع شد. در ایالات متحده مک‌کارتیسم بود... در کوبا تحت حکومت یک معلم فیزیولوژی رهبران با افتخار کمونیست در جنبش کارگری به‌طرز وحشتناکی به قتل رسیدند. درس تاریخی اینست که حزب انقلابی می‌تواند دست به اقدامات تاکتیکی بزند اما نباید اشتباهات استراتژیک مرتکب شود.» (همان‌جا ص ۸۹)

پر واضح است که کاسترو که قبلاً در مورد علاقه‌اش به تاریخ و سیاست گفته بود درک روشنی از این که بر سر انقلاب سوسیالیستی اکتبر و حزب بلشویک چه آمد ندارد. او حتی در مورد چگونگی انحطاط بین‌الملل کمونیستی که بلشویک‌ها در ادامه‌ی انقلاب سوسیالیستی اکتبر در سال ۱۹۱۹ برای گسترش انقلاب جهانی در همکاری با احزاب کمونیستی که با الهام از آن انقلاب ایجاد شده بودند به ابزار دیپلماسی استالین برای هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با امپریالیسم، نه ظاهراً می‌داند و نه حتی در این مورد کنجکاو است. او از قرارداد مولوتف-ریبن‌تروپ[۲۶۹] یاد می‌کند اما نمی‌گوید که آن قرار داد برای تقسیم اروپا بین هیتلر و استالین بود. از قرارداد تهران بین روزولت، چرچیل و استالین که طبق آن استالین حوزه‌ی نفوذ «متحدین» امپریالیستش را در تلاش برای «همزیستی مسالمت‌آمیز» پذیرفت چیزی نمی‌گوید. نتیجه‌گیری «تاریخی» او از این همه یک فرمول نظامی در مورد استراتژی و تاکتیک و توجیه سیاست‌های استالینیستی کرملین و استالینیست‌های کوبایی است.

رامونه در مورد «واقعیت‌های وحشتناک» که پس از فروپاشی اتحاد شوروی و بلوک شرق آشکار شدند می‌پرسد. در پاسخ، کاسترو به‌جای پذیرش واقعیت این فجایح می‌گوید: «[آن نظام] خیلی خوب کار نکرد - ولی ده بار از وضع فعلی بهتر بود.»

---

269 Molotov-Ribbentrop

رامونه که پاسخی به سؤال‌اش نشنیده ادامه می‌دهد: «حقیقت اینست که طی هفتاد سال، سوسیالیسم شوروی نتوانست انسان جدید را بسازد. با این همه افشاگری: اول، آیا شما به آن اوضاع شک داشتید؟ دوم، آیا این امر براعتقاد شما اثر گذاشت؟»

کاسترو می‌گوید: «خیلی چیزها بود که من از آنان خشنود نبودم.» به‌عنوان مثال از دیدارش از مسکو می‌گوید: «تعدادی مأمور حزبی هر کجا که من می‌رفتم دنبالم بودند. تو گویی من ملک خصوصی آنان بودم. من تحقیرها، حسادت‌ها و غرورهای فردی حقیر را دیدم.» اما بلافاصله اضافه می‌کند: «اما شما این مشکلات را همه‌جا می‌بینید، و البته بسیار بدتر در جوامع سرمایه‌داری.» البته این ادعای کاسترو نمی‌تواند بر اساس مشاهدات دقیق خود او باشد و من شک دارم که پژوهشگری این مقایسه را از طریق علمی انجام داده باشد. به عبارت دیگر کاسترو از عرضه‌ی یک پاسخ روشن به سؤال رامونه در مورد نظام شوروی و هدف ایجاد انسان سوسیالیستی طفره رفت و چیزی در مورد واقعه‌ی تاریخی فروپاشی آن نظام و اعتقاداتش نمی‌گوید. (همان‌جا ص ۳۵۴)

این را اضافه کنم که حزب کمونیست کوبا حتی یک بحث عمومی در مورد فروپاشی شوروی و بلوک شرق نکرد. آن چه در این مورد گفته شد این بود که این امر توسط برنامه و عوامل سازمان‌های جاسوسی ایالات متحده انجام شده است. این همان توضیح حزب کمونیست ایالات متحده و در دیگر کشورها بود.

رامونه در مورد بحران‌های محیط زیست در شوروی می‌پرسد (همان‌جا صص ۳۵۵ـ۳۵۴). کاسترو در جواب می‌گوید: «شوروی‌ها در مورد خطراتی که محیط زیست را تهدید می‌کند نمی‌دانستند [به‌ویژه] در کشوری به وسعت اتحاد شوروی.» او اضافه می‌کند: «فجایع زیست‌بومی در اروپا و ایالات متحده هم اتفاق افتاده است.» آیا وسعت اتحاد شوروی می‌تواند عذری برای سیاست‌های ضد سلامت محیط زیست باشد؟ ادعای کاسترو در مورد غرب و بحران‌های محیط زیست باز هم نوعی پوشاندن سیاست‌های ضد محیط زیستی شوروی است. چرا کاسترو از فاجعه‌ای چون چرنوبیل متأثر نمی‌شود و از مسئولین آن انتقاد نمی‌کند؟ حتی اگر غرب سیاست‌های ضد محیط زیست چون شوروی داشته باشد، آیا کاسترو نباید از یک «رژیم سوسیالیست» توقع بالاتری از نظام سرمایه‌داری غرب داشته باشد؟ به‌علاوه در غرب ما شاهد جنبش وسیع حفظ محیط

زیست بوده‌ایم. چرا در شوروی و بلوک شرق چنین جنبشی پا نگرفت؟ آیا خفقان استالینیستی سهمی نداشت؟

رامونه در مورد خشک شدن دریای اورال که به دلیل انحراف مسیر رودخانه‌ها پیش آمد می‌پرسد. کاسترو می‌گوید: «به‌خاطر می‌آورم خروشچف به من درباره‌ی طرحی می‌گفت که برای افزایش تولید فوق‌العاده[۲۷۰] با زیر کشت آوردن زمین بکر انجام می‌شد. آنان به‌طور قاطع خواهان تولید در سطح ایالات متحده بودند. و البته کشاورزی در آن منطقه شکوفا شد، با آبیاری و تولید محصولات و غیره شکوفا شد. اما مشکل ناشی از شوره‌زار شدن اراضی بدتر شد.» (همانجا ص ۳۵۵)

کاسترو همچنین روی خوش به مهندسی ژنتیک نشان می‌دهد. دیدگاه کاسترو همان دیدگاه انسان‌محور بورژوایی است که از قرن هفدهم در اروپا مطرح شد که جامعه‌ی بشری می‌تواند و باید طبیعت را برای ارضای خواست‌های بی‌پایان‌اش شکل دهد (نک به نیری ۲۱ اکتبر ۲۰۲۱). کاسترو ادامه می‌دهد: «این‌ها مسائل غامضی هستند که بشر هنوز حل نکرده است و شما نمی‌توانید از آن‌ها برای سرزنش اتحاد شوروی استفاده کنید.» (کاسترو و رامونه ۲۰۰۶، ص ۳۵۶)

رامونه در مورد ساخت زیربنایی در شوروی می‌پرسد: «وسایل حمل‌ونقل، ترن‌ها، بزرگراه‌ها، تلفن، برق، همه در وضع خیلی بدی هستند.» کاسترو جواب می‌دهد: «بسیار خوب، من علاقه‌ای ندارم که از هر چیز بد در شوروی دفاع کنم. باید این را روشن بگویم.» اما او بلافاصله اضافه می‌کند: «من معتقدم که بدون تسریع در صنعتی‌کردن کشور که عمدتاً ناشی از فشار غرب – محاصره‌ی اقتصادی، اشغال نظامی، و جنگ — بود، اتحاد شوروی نمی‌توانست خود را از حمله‌ی نازی‌ها نجات دهد و آنها را شکست دهد.»

در این‌جا کاسترو از یک‌سو استالینیسم را توجیه می‌کند و از طرف دیگر در همین گفت‌وگو می‌گوید کوبا علی‌رغم محاصره‌ی اقتصادی، تجاوز نظامی وحتی احتمال یک جنگ اتمی!، در اجرای سیاست‌هایش برای «سوسیالیسم»، به مردم کوبا تعدی نکرده است! او می‌گوید: «در این‌جا هرگز اشتراکی کردن اجباری اتفاق نیفتاده است. ما به

---

270 Hyper-production

یک اصل احترام می‌گذاریم: سوسیالیسم توسط انسان‌های آزاد که می‌خواهند جامعه‌ای نوین ایجاد کنند ساخته می‌شود.» (همان‌جا) البته کاسترو در مورد کشاورزی و دهقانان درست می‌گوید. اما آیا او فراموش کرده است که در دهه‌ی ۱۹۶۰ حتی آرایشگاه‌ها را برخلاف میل صاحبان این مشاغل ملی کردند.

کاسترو در مورد نظام استبدادی در شوروی می‌گوید: «بله البته در اتحاد شوروی به‌دلیل سنت حکومت‌های مطلقه، ذهنیت سلسله‌مراتبی، و وجود فئودالیسم یا نوعی فرهنگ از آن قبیل، گرایش به سوءاستفاده از قدرت به وجود آمد و به‌خصوص عادت تحمیل آن کشور بر دیگر کشورها و هژمونی حزب، و تحت سلطه گرفتن دیگر کشورها و احزاب.» (همان‌جا ص ۳۶۱). او اضافه می‌کند که «در یک مرحله‌ی خاص ما قانع شدیم که اگر ایالات متحده به‌ما حمله کند شوروی برای ما نخواهد جنگید و ما هم چنین درخواستی از آنها نخواهیم کرد.»

اما رامونه از کاسترو نپرسید که بالاخره برسر انقلاب سوسیالیستی اکتبر چه آمد؟ آیا با این اوصاف شوروی «سوسیالیست» بود؟ آیا از نظر سیاسی بین استالین، خروشچف و برژنف و حزب کمونیست آنان، و لنین و حزب بلشویک او تفاوتی کیفی نبود؟ آیا کاسترو با تحلیل تروتسکی از انحطاط انقلاب اکتبر و رشد دیوانسالاری و در نتیجه استالینیسم آشناست؟ اگر نه چرا؟ اگر آشناست، در مورد آن چه فکر می‌کند. چرا در مدت کوتاهی شوروی و «سوسیالیسم واقعاً موجود» در بلوک شرق فروپاشیدند و نوعی سرمایه‌داری غارتگر سر بلند کرد؟ چرا توده‌های کارگر و زحمتکش در شوروی و بلوک شرق نه تنها در مقابل روند فروپاشی نایستادند بلکه در برخی کشورها فعالانه در آن شرکت داشتند؟

حزب کمونیست کوبا الگوی شوروی را اتخاذ می‌کند

در اول آوریل ۱۹۶۵ فیدل کاسترو نامه‌ی وداع چه گوارا را بعد از این که او برای مأموریت بین‌المللی کوبا را ترک می‌کند برای اطلاع عموم می‌خواند. در ۱۷ دسامبر گوارا به همراه تعدادی از هم‌رزمانش در جنگ انقلاب کوبا مخفیانه عازم کنگو می‌شود.

در آن‌جا گوارا متوجه بحران سیاسی در بین مبارزین کنگویی می‌شود. در ۱۴ مارس ۱۹۶۶ گوارا موقتا به کوبا برمی‌گردد. در ماه دسامبر مخفیانه عازم بولیوی می‌شود تا مبارزه‌ی مسلحانه‌ی انقلابی را آغاز کند. در آنجا با کارشکنی حزب کمونیست روبرو می‌شود. در ۸ اکتبر ۱۹۶۷ گروه چریکی غافلگیر می‌شود و تعدادی کشته و گوارا مجروح و دستگیر می‌شود. به دستور امریکا مقامات بولیوی گوارا را به قتل می‌رسانند. در ۱۵ اکتبر ۱۹۶۷ کاسترو شایعه‌ی مرگ گوارا را تأیید می‌کند. در ۱۸ اکتبر مراسم یادبود گوارا با حضور صدها هزار کوبایی برگزار می‌شود.

در سال ۱۹۷۲ کوبا به کومِکن پیوست و قرارداد تجارت با اتحاد شوروی را امضاء کرد. الگوی توسعه‌ی اقتصادی اتحاد جماهیرشوروی اتخاذ شد و برنامه‌ی پنج‌ساله‌ی ۱۹۸۰_۱۹۷۶ بر آن اساس تهیه و اجرا گردید.

از اوایل دهه‌ی ۱۹۸۰ رائول کاسترو متوجه گسترش یأس سیاسی در بین کارگران کوبا شده بود. در سال ۱۹۸۶ سومین کنگره‌ی حزب کمونیست کوبا با مضمون تصحیح اشتباهات تشکیل شد. فیدل کاسترو در سخنرانی‌اش در کنگره گفت:

«ما هم‌چنین در مورد شرکتی شنیدیم که مواد تولیدی‌اش را [در بازار سیاه] می‌فروخته و گزارش می‌کرده که به مقصد منظورشده تحویل داده است. آنها گزارش می‌دادند که به‌عنوان چند نمونه، رنگ، الوار، کاشی، را تحویل داده‌اند. از این قبیل نمونه‌ها زیاد است. به‌نظر می‌رسد که شرکت‌های [دولتی] از طریق دزدی می‌خواستند نشان دهند که سود آورند. چگونه سوسیالیسمی با استفاده از چنین شیوه‌هایی ساخته خواهد شد؟ این امر از نظر ایدئولوژیک مهم است. این چه ایدئولوژی‌ای است؟ من می‌خواهم بدانم. می‌خواهم بدانم آیا این شیوه‌ها به نظامی بدتر از سرمایه‌داری ختم نمی‌شوند؟ در حالیکه ما شیوه‌هایی را می‌خواهیم کار گیریم که به سوسیالیسم و کمونیسم منتهی شوند.» (کاسترو ۲ دسامبر ۱۹۸۶)

اگر فیدل کاسترو در ۱۹۸۶ متوجه بود که ۱۴ سال بعد از استفاده از الگوی «توسعه‌ی سوسیالیستی» اتحاد شوروی به توصیه رهبران حزب سوسیالیست مردم سابق ازجمله کارلوس رافایل رودریگس انقلاب کوبا با خطر سقوط به «نظام بدتر از سرمایه‌داری» روبرو بود، پس چرا در گفتگویش با رامونه در سال ۲۰۰۶ در مورد

فجایعی که حاصل کاربرد همان الگو بود و به فروپاشی نظام شوروی بعد از ۷۰ سال انجامید از پذیرش این واقعیات طفره می‌رفت و حتی اصرار داشت که نظام شوروی هر اشکالی داشت از سرمایه‌داری غرب بهتر بود؟

پنج سال بعد از کنگره‌ی سوم که علیه کاربرد الگوی شوروی بود، اتحاد شوروی و بلوک شرق فروپاشیدند. چرا کاسترو و رهبری حزب کمونیست کوبا دلایل این فروپاشی را علناً برای مردم کوبا و جهان تشریح نکردند و حتی آن‌را به توطئه‌ی سازمان‌های جاسوسی ایالات متحده نسبت دادند؟

* * *

کاسترو در کنگره‌ی سوم، در پاسخ به سؤالات انتقادی از کارکرد الگوی شوروی در کوبا به بدیل چه‌گوارا در «مناظره‌ی بزرگ» برمی‌گردد. «من معتقدم کسانی که باور دارند می‌توان سوسیالیسمِ را با استفاده از مکانیسم و تخمین‌های اقتصادی ساخت مرتکب اشتباه فاجعه‌بار ایدئولوژیک شده‌اند، حتی اگر سه یا چهار جلد کتاب سرمایه مارکس را از حفظ باشند.» (کاسترو ۱ دسامبر ۱۹۸۶)

کنگره‌ی سوم رأی به چرخش برای «تصحیح» اشتباهات از طریق بازگشت به نظریه‌ی گوارا و تشویق کار داوطلبانه داد. سال بعد که کتاب کارلوس تابلادا در مورد نظریه‌ی گذار به سوسیالیسم چه گوارا چاپ شد کاسترو گفت: «آنچه من خاضعانه در این بیستمین سالگرد [مرگ چه گوارا] می‌خواهم اینست که اندیشه‌ی اقتصادی چه را بدانید، که این اندیشه در آمریکای لاتین و در جهان، در دنیای سرمایه‌داری توسعه‌یافته و در جهان سوسیالیستی دانسته شود.» (کاسترو ۸ اکتبر ۱۹۸۷).

متأسفانه چرخش به سوی نظریات گوارا انجام نشد. با فروپاشی اتحاد شوروی و بلوک شرق، کومکن هم منحل شد و کوبا در یک رکود بزرگ اقتصادی فرورفت. حزب کمونیست به سیاست آزادسازی اقتصادی برای تأمین ابتدایی‌ترین نیازهای کشور رو آورد. در ۳۱ ژوئیه ۲۰۰۶ فیدل کاسترو، رائول کاسترو را به‌عنوان مسئول وظایفش در شورای وزیران تعیین کرد. وی در نامه‌ای به انجمن قدرت مردمی (مجلس) کوبا در تاریخ ۲۴ فوریه ۲۰۰۸، به دلیل بیماری از مقام ریاست شورای وزیران و فرماندهی کل قوا استعفا کرد و رائول کاسترو به‌جای او انتخاب شد. او همچنین به‌جای فیدل کاسترو

به دبیرکلی حزب کمونیست کوبا تعیین شد. با هدایت او کوبا به الگوی سوسیالیسم بازار روی آورد، یعنی همان شیوه‌ی استفاده از مکانیسم بازار برای «ساختمان سوسیالیسم.» رائول کاسترو این شیوه را در بخش اقتصادی تحت اختیار نیروهای مسلح قبلاً آزموده بود. من در انتهای این مجموعه نوشته‌ی دنباله‌دار به این سیاست‌ها و اثرات سوء آن خواهم پرداخت.

«مارکسیسم-لنینیستم» فیدل کاسترو

طی گفتگویش با رامونه، کاسترو می‌گوید که در برهه‌ی تدارک برای اقدام مسلحانه علیه پادگان مونکادا خود را یک مارکسیت-لنینیست می‌دانسته است. البته ما می‌دانیم که کاسترو در دانشگاه با حزب سوسیالیست مردمی به‌عنوان یک حزب مارکسیست-لنینیست آشنا شده بود. اما آن حزب به گفته‌ی کاسترو پیروی بی‌چون‌وچرای مشی استالین و سپس جانشینان او بود.

علی‌رغم انتقاد از روش دیکتاتوری استالین، کاسترو از مشی او در صنعتی‌کردن و سیاست او در دومین جنگ امپریالیستی جهانی حمایت می‌کند. در واقع نظر او در مورد اتحاد شوروی و استالین منطبق با نطق کنگره‌ی بیستم خروشچف در سال ۱۹۵۶ است که همه‌ی اشکالات دوران استالین را ناشی از کیش شخصیت او معرفی می‌کرد. نتیجه‌گیری سیاسی آن بود که شوروی با مرگ استالین از مشکل کیش شخصیت او رها شده و هم‌چنان پایگاه مرکزی «اردوگاه سوسیالیسم» است. در نتیجه کاسترو نقدی اساسی از سیاست استالینیستی ندارد از جمله «سوسیالیسم در یک کشور»، «همزیستی مسالمت‌آمیز» با امپریالیسم، حمایت سیاسی از «بورژوازی ملی»، و «نظریه‌ی انقلاب دومرحله‌ای» در کشورهای پیرامونی.

همچنین رهبران انقلاب کوبا و شخص کاسترو از گرایش‌هایی در مکتب وابستگی چون رابطه‌ی مبادله[۲۷۱] پربیش[۲۷۲] و سینگر[۲۷۳] و تز سرمایه‌داری انحصاری پیروی

---

271 Terms of trade
272 Raul Prebisch
273 Hans Singer

کرده و می‌کنند. این نظریات غیر مارکسی هستند (نک نیری ۲۰۲۳/۷/۲۱؛ برای نقد مفصل این نظریات نک نیری ۲۰۲۴ فصول ۳ و۴). در نتجه سیاست خارجی آنان «ضد امپریالیستی» و در مورد شخص کاسترو همراه با اخلاق اومانیستی حوزه مارتی است و نه برپایه‌ی انترناسیونالیسم مارکسی و لنینیستی که برپایه‌ی ایجاد همبستگی کارگران است. کاسترو از دخالت‌های نظامی مسکو برای سرکوب مبارزات دموکراتیک مردم کشورهای اروپای شرقی از جمله در چکسلواکی در سال ۱۹۶۸حمایت کرده است. تفاوت نظر او در مورد تجاوز شوروی به افغانستان هم نقد اساسی از سیاست امپریالیستی اتحاد شوروی نبود.

کاسترو درباره‌ی ایجاد دولت اشغالگر استعماری اسراییل درمصاحبه‌اش با جفری گولدبرگ (۲۰۱۰) که می‌پرسد «آیا شما فکر می‌کنید که اسراییل به‌عنوان یک دولت یهود حق وجود دارد؟» می‌گوید: «بله، بدون شک.» چرا؟ دلیل او همان است که صهیونیست‌ها، امپریالیست‌ها، و استالینیست‌ها گفته‌اند: یهودی‌ستیزی و هولوکاست در آلمان نازی. اتخاذ این موضع توسط کاسترو بدون بهای گزاف برای جنبش سوسیالیستی نیست. حزب کارگران سوسیالیست ایالات متحده از آن استفاده کرده است تا انحطاط خود را در پذیرش صهیونیسم توجیه کند. (گالنسکی ۲۰۲۳). یک ماه قبل در جلسه‌ی انجمن شهر اوکلند در کالیفرنیا علیه تصویب مصوبه‌ای که خواهان آتش‌بس در غزه بود صحبت کرد. او گفت که آتش‌بس جلوی اسراییل را می‌گیرد تا حماس را نابود کند. این چنین است نتیجه‌ی سیاسی حمایت پیگیر از «حق وجود» اسراییل.

کاسترو در ۷۲۴ صفحه اتوبیوگرافی‌اش، هرگز از طبقه‌ی کارگر به‌عنوان عامل انقلاب سوسیالیستی سخن نمی‌گوید. آشنایی او با اندیشه‌ی مارکس و انگلس و حتی لنین، همان‌طور که خودش می‌گوید، به مطالعه‌ی چند کتاب خلاصه می‌شود. کاسترو اعتراف دارد و تجربه‌ی انقلاب کوبا و انقلاب‌های قرن بیستم هم نشان داده است که تسخیر قدرت توسط احزاب و یا جنگ نامنظم (چریکی) آسان‌تر است تا امر گذار به سوسیالیسم.

کاسترو خود می‌پرسد: «...مارکسیسم چیست؟ سوسیالیسم چیست؟» و جواب می‌دهد: « آنها تعریف دقیقی ندارند.» (کاسترو و رامونه ۲۰۰۶، ص ۳۸۹). در پاسخ

سؤال رامونه در مورد سردرگمی ایدئولوژیک بعد از فروپاشی شوروی، کاسترو می‌گوید: «در حوزه‌ی ایدئولوژی سردرگمی فراوان وجود دارد.» در همان صفحه کاسترو سردرگمی خود را در معرض توجه خواننده می‌گذارد: «مردم علیه عقب‌افتادگی اقتصادی، بیماری، بی‌سوادی مبارزه می‌کنند. اما آنچه را که ما می‌توانیم راه‌حل‌های جهانی برای مسایل بشری بخوانیم هنوز پیدا نشده است.» آیا تعالیم مارکس، انگلس، لنین که کاسترو می‌گوید پیرو آنان است همگی راه‌حل مسایل «ملی» را با گسترش انقلاب سوسیالیستی جهان مربوط نکرده‌اند؟ چرا باید «کارگران جهان متحد شوند»؟ آیا چشم‌انداز «سوسیالیسم در یک کشور» استالین که خود بازتاب ایدئولوژیک انحطاط انقلاب سوسیالیستی اکتبر بود و باعث انحطاط بین‌الملل کمونیست شد سهمی در پیروزی فاشیسم در آلمان و شکست انقلاب‌ها از چین در ۱۹۲۷ تا مبارزات انقلابی مه–ژوئن در فرانسه در سال ۱۹۶۸، تا مبارزه برای دموکراسی در لهستان در ۱۹۵۶ و چکسلواکی در ۱۹۶۸ و انقلاب ایران در ۱۹۷۹ نداشت؟

سردرگمی کاسترو در موارد متعددی دیگری قابل استناد است. موضع‌گیری‌های سیاسی او بعد از انقلاب ایران صرفاً یک نمونه است. (نیری ۱۲ اکتبر ۲۰۱۰)

ادامه دارد

قدردانی: از پارساعارفی که متن نوشته را برای اصلاحات فارسی و تایپ خواند و در مورد محتوای سیاسی آن مورد مشورت بود سپاسگزارم. هر گونه کاستی در این نوشته از آن من است.

منابع

منابع اسپانیایی:

El pensamiento economico de Ernesto Che Guevara, 1987. Tablada, Carlos

منابع انگلیسی:

Castro Ruz, Fidel. History Will Absolve Me. 1953.

_____. Proceedings of the Third Congress of the Cuban Communist Party." December 1, 1986.

_____. "Speech in the Third Congress of the Cuban Communist Party". December 2, 1986.

_____. "Speech," October 8, 1987.

Castro Ruz, Fidel and Ignacio Ramonet. My Life: A Spoken Autobiography. 2006.

Galinsky, Seth. "Fidel Castro: 'Without doubt, Israel has right to exist." The Militant. October 23, 2023.

Goldberg, "Fidel Castro and Israel's Right to Exist." The Atlantic. September 22, 2010.

Nayeri, Kamran. "The Iranian Revolution, Imperialism, and Fidel Castro." October 12, 2010.

_____. Toward a Theory of Uneven and Combined Late Capitalist Development. 2024.

Tablada, Carlos. El pensamiento economico de Ernesto Che Guevara, 1987.

منابع فارسی:

نیری، کامران. «چراسوسیالیسم زیست‌بوم محور» نقد اقتصاد سیاسی. ۲۱ اکتبر ۲۰۲۱.

_____ «نقدی کوتاه بر نظریه‌ی وابستگی و نظریه‌ی سرمایه‌داری انحصاری». نقد اقتصاد سیاسی. ۷ ژوئیه ۲۰۲۳.

نقد اقتصاد سیاسی

از مارکس به فراسوی مارکس
نگاهی به آرای آنتونیو نگری

الیار زارو

ترجمه‌ی ساسان صدقی‌نیا

توضیح مترجم: اِلیا زارو استاد اندیشه‌ی سیاسی در دانشکده‌ی علوم سیاسی دانشگاه بولونیا و محقق گروه مطالعات تاریخی دانشگاه میلان است. او در کتاب «آنتونیو نگری، قانون‌اساسی، امپراتوری، انبوه‌خلق، دموکراسی، کمونیسم»[274] به پنج مفهوم کلیدی در اندیشه‌ی این فیلسوف و نظریه‌پرداز نامدار ایتالیایی می‌پردازد. در جستار پیش رو کلکتیو ایتالیایی **Le Gauche** به بررسی این کتاب پرداخته که به‌مناسبت درگذشت آنتونیو نگری منتشر می‌شود.

جزوه‌ی مختصر و روانِ اِلیا زارو قصد بازسازی اندیشه‌ی نگری با توجه ویژه به گسترش ایده‌های او در پایان قرن بیستم دارد. این ایده‌ها به نگری اجازه داد تا با جنبش ضد جهانی‌سازی گفت‌وگوی پُرباری داشته باشد. هدف کل روایت نظری او شروع از مقوله‌های مارکس است تا به فراسوی او برود. زارو تأکید می‌کند این پروژه مبتنی بر پیوندی قدرتمند بین نظریه و پراکسیس سیاسی است.

«با این حال این پیوند هرگز سلسله‌مراتبی نیست. در مورد نگری نه بحث تبعیت نظریه از پراکسیس است (قربانی کردن فاصله‌ی این دو و زمانمندی کندی که اولی به نفع نزدیکی و سرعت دومی نیاز دارد) و نه ادعایی نظری در مورد پراکسیس (خطر تضعیف امکان‌پذیری خودِ پراکسیس)، بلکه مسأله تایید اعتبار هر دو در یک حرکت و کنش متقابل است، به عبارتی چارچوب یک تفکر ماتریالیستی است که درک و دگرگونی جهان دست به دست هم می‌دهند».[275]

کار بازسازی با تجزیه و تحلیل پنج مفهوم مرکزی در اندیشه‌ی نگری پیش می‌رود: قانون اساسی، امپراتوری، انبوه خلق، دموکراسی و کمونیسم.

---

[274] قول‌ها از کتابِ
Elia Zaru, Antonio Negri. Costituzione, Impero, Moltitudine, Democrazia, Comunismo, DeriveAprodi, Roma 2024

[275] همان ص‌ص ۷-۸

۱. قانون اساسی

قانون اساسی مفهومی است که به رابطه‌ی فرم و ماده می‌پردازد. نگری پیش از این در دهه‌ی ۱۹۶۰ با مطالعه و بررسی فرمالیسمِ کانتی سعی داشت برای حل مشکل رابطه‌ی عقل و تاریخ، راهکاری بیابد.[276] از نظر نگری، فرمالیسم تقابل‌های واقعی در جامعه را در یک وحدت منطقی پنهان می‌کند و باید با کاری دیالکتیکی درباره‌ی مفهوم حق، تصحیح شود. این ایده در سال ۱۹۶۴ توهم قلمداد شد. سال ۱۹۷۰ با سرپرستی بخش علوم سیاسی (دولت و سیاست) دانشنامه‌ی فیشر، دولت را از چشم‌انداز کارگران به‌مثابه واقعیتی از سلطه در نظر می‌گیرد که تولید و بازتولیدش باید با هدف اضمحلال مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد. از نظر نگری، قانون‌گرایی (صوری‌سازی)، ایدئولوژی حمایت از میانجی‌گری بین گروه‌های اجتماعی است و نیروی سیاسی و هنجارین این عملیات برعهده‌ی قانون اساسی است. قانون‌گرایی زمانی وارد بحران می‌شود که توازن جامعه‌ی بورژوایی نتواند طبقه‌ی کارگر را جذب کند و در نتیجه امکان انطباق بین قانون اساسیِ صوری و مادی وجود نداشته باشد. قانون صوری باید قانون مادی را رهگیری کند چرا که تنش در دومی از طریق تضاد کار و سرمایه، منجر به بحران اولی می‌شود. برای نمونه صوری‌سازی کار برای توسعه‌ی سرمایه‌داری در قانون اساسی ۱۹۴۸ ایتالیا تا شورش‌های دهه‌ی ۱۹۷۰ ادامه پیدا می‌کند. کار مجرد، قانون صوری و مادی را متحد می‌کند و به‌مثابه یک شکل دولتی یعنی دولتِ برنامه‌ریز، الگوی کارخانه را به کل جامعه بسط می‌دهد. با گذر از کار مجرد به کار مشخص، این شکل دولتی قادر به غلبه بر آنتاگونیسم رابطه‌ی سرمایه‌دارانه نیست و روابط آنتاگونیستی را به کل جامعه بسط می‌دهد. «قانون اساسی مادی که این آنتاگونیسم از دل آن عبور می‌کند، خود را "درون و علیه" قانون اساسیِ صوری قرار می‌دهد».[277]

---

[276] Antonio Negri, Alle Origine Del Formalismo Giuridico, Padova, 1962

[277] همان ص. ۱۸

در قانون اساسی ۱۹۴۸ نقش کار همچون پلی بین قانون صوری و مادی بود. در دهه‌ی ۱۹۷۰، کار از این نقش خویش امتناع کرد و بدل به عنصری شد که بحرانِ دولتِ برنامه‌ریز را رقم زد. بنابراین ما به سمت وضعیتی بحرانی می‌رویم که به کار پاسخ می‌دهد، کاری که بدل به قدرتی برسازنده و سازمان‌دهنده‌ی جمعی استثمارشده است. نگری با ارجاع به «گروندریسه»ی مارکس، استدلال می‌کند فرایند صوری‌سازی کار با تابعیت صوری کار در سرمایه انطباق دارد. در این مرحله ظرفیت کار برای تولید ثروت و عوامل بیرونی‌اش نسبت به سرمایه، شناسایی می‌شود. در مرحله‌ی تابعیت واقعی، سرمایه بیرونی بودن کار را رد می‌کند و فرایند صوری‌سازی کار و میانجی‌گری کار و سرمایه شکست می‌خورد و در نتیجه منجر به شکست دولت رفاه و ظهور نولیبرالیسم می‌شود. برخلاف اکثر متفکران مارکسیست:

«جهت‌گیری نگری در تحلیل دولت از تولید یعنی از آنتاگونیسم ذاتی در روابط اجتماعی سرمایه‌داری شروع می‌شود. این یک ژست مارکسیستی است: بازیابی مارکس که دولت را اثری از جامعه و قدرت‌های متفاوت می‌داند که در تقابل با یکدیگر هستند، همچون معماری گوتیکی که بستگی به نتایج مبارزه‌ی طبقاتی دارد.»[278]

۲. امپراتوری

مفهوم امپراتوری توسط نگری و هارت در کتابی به همین نام در سال ۲۰۰۰ برای توضیح بحران در نظم وستفالی[279] به‌کار رفت. این نظم پس از سال ۱۹۸۹ جای خود را به جهانی‌سازی می‌دهد. امپراتوری یعنی اشاره به فرایندهای جهانی که فراتر از توانایی کنترل دولت- ملت است. امپراتوری اصطلاحی برای توصیف دنیایی نیست که توسط یک ابرقدرت واحد مانند ایالات متحده اداره می‌شود، بل شکل جدیدی از حاکمیت است که در خدمت اتصال قانون مادی جدید به قانون صوری است. گذر به امپراتوری و عاملیت این فرایند صرفاً برعهده‌ی سرمایه نبوده بلکه مبارزات رهایی‌بخش

---

[278] همان ص. ۲۳

[279] نظم وستفالی به معنی اصل پذیرش حاکمیت دولت ملی بر قلمرو و امور معین است. این دکترین پس از امضای پیمان وستفالی در سال ۱۶۴۸ که به جنگ‌های سی‌ساله در اروپا پایان داد، پذیرفته شد. در نظم وستفالی حاکمیت دولت- ملت، اساس حقوق بین‌الملل و مناسبات فراگیر جهانی است.

ملی در جنوب جهانی و جنبش کارگری نیز تعیین کننده بوده‌اند. بنابراین جهانی‌سازی سناریوی جهانی است که در آن کار و سرمایه اکنون در مقابل یکدیگر قرار گرفته‌اند. این الگویی برگرفته از قانون اساسی آمریکا است که با چندگانگی و انبوه خلق و نه با اخراج و بیرون گذاشتن، تولید شده است. «قانون اساسی آمریکا تبار حاکمیت مدرن را درهم‌می‌شکند زیرا به‌جای توسعه‌طلبی، پروژه‌ی تکثیر را اجرا می‌کند»[280]

دولت- ملت، قدرت‌های بیرون از خود را نابود و سپس با حاکمیت امپریالیستی آن‌ها را یکپارچه می‌کند. برگرداندن این بحث به دوران معاصر به این معناست که گسست از حاکمیت مدرن رخ داده و سرمایه قادر به تابعیت‌سازی و توسعه‌ی مداوم فراتر از محدودیت‌های دولت- ملت است.

در مورد اِعمال قدرت امپراتوری، نگری و هارت به الگوی پولیبیایی[281] و چندرگه‌ی قانون اساسی اشاره می‌کنند که در آن سلطنت، دموکراسی و اشرافیت در شکلی از حکومت باثبات کنار یکدیگر همزیستی دارند. مدل حاکمیت امپراتوری شکل هیبریدی به خود می‌گیرد چرا که مرکزیتِ تعریف‌شده‌ای ندارد. به عقیده‌ی زارو، امپراتوری انباشت جدید قدرت در قالب شرکت‌های بزرگ را تولید می‌کند.

امپراتوری بحث‌های تلخ و طولانی‌مدتی را در جنبش بین‌المللی کمونیستی ایجاد کرده است، زیرا ساختار نظری آن یک مفهوم مرکزی برای کمونیست‌ها مانند امپریالیسم همچون فرزند حاکمیت مدرن و رابطه‌ی پیشین دولت- ملت و سرمایه را زیر سؤال می‌بَرَد. الیا زارو در کتاب «پسامدرنیته‌ی امپراتوری، آنتونیو نگری و مایکل هارت در مناظره‌ای بین‌المللی (۲۰۰۰- ۲۰۱۸)»[282] به‌تفصیل به این مباحث می‌پردازد. او به‌ویژه در باب این موضوع سه نکته را مطرح می‌کند. اولی به نقش دولت- ملت در امپراتوری مربوط می‌شود. منتقدان به نگری و هارت حمله می‌کنند که در

---

[280] همان ص. ۲۹

[281] اشاره به درهم آمیختن روح یونانی و رومی در آثار پولیبیوس، تاریخ‌نویس یونانی دارد. او در اثر مشهورش به‌نام «تواریخ» با بررسی جغرافیای انسانی، تاریخ یونان و روم باستان را در تماس با یکدیگر می‌بیند و ظهور روم از یک قدرت محلی به یک قدرت هژمونیک در مدیترانه را دنبال می‌کند.

[282] Elia Zaru, La Postmodernità di Empire. Antonio Negri e Micheal Hardt nel dibattito internazionale (2000-2018), roma, 2019

کتاب، دولت- ملت را کاملاً نادیده گرفته و منحل کرده‌اند، اما در واقعیت، زارو به نقل از آن‌ها استدلال می‌کند که مسأله در اینجا مربوط به دگرگونی دولت- ملت در «فیلترهای چرخش جهانی» است. نکته‌ی دوم اینکه منتقدان از اعتبار علمی مفهوم امپریالیسم دفاع می‌کنند زیرا هنوز کشورهایی مانند ایالات متحده‌ی آمریکا وجود دارند که قادر به اتخاذ سیاست‌های امپریالیستی و کنترل قاطعانه‌ی فرایندهای انباشت جهانی هستند. نگری و هارت با ارجاع به مارکس به‌ویژه در بحث تفاوتِ تابعیت صوری و واقعی، پاسخ می‌دهند. تابعیت صوری شامل امپریالیسم است که با جذب آنچه بیرون از سرمایه‌داری است شناخته می‌شود و ارجاع به مطالعات رزا لوکزامبورگ این موضوع را روشن می‌سازد. امپراتوری متعلق به تابعیت واقعی است و زمانی پدیدار می‌شود که این فضای بیرونی تمام شود. با این‌حال این دگرگونی منجر به ناپدید شدن تابعیت صوری نمی‌شود برعکس، فرایندهای هر دو نوع از تابعیت به‌طور مستمر بروز و ظهور پیدا می‌کنند بدون این‌که منجر به تولید فضایی خارج از سرمایه شوند.

نکته‌ی سوم به نقش ایالات متحده‌ی آمریکا در سیاست بین‌الملل مربوط می‌شود. با جنگ دومِ خلیج [فارس]، بسیاری از منتقدانِ نگری و هارت حکم به مرگ مفهوم امپراتوری دادند، اما این دو نویسنده از ظرفیت توضیحی آن دفاع می‌کنند و تغییراتی را که بین پیش‌نویس نهایی کتاب در سال ۱۹۹۷ و جنگ سال ۲۰۰۳ رخ داده ثبت کرده‌اند. در کتاب «انبوه خلق» صحبت از کودتا در داخل امپراتوری توسط ایالات متحده است. این کشور تلاش می‌کند یک رویه‌ی امپریالیستی را احیا کند اما با نیروهای سرمایه‌داری مطلوب امپراتوری درگیر می‌شود. در نهایت کودتا با شکست مواجه می‌شود و دنیای چند قطبیِ کنونی که در آن زندگی می‌کنیم محصول این شکست است.

۳. انبوه خلق

این مفهوم طی مطالعات نگری درباره‌ی اندیشه‌ی اسپینوزا بازیابی شد، جایی‌که او راهی هستی‌شناختی برای مبارزه‌ی طبقاتی پیدا کرد. این مطالعات پس از محاکمه‌ی معروف هفتم آوریل ۱۹۷۹ در زندان انجام گرفت. نگری با تجزیه و تحلیل اندیشه‌ی این فیلسوف هلندی و نیز توماس هابز تأکید بر تضاد بین انبوه خلق و مردم دارد. نزد

اسپینوزا، انبوه خلق و فضیلت عدم تجانس، اساس آزادی و دموکراسی است و برعکس در دیدگاه هابز، انبوه خلق تهدیدِ وضعیت طبیعی است و نفی آن‌را باید در همگونی مردم جستجو کرد. بدین‌ترتیب نگری قادر به نقد حاکمیت مدرن می‌شود. «ترسیم رابطه‌ی مردم- حاکمیت- نمایندگی در فلسفه‌ی هابزی به‌مثابه نمودی از فرایند استعلایی شدن قدرت در نظر گرفته می‌شود که امکانات بیان شده توسط "قدرت چندگانه" در بدنه‌ی اجتماعی را مسدود می‌کند».[283] از منظر نقد اقتصاد سیاسی، مردمِ هابز در معرض استثمار سرمایه‌داری قرار می‌گیرند در حالی‌که انبوه خلق به این هدف تقلیل‌ناپذیر است. انبوه خلق، پرولتاریای جدید است، مقوله‌ای که نگری شامل همه‌ی کسانی می‌داند که توسط فرماندهیِ سرمایه‌داری استثمار شده‌اند. طبقه‌ی کارگر در این طبقه‌ی جدید گنجانده شده اما مرکزیت دوران کارگرِ توده‌ای را در نتیجه‌ی ارزش‌گذاری همه مقوله‌های زندگی از دست داده است. انبوه خلق آخرین مرحله‌ی سفری است که در دهه‌ی ۱۹۶۰ با مبارزات کارگران در کارخانه‌های فوردیستی آغاز شده و با کارگران اجتماعی که در بحران فوردیسم با سرمایه درون کلان‌شهر برخورد می‌کنند، ادامه می‌یابد. در نهایت به انبوه خلقی می‌رسیم که شکل ضد امپراتوری به خود می‌گیرد چرا که به تعبیر نگری و هارت این ظرفیت را دارد که زندگیِ خودآیین را مستقیماً تولید کند اما همچنان از سلب قدرت توسط امپراتوری در رنج و عذاب است.

نگری و هارت با اذعان به انتقادات پائولو ویرنو و اتی‌ین بالیبار مبنی بر این‌که هیچ تضمینی وجود ندارد که انبوه خلق به دام موقعیت فاشیستی نیفتد، معتقدند بسط مفهوم طبقه در انبوه خلق باید به سمتی سوق داده شود که آن را «طبقه « یا سازماندهی ناهمگونِ انبوه خلق برای به چالش کشیدن سرمایه‌داری می‌نامند. با توجه به این‌که خودآیینیِ امر اجتماعی ذاتی این ایده است و انبوه خلق به دلیل موقعیتش در تولید گرایش به رهایی دارد، زارو استدلال می‌کند این پاسخ تمام شده نیست و این خطر وجود دارد که سازماندهی سیاسی انبوه خلق با توجه به نهادها و روابط قدرت در جامعه، بسیار دشوار شود.

---

[283] همان ص. ۴۲

۴. دموکراسی

مطالعه‌ی اسپینوزا، نگری را به طرف ایده‌ای از دموکراسی می‌کشاند که هرگونه رازآلودگیِ قانونی دولت را از بین می‌بَرَد تا آن‌را در زمینی ماتریالیستی قرار دهد. به عقیده‌ی نگری، فیلسوف هلندی توانست پیوند بین تولید اجتماعی و ساختار سیاسی را در طی ظهور سرمایه‌داری در اروپا درک کند. ارتباط تولید و قانون اساسی در خدمت انتقاد از هابز است که انتقال از وضع طبیعی به وضع مدنی را با تسلیم انبوه خلق به حاکمیت ممکن می‌داند. بدین‌ترتیب انبوه خلق به مردم تبدیل می‌شود که توانایی عمل و تصمیم‌گیری را از دست داده چرا که حاکمیت نماینده‌ی آن خواهد بود. نگری استدلال می‌کند که این متافیزیک قدرت و دولت در خدمت پنهان کردن پیوند بین قانون اساسی و تولید است. تقابل بین «قدرت برسازنده» و «قدرت برساخته» در اندیشه‌ی اسپینوزا در خدمت یافتن فهمی هستی‌شناختی از آزادی و ناهمگونی انبوه خلق است و تئوری‌های هابز را از پیش رو برمی‌دارد.

«نگری، اسپینوزا را نویسنده‌ای بیگانه با سنت حقوق طبیعی معرفی می‌کند [...] چرا که فلسفه‌ی سیاسی او انتقال حقوق طبیعی به دولت مدنی را پیش‌بینی نمی‌کند و در نتیجه مانع از مسدود شدن فرایندی می‌شود که همیشه گشوده، پویا و متعارض است. [...] از لحظه‌ای که انبوه خلق حق آزادی و قدرت هستی‌شناختی خود را حفظ می‌کند، نه تنها در دولت مدنی ناپدید نمی‌شود، بلکه شکاف موجود بین قانون صوری (برابری از دیدگاه قانون) و قانون مادی (نابرابری از دیدگاه قدرت) را آشکار می‌سازد».[284]

بدین ترتیب اسپینوزا از نظر نگری به بخشِ جدایی‌ناپذیرِ راه‌حلی برای بحران مارکسیسم بدل می‌شود. برای انبوه خلق، دموکراسیْ قدرت برسازنده‌ای است که وضعیت کنونی امور را از بین می‌برد. نگری تاریخ تضاد بین قدرت درون‌ماندگارِ انبوه خلق و قدرت متعالی دولت را دنبال می‌کند. مرحله‌ی کنونی سرمایه‌داری با قرار دادن انبوه خلق همچون نیروی کار زنده در شرایط همیارانه‌ی تولید و به شیوه‌ای فزایندهْ

---

[284] همان ص. ۵۴

خودآیین از سرمایه، مفهوم قدرت برسازنده را به بلوغ می‌رساند. بنابراین دموکراسی در تولید امر مشترک توسط انبوه خلق و همچنین با مبارزه برای در هم شکستن انگل‌وارگیِ سرمایه پایه‌ریزی می‌شود.

۵. کمونیسم

در نظر نگری مفهوم کمونیسم ارتباط تنگاتنگی با مفهوم دموکراسی دارد و باید به اضمحلال حاکمیت منجر شود. نگری در مواجهه با بحران «سوسیالیسم واقعاً موجود» که هرگز نسبت به آن احساس همدلی نکرد، ادعا می‌کند سوسیالیسم شکل برتر عقلانیت اقتصادی است که به لطف چارچوب دولت، اعتبار نظریه‌ی ارزش را حفظ می‌کند. بازاندیشی در مفهوم کمونیسم از طریق مارکس و لنین و به‌ویژه با بازخوانی «گروندریسه» و «دولت و انقلاب» صورت می‌گیرد.

لنین، کمونیسم را به‌مثابه مسأله‌ی ارتباط سوژه‌ی مادی با فرماسیون اجتماعی، احیا کرده و از نظر تاریخی استراتژی رسیدن به کمونیسم را مشخص و هر قانون طبیعی منتهی به آن را رد می‌کند. این امر به نگری اجازه می‌دهد تا از دیدگاه نقد اقتصاد سیاسی وارد بحث در مورد گذار به سوسیالیسم شود و مدعی ماهیت ناسازه‌گوییِ دولت کمونیستی باشد.[285] خوانش نگری از اندیشه‌ی لنین، کمونیسم را به‌مثابه مازادی برجای مانده از سرمایه‌ی تولید شده توسط مبارزه‌ی طبقاتیِ کمونیستی معرفی می‌کند. اما در گروندریسه‌ی مارکس او ابزارهایی را برای تحلیل غلبه بر نظریه‌ی ارزش به لطف بُعد اجتماعی فزاینده در تولید می‌یابد. کاری که در مورد اندیشه‌ی مارکس صورت گرفته، فیلولوژیک نیست اما در ادامه‌ی از مارکس به فراسوی مارکس رفتن و «در خدمت بسط تعریفی از کمونیسم، مناسب با بافت تاریخیِ نیمه‌ی دوم قرن بیستم و هزاره‌ی جدید است».[286]

---

[285] oxymoronic شکلی از گفتار است که مفاهیمی با معانی متضاد را در کلمه یا عبارتی کنار هم قرار می‌دهد. ناسازه‌گویی ابزار بلاغی برقراری ارتباط و آشکار کردن یک تناقض است.

[286] همان ص. ۶۶

در نتیجه کمونیسم تبدیل به رهایی نیروهای مولده می‌شود که با ظهور سوژه‌ای جمعی «بین خطوط توسعه» همراه است و ظرفیت تدوین قوانین جدیدی برای تولید و توسعه را دارد.

پیوند با منبع اصلی:

https://www.legauche.net/movimento-socialista/da-marx-per-andare-oltre-marx-il-tentativo-di-toni-negri/?fbclid=PAAaYrQwxPAnCs2y23Q5qSFhcXVxkRz65Xn1uJNUN4hnx0qKqMBGhzwiUy8d0

نقد اقتصاد سیاسی

مارکس و انقلاب کبیر فرانسه

علی رها

Liberty Leading the People by Eugene Delacroix۱ Figure

مقدمه

«تاریخ انقلاب فرانسه که از سال ۱۷۸۹ آغاز شد، در ۱۸۳۰ به پایان نمی‌رسد.»
مارکس، ***خانواده مقدس***، (***مجموعه آثار***، ۴:۱۲۴)

با گذشت بیش از ۲۳۰ سال از انقلاب کبیر فرانسه (۱۷۸۹)، مناقشه پیرامون چگونگی شکل‌گیری، مضامین و اثرات درازمدت آن هنوز پایان نیافته است. تاکنون صدها بلکه هزاران کتاب و رساله درباره‌ی نخستین انقلاب فرانسه نگاشته شده و کماکان در حال نگارش است.[۲۸۷] با این‌که انقلاب فرانسه یک رخداد جهان-تاریخی است، مارکسیست‌های پسامارکس اغلب توجه کم‌تری به آن کرده‌اند. آن‌ها ظاهراً با این تعبیر که آن «عظیم‌الجثه‌ترین انقلابی که تاریخ تاکنون شناخته است» (***ایدئولوژی آلمانی***، ***مجموعه آثار***، ۵:۱۹۳) صرفاً انقلابی بورژوایی است، شاید به‌درستی به‌طور عمده انقلاب‌های ۱۸۴۸، به‌ویژه **کمون پاریس** (۱۸۷۱) و طرزتلقی مارکس از آن انقلاب‌ها را تجزیه و تحلیل کرده‌اند.

اما نادیده انگاشتن انقلاب فرانسه، غفلت از رخدادی است که سیرتکاملی یک «**انقلاب مداوم**» را به‌جریان انداخت؛ انقلابی که نه فقط در ۱۷۹۹ پایان نیافت بلکه تا انقلاب ژوئیه‌ی ۱۸۳۰، و سپس انقلاب ۱۸۴۸ و کمون پاریس ۱۸۷۱ ادامه یافت. بنا به تعبیر بسیاری ازاندیشمندان، انقلاب فرانسه نطفه‌ی تعارضات و تخاصمات و بحران‌هایی را کاشت که عصر ما کماکان آنها را پشت سر نگذاشته است. به بیان دیگر، آن انقلاب ناتمام گشایش‌گر روندی است که هنوز به‌فرجام نرسیده است.[۲۸۸]

---

[۲۸۷] یکی از بهترین و جامع‌ترین آثاری که درباره‌ی انقلاب فرانسه نوشته شده است، ***مبارزه‌ی طبقاتی در نخستین جمهوری فرانسه: بورژوازی و بازوهای برهنه، ۱۷۹۵-۱۷۹۳***، اثر دانیل گیران است که در لینک زیر قابل دسترسی است:
https://files.libcom.org/files/Class-Struggle-in-the-First-French-Republic.pdf

[۲۸۸] برای نمونه نگاه کنید به فصل اول کتاب ***مارکسیسم و آزادی***، «عصر انقلاب‌ها: صنعتی، سیاسی-اجتماعی، فکری»، اثر رایا دونایفسکایا، ترجمه‌ی حسن مرتضوی – فریدا آفاری، نشر دیگر، ۱۳۸۵.

پرسش بنیادینی که با انقلاب صنعتی انگلستان و انقلاب‌های آمریکا و فرانسه آغاز شد، این است که در عصر فناوری ماشینی و تداوم و تکوین آن در اتوماسیون و رُباتیسم، آیا بشریت می‌تواند خود را آزاد کند؟ نوشتار کنونی تلاشی اجمالی و مقدماتی در شیوه‌ی برخورد و رویارویی مارکس با انقلاب فرانسه و معضلاتی است که به‌همراه آورد، تا شاید با میانجی‌گری مارکس برای پاسخ‌گویی به دغدغه‌ی بنیادین عصر کنونی نیز گام کوچکی برداشته شود.

آشنایی با انقلاب فرانسه

«کامل‌ترین جهانِ بی‌خردان، آلمان ما، چاره‌ای جز آن نداشت‌که از انقلاب فرانسه که بار دیگر انسان را احیا کرد، بسیار عقب بماند.»
مارکس، از نامه به آرنولد روگه، مه ۱۸۴۳ (مجموعه آثار، ۳:۱۳۷)

انگیزه‌ی اولیه‌ی مسیری که به پژوهشی همه‌جانبه درباره‌ی انقلاب فرانسه انجامید نقد سیاست و حقوق بود که براساس شواهد موجود دست‌کم در اوایل سال ۱۸۴۲ شکل گرفته بود. از مارکس دو نامه به آرنولد روگه (۵ مارس و ۲۰ مارس ۱۸۴۲) به‌جا مانده است که به نگارش «نقد فلسفه‌ی حقوق هگلی» برای نشریه‌ی *آنکدوتا* اشاره می‌کنند.[۲۸۹] درواقع مارکس دست‌نوشته‌ی ناتمام ***نقد «فلسفه‌ی حق» هگل*** را بین بهار تا تابستان سال بعد به قلم می‌کشد. یعنی در سال ۱۸۴۳، هنگامی‌که بین ماه مه تا اکتبر همان سال به قصد ازدواج با جنی فون وستفالن و گذران ماه عسل از کلن به کروزناخ سفر می‌کند.[۲۹۰] مارکس هم‌هنگام با نگارش نقد فلسفه‌ی حق، مشغول

---

[۲۸۹] نگاه کنید به مجموعه آثار مارکس و انگلس، جلد نخست، ص، ۳۸۲ و ۳۸۵.
مارکس در نامه‌ی دوم اظهار تأسف می‌کند که به خاطر «اوضاع کنونی نتوانستم نقد فلسفه‌ی حق هگلی را برای *آنکدوتا* ارسال کنم.»

[۲۹۰] برای یک بررسی اجمالی درباره‌ی «دفترهای یادداشت کروزناخ» مارکس نگاه کنید به لینک زیر:
https://pecritique.com/2024/02/04/کارل-مارکس-در-کروزناخ-علی-رها/

پژوهشی عمیق درباره‌ی انقلاب فرانسه می‌شود که تا اواخر سال ۱۸۴۴ ادامه پیدا می‌کند.

تاکنون فهرست کامل تمام آثاری که مارکس طی این دو سال مطالعه کرده و نیز از آن‌ها گزیده‌برداری کرده در یک‌جا گردآوری نشده است. اهمّ آنهایی که به‌جا مانده‌اند در جلد دوم «مگای ۱» قابل دسترسی هستند.[۲۹۱] به‌عنوان نمونه، نه «مگای ۱» و نه پژوهش‌گر قابلی چون هال دریپر[۲۹۲] برخی از آثاری را که انگلس پس از مرگ مارکس در کتابخانه‌ی او یافته بود درج نکرده‌اند. انگلس در ۵ فوریه‌ی ۱۸۸۴ در نامه‌ای به لورا مارکس می‌نویسد: «نیم [هلن دموت] و من اکنون در لابلای کتاب‌های میتلند پارک گرفتاریم. کتاب‌های فرانسوی خوب و ارزشمند بسیاری وجود دارد که ممکن است در دست تو و پال [لافارگ] بیش از هرکس دیگری قابل مصرف باشند، به‌عنوان نمونه: ***مجموعه آثار*** [گابریل بونوت] میبلی، آدام اسمیت به زبان فرانسه، همین‌طور مالتوز، گیزو: ***تاریخ تمدن فرانسه***، کلیه‌ی کتاب‌ها درباره‌ی انقلاب فرانسه، ([الیزی] لوستالوت، *دو دوست آزادی*،[۲۹۳] و غیره و غیره... درحال حاضر نمی‌توانم فهرست کاملی از آنها تهیه کنم.» (***مجموعه آثار***، ۴۷:۹۵)

انگلس در حالی‌که مشغول بسته‌بندی کردن کتاب‌ها و تخلیه‌ی خانه‌ی مارکس بود، در ۳۱ مارس در نامه‌ی دیگری به لورا می‌نویسد: «دسته‌بندی کردن آخرین تله‌ی کتاب‌ها در حال اتمام است. آن‌وقت تلاش می‌کنم آخرین جعبه‌ی کتاب‌ها را برایت ارسال کنم. چیزهای بسیارجالبی مربوط به انقلاب فرانسه هست، لوستالوت، [نشریه‌ی]

---

291 https://thecharnelhouse.org/wp-content/uploads/2016/02/megac2b2-iv-2-karl-marx-friedrich-engels-exzerpte-und-notizen-1843-bis-januar-1845-text.pdf

۲۹۲ نگاه کنید به جلد اول ***دانشنامه‌ی مارکس-انگلس***، اثر هال دریپر:
The Marx-Engels Chronicle, Volume I of "The Marx-Engels Cyclopedia", Hal Draper, Schoken Books, New York, 1985, Pp.13-19

۲۹۳ الیزی لوستالوت، ناشر هفته‌نامه‌ای به نام «انقلاب‌های پاریس»؛ «دو دوست آزادی»، نام مستعار فرانسوا ماری کرسو، جی. گالولین که بین سال‌های ۱۷۹۰ تا ۱۸۰۳ چندین جلد کتاب در پاریس منتشر کردند به نام ***تاریخ انقلاب ۱۷۸۹***.

برگ *روستایی*، و ***زندان‌های پاریس***: تاریخ، انواع، اخلاق و اسرار، [اثر] موریس الوی و لوئیز لورین [پاریس، ۱۸۴۶]، و غیره و غیره.» (همان، ص.۱۲۲) تردیدی نیست که آثار بسیار دیگری درباره‌ی انقلاب فرانسه در لابلای مقاله‌ها و آثار دیگر مارکس وجود دارند که نیازمند گردآوری هستند.[۲۹۴]

به‌هرحال مارکس بین سال‌های ۴۴-۱۸۴۳ قصد نگارش اثری درباره‌ی تاریخ «کنوانسیون» و انقلاب فرانسه را داشت که هیچ‌گاه عملی نشد.[۲۹۵] با این‌حال، ماحصل پژوهش‌های مارکس را می‌توان در «**درباره‌ی مسأله‌ی یهود**» (پاییز ۱۸۴۳، ***مجموعه آثار***، ۳:۱۴۶) ***خانواده‌ی مقدس*** (سپتامبر-اکتبر ۱۸۴۴) در قسمت «نبرد انتقادی علیه انقلاب فرانسه» (***مجموعه آثار***، ۴:۱۱۸) و نیز در آثار بعدی مارکس، به‌ویژه ***هجدهم برومر لویی بناپارت*** (***مجموعه آثار***، ۱۱:۹۹) به‌وضوح ملاحظه کرد، که در ادامه‌ی این نوشتار بررسی خواهد شد. درواقع نخستین نشانه‌های شیوه‌ی برخورد مارکس به انقلاب فرانسه را می‌توان درهمان ***نقد «فلسفه‌ی حق» هگل*** یافت؛ یعنی هنگامی که هنوز پژوهش‌های خود را تکمیل نکرده بود.

گذری به *نقد «فلسفه‌ی حق» هگل*[۲۹۶]

«نخستین انقلاب فرانسه ملزم به رشد آن‌چیزی بود که با سلطنت مطلقه آغاز شد: مرکزیت... ناپلئون این ماشین دولتی را به کمال رساند. کلیه‌ی انقلاب‌ها به‌جای خردکردن این ماشین، آن‌را کامل‌تر کرده‌اند.»

مارکس، هجدهم برومر لویی بناپارت (۱۸۵۱)، (مجموعه آثار، ۱۱:۱۸۶)

---

[۲۹۴] به‌عنوان نمونه نگاه کنید به ***ایدئولوژی آلمانی*** (***مجموعه آثار***، ۵:۱۷۸) که شامل فهرستی از آثار پژوهیده‌ی مارکس درباره‌ی انقلاب فرانسه است.

[۲۹۵] از مارکس پیش‌نویس طرح اثری «درباره‌ی دولت مدرن» (نوامبر ۱۸۴۴) به‌جا مانده است که در جلد سوم ***مجموعه آثار*** مارکس صفحه ۶۶۷ درج شده است.

[۲۹۶] در متن حاضر از ویراست انگلیسی ژوزف اومالی استفاده شده است:

Karl Marx, ***Critique of Hegel's Philosophy of Right***, Ed. Joseph O'Malley, Cambridge University Press, 1977.

شاید کم‌تر مارکسیستی است که گفتاورد بالا را تشخیص ندهد و یا با گفتار مشابه و پرورش‌یافته‌تر آن در ***جنگ داخلی در فرانسه*** (۱۸۷۱) نیز آشنا نباشند، اما منبع اولیه‌ی این نظر ***نقد «فلسفه‌ی حق» هگل*** است که به‌ندرت وارسی شده است. پس پرسیدنی است که مارکس جوان این ماشین دولتی مرکزیت‌یافته، این بختکِ مرگ‌زا، که همچون «مار بوآ» جامعه‌ی مدنی را در چنبره‌ی خود فشرده است، این «رویش ناهنجار» را که خود را همتای ایده‌آل اجتماع وانمود می‌کند چگونه مرتفع می‌کند. درعین حال پاسخ مارکس به این پرسش، بیانگر ریشه‌ی اصلی اختلاف نظر او با مفهوم دولت سیاسی هگل است.

مارکس همانند هگل از ابتدا تصریح می‌کند که با پیدایش جهان مدرن، دولت سیاسی و جامعه‌ی مدنی برای نخستین بار از هم تفکیک شده‌اند. به دیده‌ی او، در جمهوری یونان، دولت سیاسی منطبق با سرشت واقعی شهروندان بود ولی انسان خصوصی، برده بود. در «استبداد آسیایی»، دولت معرف اراده‌ی خصوصی فردی واحد بود و دولت سیاسی و مادی هر دو برده بودند. در قرون وسطا نیز عرصه‌ی خصوصی به‌طور بی‌واسطه، سیاسی بود. شکل‌بندی جامعه، مترادف با محتوای مادی دولت بود. «انتزاع فی‌نفسه‌ی دولت، فقط به عصر مدرن تعلق دارد.» (ص. ۳۲)

انقلاب فرانسه در حکم آخرین کنشی بود که طبقات سیاسی را به طبقات اجتماعی تبدیل کرد و «جدایی بین هستی سیاسی و جامعه‌ی مدنی را به کمال رساند.» در این‌جا «تمامی آحاد مردم در بهشت جهان سیاسی خود برابرند در حالی‌که در هستی زمینی اجتماع نابرابرند.» ازاین‌رو، هستی سیاسی «موجودیتی سماوی است، ماورای طبیعه‌ی جامعه‌ی مدنی است.» (ص. ۸۰) در درون فرد کشمکشی ذاتی بین شهروند سیاسی و فرد خصوصی وجود دارد. دولت سیاسیِ کمال‌یافته همان هستی انتزاعی انسان است که با هستی مادی او در تعارض به‌سر می‌برد. بنابراین، «بندگی شخصی هدفی غایی است در حالی‌که فعالیت، کار، ضمیر و غیره، در حکم ابزارند.» (ص. ۸۱)

در جایی که دولت به اوج رسیده باشد، «انسان یک زندگی دوگانه دارد... در جامعه‌ی سیاسی خود را *موجودی اشتراکی* می‌انگارد ولی در جامعه‌ی مدنی به‌عنوان *فردی*

خصوصی فعالیت می‌کند.» جامعه‌ی مدرن جوهر انسان را همچون عنصری خارجی و مادی از او جدا می‌کند. این ماهیت انسان نیست که به‌عنوان فعلیت حقیقی او شناخته می‌شود. فرد به‌سان «فردی اجتماعی» ادراک نمی‌شود. ازاین‌رو، «خاص» و «عام» در حین ارتباط متقابل، یک‌دیگر را مشروط و محدود کرده و نافی یکدیگر می‌شوند. هدف، رفع تعارض خاص و عام است. اما درجامعه‌ی مدنی، جایی که افراد «بورژوا یا شهروندِ ازبند رسته‌اند»، اهداف آن‌ها «با وجه عامی وساطت می‌شود که خود یک وسیله است.» در چنین شرایطی، «خرد جمعی» نیز خود را به‌صورت یک وجه عام انتزاعی تصریح می‌کند که از نظارت مستقیم خودِ اعضای جامعه خارج است.

البته مارکس و هگل در تفهیم موارد بالا تفاهم دارند. ریشه‌ی اختلاف آن‌دو دقیقاً برسر چگونگی رفع تعارض خاص و عام است. به دیده‌ی مارکس، هگل با اذعان به خصلت اتمی جامعه‌ی معاصر، برآن است تا مجموعه‌ی پراکنده‌ی عرصه‌های تضادمند خصوصی را درحین حفظ طبقات اجتماعی، در یک کلیت انتزاعی آشتی دهد. «ماتریالیسم» جامعه‌ی مدنی نیازمند روح و عقلی جامع است. اما هگل «ذهن عام» را در «خودآگاهی بالفعل شهروندان و روح اجتماعی آنها» جستجو نمی‌کند. مارکس در این‌جا یک تعارض غیر قابل‌حل تشخیص می‌دهد و تأکید می‌کند که یک عامل وحدت‌بخش بیرونی نمی‌تواند میانجی دوگانگی انسان به‌مثابه‌ی یک «بورژوا» و یک «شهروند» باشد، چراکه یکی در درون خود اهداف، امیال، انتظارات و نیازهای دیگری را برآورده نمی‌کند. انسان فراتر از یک شهروندِ صرف و هستی انسانی نیز فراتر از موجودیتی سیاسی است.

ازاین‌رو، مارکس نتیجه می‌گیرد که در نزد هگل، «خودسرنوشت‌سازی توده‌ها، هستی انسانی در ساحتی جمعی و اهداف آن‌ها، عامل تعیین‌کننده نیست.» (ص. ۹) «چنانچه هگل ذهن بالفعل را به‌عنوان نقطه‌ی شروع انتخاب می‌کرد، آن‌گاه قدرت‌های گوناگون به شیوه‌ی خود تحقق‌بخشی آن تبدیل می‌شدند که خصلت معین آن ازسرشت اهداف آنها ناشی می‌شد.» (ص.۱۷) اما هگل به‌جای سوژه‌های واقعی، به‌طور رازآمیزی برای دولت «یک سوبژکتیویته قایل می‌شود.» (ص. ۲۳) این چگونه ایده‌آلی است که درعوض «خود-آگاهی بالفعل شهروندان و روح جمعی» به یک نیروی فوقانی متوسل

می‌شود؟ (ص.۲۴) در یک دولت مقتدر، کلیت، یعنی مردمان، تابع یکی از روش‌های وجودی خود، یعنی یک قانون اساسیِ سیاسی می‌شود؛ درصورتی‌که خودِ قانون اساسی صرفاً یکی از تعیناتِ خود-تعین‌یابی مردم است. (ص.۲۹)

به باور هگل، از آن‌جا که مردم قادر به حل‌وفصل اختلافات خود در مجلس نمایندگان نیستند، به دخالت یک قدرت اجراییِ فراطبقاتی نیازمندند. اما مارکس معتقد است که برخلاف قوه‌ی مجریه، «انقلاب فرانسه محصول مجلس مقننه بود. به‌طور کلی، هرگاه مجلس در ظرفیت ویژه‌ی یک عامل حاکم پدیدار شده است، انقلاب‌های عظیم ارگانیک و جامعی تولید کرده است، چراکه معرف اراده‌ی جمعی بوده است. برعکس، قوه‌ی مجریه انقلاب‌های جزئیِ واپس‌گرا تولید کرده است، ارتجاع... قوه‌ی مجریه نماینده‌ی اراده‌ای خاص، سوبژکتیو، و متوهم بوده است.» (ص.۵۸) پس برای دستیابی به یک قانون اساسی جدید «همواره یک انقلاب واقعی ضروری بوده است.» ازاین‌رو «مقوله‌ی گذار تدریجی از لحاظ تاریخی نادرست است.» (ص.۵۷)

همان‌گونه که مشاهده شد، مارکس در برابر قدرت اجرایی یک دولت مقتدر، ایده‌ی متقاوتی برمی‌نشاند که آن‌را «دموکراسی حقیقی» می‌نامد. در چنین بستری، «نزاع بین سلطنت و جمهوری نیز کماکان ستیزه‌ای در چارچوب شکل انتزاعی دولت است.» البته منظور مارکس جوان در این‌جا صرفاً یک دموکراسی سیاسی نیست. به تعبیر او «دموکراسی نخستین وحدت حقیقی امر عام و خاص است... دموکراسی در حکم هستی *انسانی* است، درحالی‌که در سایر شکل‌های سیاسی، انسان صرفاً یک هستی *قانونی* دارد. این است تفاوت بنیادین دموکراسی.» ازاین‌رو، دموکراسی «هم شکل و هم محتواست». (ص.۳۰) این ایده‌ی بدیع ابتدا توسط انقلاب فرانسه به جهان مدرن ارایه شده است. خودِ فرانسوی‌ها آن‌را این‌گونه تفهیم می‌کنند: «در دموکراسی حقیقی، دولت سیاسی ناپدید می‌شود.» بنابراین «در دموکراسی، ایده‌ی انتزاعی دولت به‌عنوان عامل تعیین‌کننده حذف می‌شود.»[۲۹۷] (ص.۳۱)

---

[۲۹۷] برای یک بررسی درباره‌ی دیدگاه مارکس نسبت به «دموکراسی حقیقی» نگاه کنید به مقاله‌ای از همین نویسنده در لینک زیر:
https://pecritique.com/2023/09/27/مفهوم-دموکراسی-حقیقی-در-اندیشهی-ما/

دولت و جامعه‌ی مدنی[۲۹۸]

«هگل با پیروی از نمونه‌های انگلستان و فرانسه، کلیت شرایط مادی زندگی را در "جامعه‌ی مدنی" می‌گنجاند که آناتومی این جامعه‌ی مدنی را باید در اقتصاد سیاسی یافت.»

مارکس، پیش‌گفتار سهمی در نقد اقتصاد سیاسی (۱۸۵۹)، .» (مجموعه آثار، ۲۹:۲۶۲)

آنچه دست‌کم از ***نقد «فلسفه‌ی حق» هگل*** برمی‌آید گسست کامل و بازگشت‌ناپذیر مارکس نه فقط با دولت سیاسی هگل بلکه با مفهوم دولتِ فی‌نفسه به‌مثابه‌ی میانجی رهایی جامعه‌ی مدنی است. نقطه‌ی اوج این رهیافت نوین را می‌توان سال‌ها بعد در تفهیم سرشت کمون پاریس مشاهده کرد. اما دست‌نوشته‌ی مارکس صرفاً یک فصل واحد از پاره‌ی سوم فلسفه‌ی حق (بندهای ۲۵۷ تا ۳۲۹)، یعنی مبحث دولت، را تشریح و نقد می‌کند. مارکس در موارد متعددی اشاره می‌کند که فصل «جامعه‌ی مدنی» را در قسمتی جداگانه بررسی خواهدکرد. (ص.۸۲) اما با این‌که چنین مبحث مجزایی در نقد یافت نمی‌شود، مارکس در سراسر نقد به جامعه‌ی مدنی رجوع کرده و بررسی موشکافانه‌ی دولت معاصر را در ارتباط تنگاتنگ با آن قابل‌فهم می‌داند.

به هرحال همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، مارکس این دست‌نوشته را ناتمام باقی می‌گذارد اما بلافاصله پیش از ورود به پاریس در پاییز ۱۸۴۳ مشغول نگارش «درباره‌ی مسأله‌ی یهود» می‌شود. او این اثر ماندگار را بر پایه‌ی دستاوردهای *نقد* بنا می‌کند اما مباحث *نقد* را نه فقط به‌وجهی انضمامی انکشاف می‌دهد، بلکه به‌طور مشخص وارد جامعه‌ی مدنی می‌شود. مارکس در این‌جا اذعان می‌کند که در قیاس با نظام سلطنتی لویی پانزدهم، «البته رهایی *سیاسی* گامی بزرگ به پیش است.» (ص. ۱۵۵) اما برای

---

[۲۹۸] کلیه‌ی ارجاعات به مقاله‌ی «*درباره‌ی مسأله‌ی یهود*» در جلد سوم ***مجموعه آثار*** مارکس و انگلس است.

نخستین بار رهایی سیاسی را حتی در شکل ایده‌آلی‌اش از «رهایی کامل انسانی» به روشنی تفکیک می‌کند و بدین‌وسیله به ورای نتایج انقلاب فرانسه می‌رود.

به دیده‌ی مارکس، در یک دولت سیاسیِ کامل «انسان – نه فقط در تفکر، در آگاهی، بلکه در *واقعیت* و در زندگی – یک زندگی دوگانه دارد؛ یک زندگی آسمانی و یک زندگی زمینی: زندگی *در جامعه‌ی سیاسی*، که او خود را در آن همچون *موجودی اشتراکی* می‌انگارد، و زندگی در *جامعه‌ی مدنی* که او در آن به‌عنوان *فردی خصوصی* عمل می‌کند، دیگران را به‌مثابه‌ی یک وسیله تلقی می‌کند و خود را چون یک وسیله خار می‌کند، و بازیچه‌ی قدرت‌هایی بیگانه می‌شود.» (ص.۱۵۴) جامعیت غیرواقعیِ شرکت در دولت سیاسی انسان را به یک عضو موهوم و تخیلی اجتماعی تبدیل می‌کند، و در جامعه‌ی مدنی، جایی که خود را واقعی می‌پندارد، به «پدیده‌ای *ساختگی*» مبدل می‌شود.

در دوران‌های انقلابی، به‌ویژه در انقلاب فرانسه، در دقایقی که شور و شعف انقلابی هنوز پرنشاط و جوان است، چنین می‌نماید که قدرت سیاسی و کلاً هستی سیاسی بنا به وضعیت موجود، صرفاً *وسیله‌ای* در خدمت زندگی در جامعه‌ی مدنی است. اما عمل‌کرد انقلابی آن با چنین نظریه‌ای تضادی فاحش پیدا می‌کند. مارکس در این‌جا از یک «معما» رونمایی می‌کند. فرض کنیم در رابطه با تئوری، پراتیک انقلابی خود را به‌درستی ارایه کند. «پس چرا در ذهن رهبران سیاسی آزادی‌بخش، این رابطه واژگون می‌شود، و هدف به‌عنوان وسیله تجلی می‌یابد و وسیله به‌عنوان هدف»؟ (ص. ۱۶۵) پاسخ به این معضل در واقع بازگشت به تفکیک رهایی سیاسی و رهایی انسانی است.

آنچه پس از سرنگونی در انقلاب فرانسه شاهد آن بودیم، برقراری دولتی سیاسی است که زاده‌ی جامعه‌ی مدنی بود اما برای تداوم‌بخشی به قدرت سیاسی خود، به عناصر آن جامعه مظنون شده و آنها را سرکوب کرد. این جدایی بین تئوری و عمل انقلابی، نتایجی دوگانه به‌بار می‌آورد: از سویی کلیه‌ی آزادی‌های مدنی – آزادی وجدان، آزادی مطبوعات، آزادی تجمعات، و الخ. – را تصریح می‌کند، اما از سوی دیگر آن‌را مشروط می‌کند. مشروط به چه چیز؟ مشروط به قواعد و قوانینی که همان دولت سیاسی تعیین می‌کند. همان‌طور که مارکس پس از بررسی قوانین اساسی فرانسه (۱۷۹۱، ۱۷۹۳، ۱۷۹۵) و قوانین ایالت‌های آزاد آمریکای شمالی (فیلادلفیا و

نیوهمشایر) تصریح می‌کند: «بنابراین، برخورداری از آزادی به‌عنوان حق بشر به‌محض تصادم با زندگی *سیاسی*، متوقف می‌شود.» (ص. ۱۶۵)

مارکس آن «معما» را به شرح زیر حل می‌کند: انقلاب سیاسی، انقلاب جامعه‌ی مدنی علیه *فئودالیسم* بود. در جامعه‌ی فئودالی، هستی اجتماع *مستقیماً* سیاسی بود. ازاین‌رو، «انقلاب سیاسی، خصلت سیاسی جامعه‌ی مدنی را الغا کرد.» (ص. ۱۶۶) آن انقلاب اجتماع را به عناصر سازای آن تقسیم کرد: از سویی *افرادی مجزا*، و از سوی دیگر عناصری *مادی* که محتوای جامعه‌ی مدنی را تشکیل می‌دهند. انقلاب روح سیاسی را آزاد کرد و آن‌را از آمیختگی به جامعه‌ی مدنی رها کرد. بدین‌سان یک عرصه‌ی عام ایجاد کرد که به‌طور «ایده‌آلی» از عوامل و عناصر *خاص* جامعه مستقل است. «اما کمال یافتگی ایده‌آلیسم دولت هم‌هنگام به‌منزله‌ی کامل شدن ماتریالیسم جامعه‌ی مدنی بود» (همان) جامعه‌ی فئودالی در عناصر اصلی آن حل شد. آنچه از پس آن زاده شد، «انسان» بود، اما «انسانی *خودخواه*».

«گیوتین» انقلاب فرانسه، حکم «الغای زندگی» و آفرینندگان واقعی آن، یعنی «بی‌جامگانِ» کمون‌های شهری بود! «در مواقعی که زندگی سیاسی اعتمادبه‌نفس ویژه‌ای پیدا می‌کند، خواستار سرکوب پیش‌نهاده‌ی خود، جامعه‌ی مدنی و عناصر سازای این جامعه، می‌شود تا خود را به‌مثابه‌ی زندگی نوعی واقعی انسان، که عاری از تعارضات است، برقرار کند. اما فقط درصورتی می‌تواند به کسب آن نایل شود که با شرایط زندگی خود وارد تضادی *خشونت‌آمیز* شود؛ فقط با اعلام انقلاب *مداوم*.» (ص.۱۵۶)

«نبرد انتقادی علیه انقلاب فرانسه»[۲۹۹]

«فقط هنگامی‌که انسان "توانمندی‌های خود" را به‌مثابه‌ی قدرت‌هایی اجتماعی شناخته و سازماندهی کند، و در نتیجه، قدرت اجتماعی را در ساحت قدرت سیاسی از خود جدا نکند، فقط در آن هنگام رهایی انسانی کامل می‌شود.»
مارکس، «درباره‌ی مسأله‌ی یهود»، (مجموعه آثار، ۳:۱۶۸)

---

۲۹۹ کلیه‌ی ارجاعات به کتاب ***خانواده مقدس*** در جلد چهارم ***مجموعه آثار*** مارکس و انگلس است.

«نبرد انتقادی علیه انقلاب فرانسه» قسمتی از اثر جنجالی و جدلی ***خانواده‌ی مقدس*** است که در فوریه‌ی ۱۸۴۵ انتشار یافت. البته با این‌که این اثر زیر نام مارکس و انگلس منتشر شد، سهم انگلس فقط ۱۵ صفحه از آن کتاب بود. درواقع تصمیم به نگارش این اثر هنگامی شکل می‌گیرد که انگلس از سر راه منچستر به برمن در پاریس توقف می‌کند و در ۲۸ اوت ۱۸۴۴ برای دومین بار مارکس را ملاقات می‌کند. آن‌ها پس از ۱۰ روز گفت‌وگوی شبانه‌روزی، پیش از نگارش اثر، در ماه سپتامبر پیش‌گفتاری بر آن می‌نویسند. با این تصمیم، مارکس ***دست‌نوشته‌های اقتصادی-فلسفی*** ناتمام خود را قطع می‌کند. هردو مشغول نگارش می‌شوند.

انگلس پیش از خروج از پاریس قسمت خود را تمام می‌کند، اما مارکس به نگارش ادامه می‌دهد و آنچه قرار بود جزوه‌ای کوتاه در نقد برونو باوئر و سایر هگلی‌های جوان باشد، به یک کتاب ۲۰۰ صفحه‌ای تبدیل می‌شود. انگلس پس از دریافت متن کامل کتاب، تعجب می‌کند. او در ۲۰ ژانویه در نامه‌ای به مارکس می‌نویسد «این‌که تو *نقد انتقادی* را به ۲۰ ورق [چاپی] بسط دادی کمی باعث تعجب من شد. اما کلاً خیلی خوب است...اما این‌که نام من را در عنوان صفحه حفظ کرده‌ای عجیب به‌نظر می‌رسد چون من به سختی یک‌ونیم ورق از آن‌را نوشتم.» (***مجموعه آثار***، ۱۱:۱۸)

مارکس در فصل سوم کتاب پس از بازگویی چکیده‌ای از نقد باوئر در مقاله‌ی «**درباره‌ی مسأله‌ی یهود**»، از مبحث دولت و جامعه‌ی مدنی جمع‌بندی می‌کند: «تضاد بین *دولت دموکراتیک نمایندگان* و *جامعه‌ی مدنی* همانا تضاد کمال‌یافته‌ی *کلاسیک* بین *نفع عمومی* و *برده‌داری* است. در جامعه‌ی مدرن هر شخص *هم‌هنگام* عضو جامعه‌ی برده‌داری و نفع عمومی است. *بردگی جامعه‌ی مدنی در ظاهر* دقیقاً همسان *آزادی* است، چراکه *برحسب ظاهر* رشد کامل *استقلال* فرد است... درحالی‌که در *واقعیت* رشد کامل بردگی است.» (ص.۱۱۶) برخلاف نظر باوئر که گویا این نظام دولتی است که اتم‌های افراد خودخواه را به یکدیگر پیوند می‌زند، مارکس تأکید می‌کند که جامعه به زندگی سیاسی متکی نیست، برعکس، این دولت است که به زندگی مدنی

اتکا دارد. ازاین‌رو، باوئر ادعا می‌کند که انقلاب فرانسه چاره‌ای نداشت جز آن‌که یک مرجع عالی برقرار کند.

اشتباه بنیادین دیگر باوئر این بود که معتقد بود *انقلاب فرانسه* تجربه‌ای بود که کماکان به قرن هیجدهم تعلق دارد و نه سرآغاز انقلاب‌های قرن نوزدهم. ازاین‌رو به دیده‌ی او انقلاب فرانسه به ورای نظم موجود نرفت. اما مارکس استدلال می‌کند که «انقلاب فرانسه ایده‌هایی را برانگیخت که به ورای کل *ایده‌های* نظم جهان کهن رفت. جنبشی که در ۱۷۸۹ در *حلقه‌ی اجتماعی*[۳۰۰] آغاز شد، و در میانه‌ی راه نمایندگان اصلی‌اش *لکرلک* Lecrec و *رو* Roux بودند، و نهایتاً با توطئه‌ی *بابوف* موقتاً شکست خورد، ایده‌ی *کمونیستی* را برانگیخت که دوست *بابوف*، *بوناروتی* Buonarroti پس از انقلاب ۱۸۳۰ باردیگر به فرانسه معرفی کرد.» (ص.۱۱۹)

اجازه دهید اندکی در اشخاص نام‌برده توسط مارکس تأمل کنیم. بابوف و قیام او در ۱۸۹۶علیه هیأت ۵ نفره دیرکتوار [301]به‌خاطر تصویب قانون اساسی واپس‌گرای ۱۸۹۵ و اجرایی‌نشدن قانون اساسی ۱۸۹۳ بود. بابوف خواستار سرنگونی هیأت ۵ نفره، برقراری کامل آزادی‌های اجتماعی و الغای مالکیت خصوصی بود. بابوف و همراهانش به‌استثنای بوناروتی محاکمه شده و در ۱۸۹۷ به گیوتین سپرده شدند. میشل بوناروتی که جان سالم بدر برده بود، در سال ۱۸۳۶ کتابی منتشر کرد زیر عنوان ***تاریخ توطئه‌ی برابرهای بابوف***. اشاره‌ی مارکس به معرفی مجدد ایده‌ی کمونیستی در فرانسه به همین کتاب است.

---

300 *Cercle Social*

حلقه‌ی اجتماعی، تشکیلاتی است که در انقلاب فرانسه از پاریس آغاز شد که به رهبری کلود فوچه Claude Faucet در مقابل برابری صوری، خواستار برابری واقعی، تقسیم برابر زمین، محدودیت حق وراثت و ایجاد کار برای همگان بود. این حلقه راهگشای ژاک رو و تئوفیل لکرک شد.

301 رژیمی که پس از سرنگونی حکومت ژاکوبن‌ها در سال ۱۷۹۴ایجاد شد. در سال۱۷۹۵ قانون اساسی ضد دموکراتیکی توسط «کنوانسیون ترمیدور» تصویب شد که قدرت را در دست ۵ نفر متمرکز کرد.

ژاک رو و تئوفیل لکرک از فعالین اصلی *آنراژه‌ها* *Enreages* یا «خشمگینان» بودند. آنها معتقد بودند که قیام علیه هرکس که جمهوری را غصب کند، نه فقط موجه، بلکه ضروری است. برای آن‌که کسی در فرانسه گرسنه نماند، نه فقط باید قیمت ارزاق در تمام کشور ثابت باشد، بلکه به رایگان بین «بی‌جامگان» *Sansculottes* توزیع شود. لکلرک از تمرکز قدرت در دست «کمیته‌ی امنیت عمومی»[۳۰۲] نگران بود و به‌همراه سایر رفقایش فراخوانی برای پایان دادن به **ترور** صادر کرد و خواستار اجرایی شدن قانون اساسیِ عقیم مانده‌ی ۱۷۹۳ گشت.

ژاک رو از همان ابتدای سرنگونی پادشاه در بیانیه‌ای علیه «استبدادی که به همان اندازه‌ی استبداد پادشاهان است» هشدار داد.[۳۰۳] آنچه سپس به «مانیفست آنراژه‌ها» موسوم شد نیز به قلم ژاک رو بود. این بیانیه هم به «قانون مظنون‌ها» و هم به اعمال خودسرانه‌ی «دادگاه‌های انقلابی» اعتراض کرده و با مفهوم «برابری در پیشگاه قانون» مخالفت می‌کرد: «در پیشگاه قانون آن‌هایی برابرند که مسکین‌اند، اما ثروتمندان و اشراف با جیب‌های پر فوراً آزاد می‌شوند. اما بی‌جامگان در سیاه‌چال‌ها می‌پوسند. زندان ابزار معامله شده است.» (ص.۲۳) ژاک رو بارها دستگیر شد و سرانجام در ۱۷۹۴خودکشی کرد.

آنراژه‌ها ابتدا از اعضای جناح چپ ژاکوبن‌ها بودند که سپس از باشگاه ژاکوبنی اخراج شدند. خودِ روبسپیر در سال ۱۷۹۳ به «گستاخی» ژاک رو و لکرک حمله‌ور شد و آن‌ها را «خائن» نامید. ژاک رو در پاسخ می‌گوید: «هنگامی‌که یک طبقه بتواند طبقه‌ی دیگری را با مصونیت به گرسنگی بکشد، آزادی یک توهم پوچ است.» درواقع بابوب ادامه دهنده‌ی راهی بود که آنراژه‌ها هموار کرده بودند. ازاین‌رو، وقتی برونو باوئر

---

[۳۰۲] کمیته‌ی امنیت عمومی در آوریل ۱۷۹۳ تأسیس شد. وظیفه‌ی کمیته دفاع از جمهوری در برابر دشمنان خارجی و داخلی بود.

[۳۰۳] برگرفته از کتاب موریس سلاوین:

The Left and the French Revolution, Morris Salvin, Humanities Press, New Jersey, 1995.

بابوف را برابری‌طلب می‌نامد، مارکس در پاسخ می‌گوید، نه، او یک «آزادی‌خواه» بود. (ص. ۴۷)

به متن «نبرد انتقادی علیه انقلاب فرانسه» بازگردیم. خودِ ژاکوبن‌ها با راندن آنراژه‌ها و منزوی کردن آن‌ها، زمینه را برای سرنگونی خود نیز آماده کردند. ابتدا توسط «ترمیدور» و تمرکز قدرت، که آن‌هم به‌نوبه‌ی خود راهگشای ناپلئون بناپارت شد که به قانون اساسی ۱۸۹۹ و سرانجام تأسیس امپراطوری منجر شد. به دیده‌ی مارکس تراژدی رهبران ژاکوبن‌ها، به‌ویژه روبسپیر و سن ژوزه، به‌خاطر توهم آن‌ها بود. «حزب آن‌ها سقوط کرد چراکه *منافع مشترک دموکراسی واقعی* عصر باستان که مبتنی بر برده‌داری بود را با *دولت نمایندگان مدرن که یک دموکراسی لاهوتی* است و بر *برده‌داری آزاد*، *جامعه‌ی بورژوایی*، استوار است، اشتباه گرفتند.» (ص. ۱۲۰)

بله، چه توهم وحشتناکی که از سویی *حقوق بشر* تأیید و تصدیق شود اما همه‌جا تجلی آن در زندگی افراد این اجتماع سرکوب شود! ازاین‌رو، سن ژوزه در روز اعدام خود به تابلوی بزرگ *حقوق بشر* که در سالن *کنسرژیه* آویزان بود اشاره کرده و با افتخار اعلام می‌کند که: «بله، این من بودم که آن‌را نوشتم»! بدین‌سان پس از سرنگونی روبسپیر، روشنگری *سیاسی* بورژازی از خصلتی عاری از تخیل برخوردار می‌شود. ازاین‌رو، تحت حاکمیت هیأت ۵ نفره، جامعه‌ی بورژوایی که توسط انقلاب از بندهای فئودالیسم آزاد و به رسمیت شناخته شده بود، به‌رغم حاکمیت ترور، پا به عرصه نهاد. آنچه در هجدهم برومر طعمه‌ی ناپلئون شد، بورژوازی لیبرال بود؛ کسی که خودِ رامترادف دولت به‌مثابه‌ی «هدفی مطلق» می‌انگاشت.

«ناپلئون نماینده‌ی فرجامین نبرد *ترور انقلابی* علیه *جامعه‌ی بورژوایی* و سیاست آن بود که محصول همان انقلاب بود. البته ناپلئون سرشت جامعه‌ی مدرن را درک کرده بود... با این‌حال، او *دولت* را همچون *غایتی درخود* تلقی می‌کرد و زندگی *مدنی* را به‌سان خزانه‌دار و *زیردستی* که فاقد اراده‌ای از خود است. او با برنشاندن جنگ *مداوم* *به‌جای انقلاب مداوم*، *ترور را به کمال رساند*.» (ص. ۱۲۳)

با این‌حال مارکس در پایان متن پس از مرور تاریخ فرانسه پس از سقوط بناپارت و احیای سلطنت بوربن‌ها، گویی با «پیش‌بینی» انقلاب‌های ۱۸۴۸، نتیجه می‌گیرد که با

انقلاب ژوییه «تاریخ انقلاب فرانسه که از سال ۱۷۸۹ آغاز شد، در ۱۸۳۰ به پایان نمی‌رسد.» (ص. ۱۲۴)

نتیجه‌گیری

«کارگران آلمانی این بار قطعاً می‌دانند که نخستین کنش این درام انقلابی با پیروزی مستقیم طبقه‌ی آن‌ها در فرانسه مصادف خواهد شد...شعار نبرد آنها باید این باشد: انقلاب مداوم.»

مارکس و انگلس، «خطابیه‌ی کمونیستی»، مارس ۱۸۵۰، (مجموعه آثار، ۱۰:۲۸۷)

اکنون وقت آن رسیده است که رشته‌های این مقاله گردآوری شود. لازم به تأکید است که نخستین انقلاب فرانسه در آثار بعدی مارکس، ازجمله ***ایدئولوژی آلمانی*** (۱۸۴۶)، **«هجدهم برومر لویی بناپارت»** (۱۸۵۱) و **«جنگ داخلی در فرانسه»** (۱۸۷۱)، کماکان حضوری بسیار پررنگ دارد. هریک از این آثار نیازمند بررسی جداگانه است، که در گنجایش این جستار کوتاه نیست. همچنین پیشینه‌ی نظری انقلاب فرانسه، یعنی «عصر روشنگری» و تأثیر آن بر «فلسفه‌ی کلاسیک آلمان» نیازمند پژوهشی جداگانه است.[۳۰۴] به‌هرحال از آنچه تاکنون مستدل شد دست‌کم شاید بتوان نتایج زیر را استخراج کرد:

یکم، مفهوم انقلاب، نه همچون توفانی ناگهانی و گذرا و ناپایدار، بلکه به‌مثابه‌ی فرایندی بادوام: **«انقلاب مداوم.»**

همان‌گونه که خودِ مارکس در **«هجدهم برومر لویی بناپارت»** ابراز می‌کند «انقلاب همه‌جانبه است و کارش را روش‌مند انجام می‌دهد. هنگامی‌که کار مقدماتی‌اش را به مقصد رساند، آنگاه اروپا به‌پاخاسته و با وجد اعلام خواهد کرد که: ای موش پیر

---

[۳۰۴] انقلاب فرانسه بر آلمان، به‌ویژه ایالت هم‌جوار راینلند، و زادگاه مارکس در ترير، که توسط ناپلئون مدتی به فرانسه الحاق شده بود، و در فضای فرهنگی و قوانین مدنی آن‌جا تأثیر به‌سزایی گذاشته بود. برای یک نگاه اجمالی به اوضاع عمومی راینلند و تأثیر آن بر دوران رشد مارکس نگاه کنید به مقاله‌ای از نویسنده‌ی متن کنونی زیر عنوان **«مارکس چگونه مارکس شد؟»**:
https://pecritique.com/2023/05/11/مارکس-چهگونه-مارکس-شد؟-علی-رها/

چه خوب نقب زدی.» (***مجموعه آثار***،۱۱:۱۸۵)[۳۰۵] بنابراین، «انقلاب‌های پرولتری مدام خود را نقد می‌کنند، دائماً روند خود را قطع می‌کنند، برای آغازی تازه، به آنچه ظاهراً کسب کرده‌اند بازمی‌گردند، کاستی‌ها، ضعف‌ها و ناکفایتی‌های نخستین اقدامات خود را با دقتی بی‌رحمانه به تمسخر می‌گیرند، چنین می‌نماید که رقیب خود را فقط بدین خاطر به زمین می‌زنند تا جانی تازه گرفته و در برابرشان قوی‌تر از پیش ازخاک برخیزد، و بارها و بارها درمقابل اهداف شگفت‌آور نامتعین خود عقب‌نشینی می‌کنند، تا سرانجام وضعیتی ایجاد شود که هر عقب‌گردی را غیرممکن کند، و خود اوضاع و احوال فریاد برآورد که: *رودس همین‌جاست، همین‌جا باید رقصید.*»[۳۰۶] (همان، ص. ۱۰۷)

این مفهوم درست نقطه‌ی مقابل «آرمان‌گرایی» رهبران نخستین انقلاب فرانسه است که به نوعی درصدد احیای ««دموکراسی باستان» بودند و رداهای آن‌ها را برتن کرده و آماده بودند تا کل جامعه را حتی با توسل به ترور، قربانی اهداف عالیه‌ی خود کنند. برعکس، مارکس در وصف سرشت **کمون پاریس** می‌گوید: «آن‌ها اتوپیای حاضر و آماده‌ای نداشتند که توسط یک فرمان عمومی ابلاغ شده باشد. آن‌ها ایده‌آلی برای متحقق‌کردن نداشتند، بلکه می‌خواستند عناصر جامعه‌ی نوین را آزاد کنند، عناصری که جامعه‌ی کهنه‌ی بورژواییِ درحال سقوط، آبستن آن بود.» (***مجموعه آثار***، ۲۲:۳۳۵) این به معنی «نفی» ایده نیست، بلکه درهم‌تنیدگی ایده و هستی اجتماعی است.

---

[۳۰۵] موش پیر یا موش کور که در اعماق زمین به‌طور مداوم مشغول کار است، اصطلاحی است که هگل در ***تاریخ فلسفه*** به‌کار می‌برد که مترادف با «روح زمان» است. فرایندی که افراد در درون آن درحال پیشبرد روحی جامع هستند تا بالاخره روزی روی آفتاب به خود ببینند. هملت نیز در نمایشنامه‌ی شکسپیر به «روح» پدرش می‌گوید: «ای موش پیر، چه خوب گفتی! اما من نمی‌توانم زمین را به این سرعت حفر کنم.» مقصود مارکس تشبیه انقلاب به جریانی است که در سطح نامشهود است اما بدون وقفه دراعماق مشغول فعالیت است.

306 *Hic Rohdes, Hic Saltus.*

رودس هم به‌معنی جزیره‌ی «رودس» و هم گل رز است. و «سالتوس» هم به‌معنی جهش و هم رقصیدن است که هگل در پیش‌گفتار ***عناصر فلسفه حق*** به‌کار برده‌بود.

دوم، تفکیک آزادی سیاسی از آزادی کامل انسانی، و درنتیجه، تفکیک انقلاب سیاسی از انقلاب اجتماعی و از آن‌جا، مفهوم ماندگارِ الغای دولت. درواقع مارکس از همان ابتدا که آموزگار خود هگل را به نقد کشید با «ایده‌آلیسم دولتی» وداع کرد. منشاء بسیاری از جدال‌های او باگرایش‌های دیگر، ازجمله با آرنولد روگه، برسر مفهوم دولت بود. به‌عنوان نمونه، مارکس در نشریه‌ی فرانسوی «وُروارتز» مقاله‌ای در نقد روگه می‌نویسد زیر عنوان «یادداشت‌های انتقادی درباره‌ی مقاله‌ی 'شاه پروس و رفرم اجتماعی'» (اوت ۱۸۴۴). مبنای نظری مارکس چه در این نقد و چه در سایر آثارش پیوستگی و تداوم دارد. به‌دیده‌ی او، دولت برپایه‌ی تضاد بین زندگی عمومی و خصوصی، براساس تضاد بین منافع عام و خاص استوار است. مبانی جامعه‌ی مدرن، بردگی جامعه‌ی مدنی است، همانطور که جامعه‌ی مدنی برده‌داری، پایه و اساس طبیعی دولت باستان بود. هرچه یک دولت قوی‌تر و متمرکزتر باشد، توان کم‌تری برای حل بحران‌های ساختاری جامعه‌ی کنونی دارد. همان‌گونه که مارکس تصریح می‌کند:

> «*انقلاب فرانسه* دوره‌ی *کلاسیک* اندیشه‌ی سیاسی است. قهرمانان **انقلاب فرانسه** نه تنها منشاء نقایص اجتماعی را در اصل دولت ندیدند، بلکه برعکس، منبع شر سیاسی را در نقایص اجتماع یافتند. ازاین‌رو، *روبسپیر* در فقر و ثروت عظیم صرفاً مانعی بر سر راه *دموکراسی ناب* دید. بنابراین، خواستار برقراری یک صرفه‌جویی عام **اسپارتی** گردید. اصل سیاست، *اراده* است. هرچه اندیشه‌ی *سیاسی* یک‌جانبه‌تر و ازاین‌رو، کامل‌تر باشد، به *قدرقدرتی* اراده اعتقاد بیشتری پیدا کند، نسبت به *محدودیت‌های طبیعی* و روحانی‌ای که در برابر اراده قرار دارد، کورتر بوده و در کشف منبع بیماری‌های اجتماعی ناتوان‌تر است.» (***مجموعه آثار***، ۳:۱۹۹)

اما انقلاب اجتماعی، دربردارنده‌ی خاستگاه یک کلیت است، و معرف اعتراض انسان علیه شرایط ناانسانی است، چراکه از نظرگاه یک فرد مستقل واقعی آغاز می‌کند، چراکه اجتماعی که فرد علیه جدایی آن از خودش می‌شورد، اجتماع حقیقی انسان، سرشت انسانی است. از سوی دیگر، روح سیاسی یک انقلاب شامل گرایش طبقاتی است که از لحاظ سیاسی بی‌نفوذند و خواستار الغای انزوای خود از دولت و حاکمیت‌اند. خاستگاه

آن‌ها دولت، یک کل انتزاعی است که فقط به واسطه‌ی جدایی از زندگی واقعی موجودیت دارد، و بدون تضادی سازمان‌دهی شده بین ایده‌ی عام انسان و هستی فرد انسانی غیر قابل‌تصور است. بنابراین، انقلابی با روح سیاسی متناسب با سرشت محدود و منقسمِ این روح، قشری حاکم در جامعه را از قِبل خود جامعه سازماندهی می‌کند.

هر انقلابی جامعه‌ی کهنه راسرنگون می‌کند، تا این حد اجتماعی است. هر انقلابی قدرت کهنه را سرنگون می‌کند، تا این حد سیاسی است. یک انقلاب اجتماعی با روحی سیاسی یا جابه‌جایی واژگان است و یا بی‌معنی، اما انقلابی سیاسی با روحی اجتماعی مفهومی عقلانی دارد. به بیان مارکس: « به‌طور کلی *انقلاب* – *سرنگونی* قدرت حاکمه‌ی موجود و *اضمحلال* روبط کهن – یک *کنش سیاسی* است. ولی بدون *انقلاب*، *سوسیالیسم* تحقق نمی‌یابد. سوسیالیسم تا آنجا که به *سرنگونی* و *اضمحلال* نیازمند است، مستلزم این کنش *سیاسی* است. اما آنجا *که فعالیت سازمان‌دهنده‌ی* خودش آغاز می‌شود، آنجا که *هدف مناسب* و *روح* خودش پیش می‌آید، آنجا، سوسیالیسم پوسته‌ی تنگ *سیاسی* را به‌دور می‌افکند.» (***مجموعه آثار***، ۳:۲۰۶)

سوم، تا آن‌جا که به واکاوی نخستین انقلاب فرانسه مربوط می‌شود، مارکس درحین بررسی انتقادی مجلس مؤسسان و قوانین اقتصادی، همواره آفرینندگان اصلی انقلاب را برجسته می‌کند؛ هرچند که در آن زمان توده‌های شهری، به‌ویژه طبقه‌ی کارگر به‌مثابه‌ی یک طبقه شکل نگرفته بود. ازاین‌رو، مارکس جنبش‌های شهریِ آنراژه‌ها و سازماندهی آن‌ها در کمون‌های نواحی مختلف پاریس، یعنی جنبش‌هایی که از بیرون «کنوانسیون» به رهبری ژاکوبن‌ها فشار می‌آوردند، را با دقتی کم‌نظیر واکاوی می‌کند. همانطور که پیش‌تر در شیوه‌ی برخورد مارکس به بابوف و ژاک لرو و لکرک ملاحظه شد، درواقع در نقطه‌ی اوج انقلاب فرانسه یک قدرت دوگانه شکل گرفته بود. ازسویی خودسازماندهی از پایین، از سوی پراکسیسِ «بی‌جامگان»، و از سوی دیگر، فعل و انفعالات درون مجلس مؤسسان و ساختارهای سیاسی نوین. این قیام توده‌های شهری بود که نه فقط پادشاه را سرنگون کرد، بلکه تداوم خود- کنش‌گری آن‌ها بود که باعث شد ژیروندیست‌های ضد-انقلابی از قدرت ساقط شوند.

مراجعه به دفترهای یادداشت مارکس در پاریس، چکیده‌ی «خاطرات رنه لواسور»،[۳۰۷] به‌روشنی نشان می‌دهد که تمرکز مارکس نیز دقیقاً برشکل‌گیری یک قدرت دوگانه در فرانسه بود. مارکس در اوایل سال ۱۸۴۴ به قصد نگارش اثری درباره‌ی انقلاب فرانسه از اهمّ خاطرات لواسار به تفصیل گزیده‌برداری می‌کند. او با اشاره به نخستین مجلس فرانسه پس فرار پادشاه، آن مجلس را «عقیم» می‌خواند، و زایش عصر جدید را محصول ستیزه‌ی «بین مردم و *حاکمان*» ارزیابی می‌کند. در نقطه‌ی اوج فرایند انقلابی «قدرت اجرایی درواقع در دست کمون‌ها، به‌ویژه *کمون پاریس* بود.» (***مجموعه آثار***، ۳:۳۶۳) ازاین‌رو، ژاکوبن‌ها تحت تأثیر جنبش شهری قاطعانه در برابر ژیروندیست‌ها ایستادگی می‌کنند: «هیچ قانونی بدون تأیید مردم سندیت ندارد.» این «*جمعیت‌های عمومی*، مراکز فی‌البداهه‌ی حکومتی بودند.» از سوی دیگر، «*کنوانسیون کل اقتدار پیکره‌ی اجتماعی را قانوناً در خود متحد کرده بود.*» (همان، ص.۳۶۵)

آنچه نهایتاً به فرمان انحلال کمون پاریس منجر شد، کمون‌هایی که لواسور که خود یک ژاکوبن بود آن‌ها را «مراکز آنارشی» می‌خواند، رفته‌رفته شکل گرفت. به کمون پاریس تهمت زدند که «در تلاش ایجاد یک دیکتاتوری است.» (ص.۳۶۹) حتی دانتون در سپتامبر ۱۸۹۲ طی یک سخنرانی اعلام کرد که «آژیتاسیون عمومی ضرورتی موقتی بود. اما اکنون قدرت قانونی کنوانسیون باید جایگزین آن شود تا از افراط جلوگیری شود.»

جمعیت انبوه گرد آمده در شانزه‌لیزه آماده‌ی قیام بود. آنها به‌سوی باشگاه ژاکوبن‌ها حرکت کرده و علیه کنوانسیون خواستار قیام عمومی شدند که با مخالفت ژاکوبن‌ها روبرو شد. (ص.۳۷۲) همان‌طور که پیشتر اشاره شد، ژاکوبن‌ها که با تکیه به قیام آنراژه‌ها ژیروندیست‌ها را از کنوانسیون طرد کرده و سپس قدرت را در دست‌های خود متمرکز کرده‌بودند، رهبران خیابان از جمله لکلرک و ژاک رو را از باشگاه ژاکوبن‌ها اخراج کردند. هیچ‌یک از این رخدادها بر مارکس پوشیده نبود. منشاء اصلی آنچه مارکس سال‌ها بعد در تبیین سرشت کمون پاریس ۱۸۷۱ برجسته می‌کند، یعنی

---

307 ***Memoires de R. Levasseur***, Paris, 1829.

«جمهوری حقیقی» بر مبنای «نهادهای دموکراتیک واقعی»، انقلاب فرانسه بود. هیچ‌یک از اندیشمندان برجسته‌ی فرانسه در قرن هیجدهم چنین مفهوم عمیقی از دموکراسی را ابداع نکرده بودند. دموکراسی اجتماعی منحصراً محصول خودکنش‌گری آفرینندگان واقعی انقلاب بود!