



در این شماره:

از اشغال تا غارت، از جمهوری فاسد تا امارت سرکوب

و از تهران تا کابل: یک درد، یک دشمن، یک ضرورت

بیست سال حضور نظامی، سیاسی و اقتصادی ایالات متحده و نهادهای به اصطلاح «بین المللی» در افغانستان، نه پروژه دولت سازی بود و نه بازسازی؛ این حضور چیزی جز تأسیس یک ماشین عظیم غارت، فساد و وابستگی نبود. میلیارد ها دالر که به نام توسعه، امنیت و دموکراسی وارد افغانستان شد، در واقع مستقیماً به جیب شبکه های مافیایی، فرماندهان فاسد، تکنوکرات های مزدبگیر و دولت های دست نشاندۀ سرازیر گردید. آنچه برای مردم باقی ماند، فقر، بی اعتمادی، بی ریشگی و پوسیدگی بود.

فساد در افغانستان یک انحراف نبود؛ هسته اصلی نظام جمهوری کرزی - غنی بود. از قراردادهای جعلی و پروژه های خیالی گرفته تا فروش مشاغل نظامی، ایجاد ارتش کاغذی و دزدیدن کمک های بین المللی، همه چیز به صورت سازمان یافته و سیستماتیک طراحی شده بود. وقتی بیش از ۳۰ درصد از بودجه های رسمی - یعنی ده ها میلیارد دالر - به طور مستقیم تاراج می شود، دیگر سخن گفتن از «ناکامی» ساده لوحی است.

۱. از اشغال تا غارت، از جمهوری فاسد تا امارت سرکوب

۲. ساختارهای قبیله ای، بقایای مادی نظام های برده داری و فئودالی

۳. مانیفست رهایی.

۴. از توهم حزب تا قدرت شورایی

۵. اختلافات نمایشی در رأس قدرت، رسانه ها و طرح های مهندسی شده بن بست سیاسی

۶. اصولنامه جزایی طالبان؛ مانیفست سرکوب، بردگی و مرگ عقلانیت حقوقی

۷. زن آباد؛ نمادی از مقاومت و خودکفایی در برابر ستم و سرکوب

۸. انارشیزم و ناسیونالیسم



سقوط جمهوری، نه یک حادثه ناگهانی، بلکه نتیجه منطقی یک نظام فاسد، بی پشتوانه و منفور بود. و طالبان؛ ادامه همان چرخه سرکوب، اینبار عریان تر، خشن تر و ضدانسانی تر بودند، آنان با مصادره دارایی ها، نفوذ در شبکه های امدادی، و مهار کامل اقتصاد، جامعه را به گروگان گرفته اند. فقر، گرسنگی و بیماری، ابزار حکومت داری طالبان است. میلیون ها انسان در مرز قحطی زندگی می کنند، کودکان از سوءتغذیه می میرند، و زنان عمداً از حیات اجتماعی حذف شده اند تا جامعه فلج و مطیع بماند. آنچه امروز در افغانستان می گذرد، مدیریت مرگ تدریجی یک جامعه است. و این تصویر، متأسفانه، برای مردم ایران ناآشنا نیست.

در ایران نیز ساختاری حاکم است که بر سرکوب، تبعیض، فساد و غارت سیستماتیک استوار شده است. تورم، فقر، بیکاری، نابودی طبقه متوسط، سرکوب زنان، اقلیت ها و کارگران، و خفه کردن هر صدای معترض، نشان می دهد که بحران صرفاً اقتصادی نیست؛ بحران، بحران مشروعیت و ساختار است. همان گونه که در افغانستان، دولت دست نشانده و سپس طالبان، جامعه را به بن بست کشاندند، در ایران نیز جمهوری اسلامی جامعه را به آستانه انفجار رسانده است.

خیزش های مردمی در ایران — از جدی ۹۶ تا عقرب ۹۸ (دی ۹۶ تا آبان ۹۸) و جنبش زن، زندگی، آزادی — و مقاومت های خاموش و آشکار در افغانستان، یک حقیقت مشترک را فریاد می زنند:

این ساختارها اصلاح پذیر نیستند.

در هر دو کشور، زنان، جوانان و اقشار به حاشیه رانده شده در خط مقدم ایستاده اند. در هر دو، قدرت تلاش می کند با خشونت، زندان، اعدام، گرسنگی و ترس، جامعه را منفعل کند. اما تجربه نشان داده است که سرکوب، اگرچه موقتاً سکوت می آورد، اما در بلندمدت خشم انباشته تولید می کند.

شبکه های اجتماعی، ارتباطات افقی، نافرمانی مدنی، اعتصابات، کنش های نمادین و همبستگی های محلی، امروز به ابزارهای اصلی مقاومت بدل شده اند. نه در ایران و نه در افغانستان، آینده از دل نهادهای رسمی بیرون نخواهد آمد؛ آینده از خیابان، از محله، از بدن های به جان آمده و از اراده جمعی زاده می شود. خیزش عمومی، نه یک انتخاب، بلکه یک ضرورت تاریخی است و واقعیت عریان این است:

تا زمانی که ساختارهای سرکوب، غارت و تبعیض پابرجا هستند، فقر، خشونت و بی عدالتی بازتولید خواهد شد. تغییر واقعی، تنها از مسیر خیزش های عمومی، آگاهانه و سراسری ممکن است. نه اعتراض های مقطعی، بلکه جنبش هایی که مشروعیت ساختارهای موجود را به چالش بکشند.

نه انتظار برای ناجی خارجی، بلکه اتکا به نیروی مردم. نه اصلاحات صوری، بلکه دگرگونی ریشه ای در مناسبات قدرت، اقتصاد و اجتماع. هیچ قدرتی — نه با تفنگ، نه با اعدام، نه با گرسنگی — نمی تواند جلوی آنان را بگیرد. یا تداوم مرگ تدریجی، یا خیزش برای زندگی.

ساختارهای قبیله ای؛ بقایای مادی نظم های برده داری و فیودالی

روابط قبیله ای، فرهنگ وفاداری کور و منطق انتقامجویی، نه پدیده هایی فرهنگی و بی طرف، بلکه بازمانده هایی از نظام های تاریخی مبتنی بر استثمار انسان از انسان اند. این ساختارها در دل مناسبات برده دارانه و فیودالی زاده شدند؛ جایی که انسان نه به مثابه فردی آزاد، بلکه به عنوان نیروی کار، ابزار بقا و موضوع فرمان تعریف می شد.

در این نظم ها، وفاداری نه انتخابی آگاهانه، بلکه شکلی از انقیاد مادی بود. وابستگی به خاندان، قبیله یا ارباب، جای آگاهی طبقاتی را می گرفت و اطاعت را به «فضیلت» بدل می کرد. انتقام نیز تنظیم خشونت درون سیستمی شناخته می شد؛ ابزاری برای حفظ توازن قدرت میان واحدهای مسلط و مهار خشم انباشته فرودستان.

برده داری وفاداری را با زور عریان تحمیل می کرد؛ فیودالیسم آن را از طریق زمین، نان و بقا. در هر دو، وفاداری از وابستگی اقتصادی و ترس زاده می شد. نظم قبیله ای نیز، هرچند گاه فاقد طبقات رسمی بود، اما با تمرکز منابع، اعتبار و ابزار خشونت در دست گروه های خاص، همان منطق استثمار را بازتولید می کرد.

در چنین ساختارهایی، انسان بر پایه کار، خلاقیت یا توان رهاییبخش خود تعریف نشده، بلکه بر اساس نسب، خون، جنسیت و میزان نزدیکی به کانون قدرت ارزش گذاری می شد. این منطق، نابرابری را طبیعی جلوه می دهد و سلطه را به سنت بدل می کند. باورهای استثمار، محصول مستقیم این روابط مادی اند و به بازتولید همان روابط یاری می رسانند؛ چرخه ای بسته که آگاهی را خفه و اطاعت را بازتولید می کند.

قبیله گرایی زمانی تداوم می یابد که روابط اجتماعی بر پایه عقل جمعی و برابری شکل نگرفته، رهبران سنتی، متنفذان محلی و واسطه های قدرت، با تقدیس وفاداری و تحریک انتقام، کنترل اجتماعی را در دست گرفته حفظ می کنند و هر امکان رهایی را به «خیانت» تقلیل می دهند. در این فرآیند، سنت و مذهب — در قالب تفسیرهای اقتدارمحور — به ابزار مشروعیت بخشی سلطه تبدیل می شوند.

این پدیده محدود به جغرافیای خاصی نیست. تاریخ جوامع مختلف نشان می دهد که هرچا مناسبات تولیدی نابرابر بوده، اشکالی از قبیله گرایی، نژادپرستی یا وفاداری های کور پدید آمده اند. تفاوت در صورت است، نه در محتوا: همگی پاسخ هائی ارتجاعی به تضادهای مادی و نابرابری های ساختاری اند.

اما این نظم ها، دیگر نه کارآمدند و نه قابل دفاع. وفاداری ای که فردیت را نفی می کند، انتقامی که خشونت را بازتولید می نماید، و سنتی که نابرابری را تقدیس می کند، همگی ابزارهای بازتولید سلطه اند. این ساختارها مستقیماً علیه رهایی انسان عمل می کنند، زیرا آگاهی طبقاتی را با هویت های بسته و جعلی جایگزین می سازند



برده های غلجایی دوران امیر عبدالرحمن

قبیله گرایی، هنگامی که به حذف زنان، سرکوب اقلیت ها، کنترل بدن ها و توجیه خشونت می انجامد، نه «هویت جمعی»، بلکه ایدیولوژی نظم کهنه است. نظامی که برای بقا، نیازمند انکار برابری و سرکوب آزادی است. هر ساختاری که انسان را بهخاطر تولد، جنسیت یا وابستگی خانوادگی محدود کند، مستقیماً در خدمت تداوم استثمار قرار دارد.

پناه بردن به ایدیولوژی های سنت پرست و انتقام محور، اغلب واکنشی است به ناتوانی در درک و تغییر شرایط مادی. این ایدیولوژی ها به افراد احساس قدرت کاذب می دهند، اما در عمل آنان را از کنش رهایی بخش و همبستگی واقعی محروم می سازند. خشونت درون گروهی، جای مبارزه با ریشه های استثمار را می گیرد.

رهایی، نه از مسیر تقدیس گذشته، بلکه از راه گسست آگاهانه از مناسبات سلطه ممکن است. آموزش انتقادی، برابری واقعی، نفی

هرگونه سلسله مراتب تحمیلی، و همبستگی افقی میان انسان ها، ابزارهای این گسست اند. هیچ نظم رهایی بخشی بدون مشارکت آگاهانه فرودستان و بدون درهم شکستن ساختارهای سنتی سلطه شکل نخواهد گرفت. هیچ وفاداری ای مقدس نیست. هیچ سنتی فراتر از نقد قرار ندارد.

مانیفست رهایی

مسئله رهایی اجتماعی، پیش از آنکه مسئله تاکتیک یا برنامه باشد، مسئله درک درست از قدرت، سازمان و نقش طبقات فرودست در تاریخ است. تجربه تاریخی سرمایه داری و جنبش های سوسیالیستی نشان داده است که شکست پروژه های رهاییبخش، نه صرفاً ناشی از سرکوب بیرونی، بلکه بیش از هر چیز حاصل بازتولید منطق سلطه در درون خود این پروژه ها بوده است. یکی از عمده ترین اشکال این بازتولید، مفهوم و کارکرد «حزب» به مثابه شکل مسلط سازمانیابی سیاسی در دوران مدرن است.

از منظر نقد مارکسی بیگانگی، دولت مدرن نهادی است که در آن قدرت اجتماعی جامعه به شکلی جداسده و بالادست متجسد می شود. این نقد، که در آثار اولیه مارکس به روشنی قابل ردیابی است، نشان می دهد که نمایندگی سیاسی نه شکلی از تحقق اراده عمومی، بلکه شکلی از جداسازی مردم از توان واقعی شان برای خودحکمرانی است. با این حال، سنت های مسلط مارکسیسم، به ویژه در قرائت لنینیستی، این نقد را تا انتها دنبال نکردند. حزب پیشاهنگ، که قرار بود ابزار الغای دولت باشد، خود به شکلی جدید از تمرکز قدرت بدل شد و عملاً همان بیگانگی ای را بازتولید کرد که دولت بورژوایی تجسم آن بود.

در این چارچوب، حزب نه به عنوان ابزار موقت، بلکه به عنوان حامل آگاهی و اراده تاریخی طبقه تعریف شد. این تعریف، آگاهانه

یا ناآگاهانه، طبقه را از نقش فعال و خلاق خود خلع کرد و آگاهی را به امری بیرونی بدل ساخت که باید از سوی کادرهای حرفه ای به توده ها منتقل شود. نقد باکونین دقیقاً در همین نقطه متمرکز است: او هشدار داد که هر شکلی از دولت، حتی اگر به نام سوسیالیسم و کارگران برپا شود، ناگزیر به سلطه یک اقلیت سازمانیافته بر اکثریت می انجامد. تاریخ دولت های موسوم به سوسیالیستی، این هشدار را نه در سطح نظری، بلکه در سطح مادی و تجربی تأیید کرده است.

در مقابل این سنت اقتدارگرا، روزا لوکزامبورگ بر این اصل بنیادین پای می فشرد که رهایی طبقه کارگر تنها می تواند کار خود طبقه کارگر باشد. از نظر او، خودانگیختگی، تجربه زیسته و ابتکار توده ها نه تهدیدی برای سازمانیابی انقلابی، بلکه شرط امکان آن است. سرکوب دموکراسی درون جنبشی، حتی به نام ضرورت تاریخی، به معنای خفه کردن همان نیرویی است که سوسیالیسم قرار است آن را آزاد کند. لوکزامبورگ نشان داد که بدون آزادی واقعی، بدون امکان اشتباه و یادگیری جمعی، سوسیالیسم به نظامی خشک، بیوروکراتیک و در نهایت ضدانسانی تبدیل می شود.

سوسیال دموکراسی، در سوی دیگر این طیف، از مسیر متفاوتی به همان بن بست رسید. با پذیرش چارچوب دولت ملی، پارلمان و انتخابات، نقد مارکس از سرمایه داری به تدریج به برنامه ای برای مدیریت آن تقلیل یافت. مسئله لغو کار مزدی، مالکیت سرمایه و سلطه ساختاری بازار جای خود را به سیاست های رفاهی و چانه زنی پارلمانی داد. از منظر نظری، این چرخش به معنای نادیده گرفتن این واقعیت بنیادین بود که دولت خود محصول تضادهای طبقاتی است و نمی تواند ابزار رهایی از همان تضادها باشد. تجربه تاریخی نشان داده است که سوسیال دموکراسی، در لحظات بحران سرمایه داری، نه نیروی مقاومت، بلکه ابزار انضباط اجتماعی و مهار جنبش های رادیکال بوده است.

کاستوریادیس این بن بست مشترک سوسیال دموکراسی و مارکسیسم دولتی را در مفهوم بیوروکراسی صورتبندی کرد. از نظر او، جوهر سلطه در جوامع مدرن نه فقط در مالکیت خصوصی، بلکه در جدایی سیستماتیک تصمیم گیری از تولیدکنندگان مستقیم نهفته است. چه در سرمایه داری لیبرال و چه در «سوسیالیسم» دولتی، اکثریت مردم از کنترل بر شرایط کار و زندگی خود محروم اند. سوسیالیسم، در این معنا، چیزی جز خودگردانی اجتماعی نیست: توان جامعه برای خلق آگاهانه نهادها، قوانین و اشکال زندگی جمعی خود، بدون اتکا به مرجعیت های بیرونی.

این خودگردانی تنها می تواند در اشکال نهادی مشخص تحقق یابد، و تجربه تاریخی شوراهای کمون ها و مجامع مردمی دقیقاً در همین نقطه اهمیت می یابد. شوراهای نه ابزار انتقال قدرت، بلکه شکل مادی قدرت رهاییبخش اند. آنها سیاست را به سطح زندگی روزمره باز می گردانند و امکان می دهند که تصمیم گیری اقتصادی، اجتماعی و سیاسی به طور یکپارچه و مستقیم توسط خود مردم انجام شود. موری بوکچین با بسط این تجربه ها در قالب دموکراسی مستقیم و فدرالیسم اجتماعی نشان داد که جامعه ای پیچیده و مدرن نیز می تواند بدون دولت متمرکز و پارلمان، اما با شبکه ای از کمون ها و شوراهای فدرالی شده، خود را سازمان دهد.

از این منظر، سازمان انقلابی نه حزب به معنای کلاسیک آن است و نه بدیلی برای قدرت توده ها. سازمان، اگر قرار است رهاییبخش باشد، باید تسهیلگر خودسازمانیابی از پایین، پیوند دهنده مبارزات پراکنده و حافظ استقلال طبقاتی باشد، نه مرجع فرمادهی و نه نماینده مردم. اطلاق عنوان «حزب» به چنین سازمانی، به دلیل بار تاریخی و ایدئولوژیک آن، نه تنها گمراه کننده بلکه خطرناک است، زیرا همواره امکان جایگزینی سازمان به جای طبقه را بازتولید می کند.

برای کادرهای سیاسی، نتیجه گیری روشن است: رهایی نه پروژه ای نیابتی است، نه محصول تصرف دولت، و نه نتیجه پیروزی انتخاباتی. رهایی تنها می تواند حاصل فرایندی باشد که در آن توده های مردم، از طریق سازمانیابی شورایی، دموکراسی مستقیم و خودگردانی اجتماعی، قدرت اجتماعی خود را بازمی یابند و به طور آگاهانه مناسبات سلطه را در هم می شکنند. هر شکلی از سازمان، نظریه یا استراتژی که این اصل را نقض کند، حتی اگر با زبان سوسیالیستی سخن بگوید، در نهایت به بازتولید استبداد و استثمار خواهد انجامید.

از توهم حزب تا قدرت شورایی

ما در لحظه ای از تاریخ ایستاده ایم که دیگر هیچ توجیهی برای چنگ زدن به مفاهیم فرسوده و نهادهای پوسیده باقی نمانده است. «حزب» در شکل مسلط و تاریخی خود، نه ابزار رهایی، بلکه یکی از ستون های اصلی بازتولید سلطه طبقاتی است. این مفهوم، چه در قالب بورژوازی و پارلمانی سوسیال دموکراسی و چه در شکل اقتدارگرایانه و به اصطلاح انقلابی مارکسیسم-لنینیسم، همواره به میکانیسمی برای جداسازی توده ها از قدرت واقعی شان بدل شده است. حزب، با ادعای نمایندگی، قدرت اجتماعی را از پایین می رباید و آن را در ساختاری متمرکز، حرفه ای و غیرقابل کنترل انباشته می کند؛ ساختاری که دیر یا زود خود را بالاتر از طبقه، جامعه و حتی آرمان هائی که به نام آنها سخن می گوید، قرار می دهد. این منطق، فارغ از رنگ ایدئولوژیک، منطق سلطه است.

حزب در جهان امروز، به طور عینی در دل مناسبات تولید سرمایه داری و سازوکارهای بازتولید حاکمیت بورژوازی معنا می یابد. پیوند ارگانیک آن با انتخابات، پارلمان، دولت و نمایندگی نیابتی تصادفی نیست. این نهادها برای رهایی ساخته نشده اند؛

برای مهار، کتلیزه کردن و بی‌خطر سازی قدرت انفجاری توده‌ها ساخته شده‌اند. انتخابات نه لحظه اعمال قدرت مردم، بلکه لحظه واگذاری آن است. پارلمان نه عرصه حاکمیت جمعی، بلکه ماشین جداسازی مردم از تصمیم‌گیری مستقیم است. دولت، در هر شکل و با هر نامی، نهادی برای تمرکز زور، انضباط اجتماعی و بازتولید مناسبات طبقاتی است. هر پروژه‌ای که رهایی را به این میکانیسم‌ها گره بزند، آگاهانه یا ناآگاهانه، به خدمت استمرار نظم سرمایه‌داری درمی‌آید.

سوسیال‌دموکراسی، با فروکاستن مبارزه طبقاتی به رقابت انتخاباتی و سیاست رفاهی در چارچوب دولت ملی، سرمایه‌داری را نه نفی، بلکه مدیریت کرده است. این جریان، سیاست را از کف خیابان، از محل کار و از سازمانیابی توده‌ای به صندوق رأی منتقل کرد و بدینسان، مردم را از فاعل سیاسی به تماشاگران منفعل بدل ساخت. وعده «عدالت اجتماعی» در دل دولت بورژوازی، چیزی جز تنظیم انسانی‌تر استثمار نبوده است. هر جا سرمایه به بحران خورده، سوسیال‌دموکراسی نخستین نیرویی بوده که ریاضت، سرکوب و انضباط طبقاتی را به نام «مسئولیت‌پذیری» توجیه کرده است.

در سوی دیگر، مارکسیسم-لنینیسم، با نظریه «حزب پیشاهنگ»، طبقه را با حزب جایگزین کرد. این نظریه بر این فرض ارتجاعی استوار است که پرولتاریا به خودی خود قادر به آگاهی‌رهایبخش نیست و باید از بیرون هدایت شود. نتیجه عملی این منطق، تمرکز قدرت در حزب، سپس در دولت، و نهایتاً در یک بیوروکراسی جدید بود؛ بیوروکراسی‌ای که نه تنها استثمار را از میان نبرد، بلکه شکلی تازه از سلطه طبقاتی را بازتولید کرد. دولت موسوم به «کارگری» به ارباب جدید جامعه بدل شد و شوراهای، اگر مجال ظهور یافتند، یا در هم شکسته شدند یا به زائده‌ای اجرایی برای حزب تقلیل یافتند. دولت قرار بود ابزار گذار باشد، اما به غایت بدل شد.

در برابر این بن‌بست تاریخی، ما بر یک حقیقت ساده و بی‌رحمانه پای می‌فشاریم: رهایی یا خودرهایی است، یا اصلاً رهایی نیست. قدرت باید مستقیماً در دست خود مردم باشد، نه در دست نمایندگان، نخبگان، کادرهای حرفه‌ای یا احزاب مدعی آگاهی. شوراهای مردمی، برخاسته از پایین، متکی بر مشارکت مستقیم و با نمایندگانی قابل فراخوان و پاسخگو، شکل مادی قدرت رهایبخش‌اند. شوراهای نه ابزار انتقال قدرت، بلکه خود قدرت اجتماعی‌اند. آنها سیاست را به زندگی روزمره باز می‌گردانند؛ به محل کار، محله، مدرسه و اجتماع. در شوراهای، تصمیم‌گیری اقتصادی، اجتماعی و سیاسی از هم جدا نمی‌شود و مردم به طور مستقیم بر شرایط مادی زندگی خود حاکم می‌شوند.

چنین نظامی تنها در چارچوب فدرالیسم اجتماعی می‌تواند تداوم یابد: شبکه‌ای زنده از شوراهای، کمون‌ها و انجمن‌ها که آزادانه و داوطلبانه، بر پایه همبستگی و منافع متقابل، با یکدیگر پیوند می‌یابند. این نظم نه تمرکزگراست و نه اتمیزه؛ نه دولت سالار است و نه بازارمحور. آزادی فردی در این چارچوب، نه در رقابت بی‌رحمانه بازار و نه در اطاعت از دولت، بلکه در مشارکت برابر در تصمیم‌گیری جمعی معنا می‌یابد. فرد تنها از طریق جامعه آزاد است و جامعه تنها با افراد آزاد ممکن می‌شود.

ما ضرورت سازمانیابی انقلابی را انکار نمی‌کنیم، اما این سازمان نه حزب است، نه نماینده مردم، نه جانشین طبقه و نه تصاحب‌کننده قدرت. وظیفه آن گسترش آگاهی، پیوند مبارزات، تسهیل خودسازمانیابی و دفاع از استقلال طبقاتی است. سازمان باید کتلیزور باشد، نه فرمان‌دهنده؛ تسهیلگر باشد، نه دولت در نطفه. به همین دلیل، آگاهانه و اصولی، از اطلاق عنوان «حزب» پرهیز می‌کنیم؛ زیرا این واژه بار تاریخی سلطه، نمایندگی و قدرت‌طلبی را با خود حمل می‌کند.

رهایی کارگران و زحمتکشان نه از مسیر حزب، نه از دولت، نه از پارلمان و نه از انتخابات می‌گذرد. رهایی یا شورایی، مستقیم، خودسازمایافته و آزادی‌خواه است، یا اساساً وجود ندارد. ما نه

اصلاح سرمایه داری را می خواهیم و نه جایگزینی یک دولت با دولتی دیگر را. ما خواهان نابودی مناسبات سلطه و ساختن جامعه ای هستیم که در آن قدرت، ثروت و تصمیم گیری اجتماعی شده باشد. این متن، توجیه نیست؛ فراخوان است. فراخوانی برای گسست: گسست از توهم حزب، گسست از دولت، گسست از هر شکل از رهایی نیابتی. رهایی تنها کار خود ماست.

اختلافات نمایشی در رأس قدرت

رسانه ها و طرح های مهندسی شده بن بست سیاسی

گزارش اخیر بی بی سی درباره «اختلاف در رأس طالبان» در نگاه نخست چنین القا می کند که در ساختار به ظاهر یکپارچه و ایدئولوژیک رژیم طالبانی، شکافی پدید آمده است؛ شکافی که گویا می تواند نوید تغییر باشد. اما تجربه تاریخی و سنت نقد رادیکال قدرت — از باکونین تا مالاتستا — بارها نشان داده است که اختلاف در رأس قدرت، اغلب نه نشانه زوال سلطه، بلکه یکی از ابزارهای بقای آن است؛ ابزاری برای مهار بحران، تخلیه روانی جامعه و بازتولید بن بست سیاسی.

طالبان نه یک کل همگن، بلکه ائتلافی از نیروهای ارتجاعی، جنگسالار و سرکوبگر است که در مقطع مشخصی از تاریخ، برای کنترل جامعه افغانستان «کارآمد» تشخیص داده شد. روحانیت سختگیر قندهاری، شبکه امنیتی — نظامی حقانی و لایه هایی که بقای قدرت را در تعامل حداقلی با نظم جهانی می جویند، هر یک سهم و منافع خود را دنبال می کنند. تضاد منافع، رقابت بر سر منابع و اختلاف در شیوه اعمال سلطه واقعی است؛ اما این تضادها تا جایی مجازند که اصل ساختار اقتدار را تهدید نکنند.

همانگونه که باکونین هشدار می داد، قدرت — حتی زمانی که دچار شکاف می شود — غریزه بقا دارد. پرسش کلیدی این است:

چرا این اختلافات، با وجود برجسته سازی رسانه ای، به بحران واقعی قدرت یا تغییر بنیادین منجر نمی شود؟ پاسخ روشن است: زیرا این شکاف ها کنترل می شوند، مدیریت می شوند و تنها تا جایی به نمایش درمی آیند که نظم حاکم را حفظ کنند.

اختلاف در اینجا نه عامل فروپاشی، بلکه ابزار انضباط درونی قدرت و ارسال پیامی حساب شده به جامعه است؛ پیامی که بر توهم نجات از سوی نخبگان بنا شده است. چنین روایتی جامعه سرکوب شده را از کنش مستقیم باز می دارد و آن را به انتظار منفعلانه جدال میان اربابان قدرت می کشاند؛ انتظاری که خود بخشی از سازوکار تداوم سلطه است.

تاریخ بارها نشان داده است که چشم دوختن به شکاف های بالادست، به انفعال پایین دست می انجامد در سال های پایانی اتحاد شوروی، اختلافات در رأس حزب بارها برجسته شد؛ محافظه کاران در برابر اصلاح طلبان، جدال بر سر گلاسنوست و پروسترویکا. این اختلافات واقعی بود، اما تا مدت ها به جای گشودن راه رهایی، نقش مُسکن سیاسی را ایفا کرد. جامعه، به جای خودسازمانیابی، تماشاگر نزاع نخبگان ماند.

نمونه مزمن تر، جمهوری اسلامی ایران است؛ جایی که بیش از چهار دهه جامعه با دوگانه های اصلاح طلب/اصولگرا، دولت/نهادهای انتصابی و «اختلاف در رأس حاکمیت» سرگرم شده است. رسانه ها — داخلی و بین المللی — چنان این شکاف ها را برجسته کرده اند که گویی تغییر همواره در آستانه است. اما نتیجه چه بوده؟ سرکوب تداوم یافته، ساختار قدرت دست نخورده باقی مانده و امید به «جناح بهتر» بارها به یأس بدل شده است. اختلافات واقعی بوده اند، اما کارکرد اصلی شان تخلیه خشم اجتماعی و حفظ نظم موجود بوده است.

انارشیت ها از دیرباز تأکید کرده اند که دولت — حتی زمانی که چندپاره می شود — همچنان دولت است؛ یعنی تمرکز قدرت، انحصار تصمیم گیری و جدایی حاکمان از جامعه. اختلاف میان

اصولنامه جزایی طالبان

مانیفست سرکوب، بردگی و مرگ عقلانیت حقوقی

آنچه تحت عنوان «اصولنامه جزایی محاکم طالبان» منتشر شده، نه قانون است و نه حتی تلاشی خام برای نظم حقوقی؛ این سند را باید مانیفست رسمی سرکوب، اعلام جنگ با کرامت انسانی و بیانیۀ بازگشت آگاهانه به بردگی، تبعیض و خشونت سازمانیافته دانست. طالبان با این اصولنامه، برای نخستین بار پروژه ایدئولوژیک خود را به شکل مکتوب، مدون و الزام آور عرضه کرده اند؛ پروژه ای که هدف آن نه عدالت، بلکه مطیع سازی جامعه، خاموش کردن هر صدا و شکستن هر اراده مستقل است.

این اصولنامه از بنیاد، بر نفی انسان به عنوان «شهروند» استوار است. در منطق حاکم بر آن، انسان نه صاحب حق، بلکه موضوع مجازات است؛ نه فرد دارای کرامت، بلکه ابزاری برای نمایش قدرت. حذف کامل اصول بدیهی محاکمه عادلانه - از برائت گرفته تا حق دفاع، منع شکنجه، قانونی بودن جرم و مجازات، و نظارت مستقل - تصادفی نیست؛ این حذف، آگاهانه و هدفمند است. زیرا هر نظامی که بر زور استوار باشد، از عدالت می ترسد و هر حاکمیتی که مشروعیت ندارد، قانون را به چماق تبدیل می کند.

یکی از عریان ترین جلوه های ماهیت ضدانسانی این سند، احیای رسمی برده داری است. تقسیم انسان ها به «آزاد» و «غلام»، نه خطای لفظی است و نه لغزش فقهی؛ این یک انتخاب سیاسی است. طالبان با این کار، عملاً اعلام می کنند که برابری انسان ها را به رسمیت نمی شناسند و هنوز جهان را از دریچۀ مالک و مملوک، ارباب و بنده می بینند. این نگاه، نه تنها با حقوق بشر، بلکه با عقل سلیم، وجدان انسانی نیز در تضاد آشکار قرار دارد. جامعه ای که انسان را «غلام» تعریف کند، بی تردید خود را از دایرۀ تمدن خارج کرده است.

جنرال ها، کشمکش میان نهادهای امنیتی یا رقابت جناح ها در رژیم های نظامی امریکای لاتین، خاورمیانه و افریقا نیز همین منطق را بازتولید کرده است. این شکاف ها تا زمانی که مهار شده اند، آگاهانه به رسانه ها درز می کنند تا این توهم را بسازند که «سیستم در حال اصلاح خود است».

قدرت آموخته است که نمایش شکاف، کم هزینه تر از سرکوب عریان است؛ زیرا امید کاذب می سازد، زمان می خرد و جامعه را در وضعیت تعلیق نگه می دارد.

در این میان، رسانه هائی چون بی بی سی ممکن است خود را بی طرف بنامند؛ اما مسئله نیت نیست، مسئله اثر سیاسی روایت است. تمرکز بر اختلافات نخبگان، در حالی که صدای جامعه سرکوب شده، زنان، کارگران و فرودستان به حاشیه رانده می شود، این نتیجه را القا می کند که راه حل در تنظیم مناسبات قدرت در بالا نهفته است، نه در کنش مستقیم و خودسازمانیافته مردم.

این دقیقاً همان چیزی است که رژیم های اقتدارگرا به آن نیاز دارند: فروکش کردن میل به تغییر ریشه ای، بدون واگذاری هیچ امتیاز واقعی.

اختلافات در رأس طالبان—همانند شوروی دیروز، جمهوری اسلامی امروز و ده ها رژیم نظامی دیگر—نه نشانه رهایی قریب الوقوع، بلکه بخشی از مدیریت اقتدارگرایانه بحران است؛ مگر آنکه با فشار سازمانیافته اجتماعی، کنش مستقیم و مستقل مردم و شکستن منطق اطاعت همراه شود.

رهایی، همانگونه که کروپوتکین یادآور می شد، هدیه قدرت نیست. تغییر واقعی نه از درز ضبط های صوتی قدرت، بلکه از شکستن ترس، همبستگی افقی، سازمانیابی از پایین و مطالبۀ بی واسطه حق زاده می شود. تنها زمانی افق گشوده می شود که مردم، مستقل از جناح ها و بازی های قدرت، خود به نیروی تغییر بدل شوند.

اصولنامه طالبان، تبعیض را از سطح رفتار به سطح «قانون» ارتقا داده است. طبقه بندی جامعه به گروه های ممتاز و فرودست و تعیین مجازات بر اساس جایگاه اجتماعی، بازتولید عریان نظام فیودالی در لباس شریعت است. در این منطق، جرم یکسان، مجازات یکسان ندارد؛ زیرا عدالت قربانی «موقعیت» می شود. این یعنی پایان رسمی اصل برابری و آغاز حکومت امتیاز ها. چنین ساختاری نه نظم می آورد و نه امنیت؛ بلکه خشم انباشته، نفرت اجتماعی و انفجار خشونت را در آینده ای نه چندان دور تضمین می کند.

در بُعد مذهبی، این اصولنامه عملاً یک اعلامیه حذف است. تعریف رسمی «مسلمان» و طرد سائر باورمندان به عنوان «مبتدع»، جامعه چندمذهبی افغانستان را به میدان شکار عقیدتی بدل می کند. این سند، اختلاف فقهی را به جرم، تفاوت اعتقادی را به تهدید و اندیشه مستقل را به مستوجب مجازات تبدیل کرده است. جرم انگاری «تمسخر» و «استهزا» بدون هیچ معیار روشن، دست قاضیان ایدیولوژیک را برای سرکوب هر نقد، پرسش یا حتی سکوت معنادار باز می گذارد. اینجا، اندیشه نه حق، بلکه خطر تلقی می شود.

اما شاید خطرناکترین بخش این اصولنامه، نهادینه سازی قتل سیاسی است. وقتی مخالف «اصلاح ناپذیر» معرفی می شود و قتل او به عنوان رامحل تجویز می گردد، دیگر با نظام قضایی طرف نیستیم؛ با ماشین مرگ روبه رو هستیم. الزام شهروندان به گزارشدهی یا اقدام علیه دیگران، جامعه را به شبکه ای از ترس، جاسوسی و خشونت خودسرانه تبدیل می کند. این همان منطق رژیم های تمامیت خواه است: شکستن پیوندهای اجتماعی، نابودی اعتماد عمومی و تبدیل همسایه به دشمن بالقوه.

زن ستیزی و کودک آزاری در این اصولنامه، نه انحراف، بلکه هسته مرکزی تفکر حاکم است. تقلیل خشونت علیه زنان به چند شکل محدود و بی اهمیت سازی رنج روزمره آنان، پيامی روشن دارد: زن انسان کامل محسوب نمی شود. مجبور ساختن زن به

بازگشت به خانه خشونت، جرم انگاری پناه بردن، و مجازات خانواده حامی، زنجیره ای از اسارت می سازد که راه گریزی از آن باقی نمی ماند. در مورد کودکان نیز، مشروعیت بخشی به تنبیه بدنی، اعلام رسمی این است که بدن و روان کودک، ملک بزرگترهاست.

آنچه طالبان «شریعت» می نامند، در این اصولنامه به ابزاری برای توجیه خشونت بدل شده است. این قرائتی سیاسی، قبیله ای و خشنی برای تثبیت قدرت است. دینی که در آن عدالت غایب است، کرامت انسان لگدمال می شود و تبعیض فضیلت شمرده می شود، ایدیولوژی سرکوب است.

این اصولنامه، آینده ای را ترسیم می کند که در آن قانون، علیه مردم است؛ دادگاه، علیه عدالت؛ و دین، علیه انسان. اجرای آن به معنای تشدید سرکوب، عادی سازی خشونت، فروپاشی اخلاق اجتماعی و انباشت خشم تاریخی است. هیچ جامعه ای با شلاق و زندان پایدار نمی ماند و هیچ حاکمیتی با تحقیر انسان دوام نمی آورد.

رد این اصولنامه، فقط یک موضع حقوقی نیست؛ یک ضرورت اخلاقی و تاریخی است. سکوت در برابر آن، مشارکت در جنایت است. افغانستان به نظمی نیاز دارد که انسان را محور بداند، قانون را سپر شهروند کند. هرچه این حقیقت دیرتر پذیرفته شود، هزینه آن سنگین تر خواهد بود. این اصولنامه، سند قدرت طالبان نیست؛ سند ترس آنان از جامعه ای آگاه، برابر و آزاد است.



زن آباد؛ نمادی از مقاومت و خودکفایی در برابر ستم و سرکوب



بی بی کو - مادر کلان تپه. دوبار بیوه شد، از خانه اش بیرون انداخته شد. در زن آباد، او یک زندگی جدید برای خود ساخت. در عکس، او در کنار نوه هایش دیده میشود. عکس از: ناهید اثر

زن آباد فقط یک محل سکونت نیست؛ یک کنش سیاسی زنده است. کنشی که نه از دل ایدئولوژی های رسمی بیرون آمد، نه محصول برنامه های دولتی بود و نه حاصل وعده های نهادهای بین المللی. زن آباد از دل فقر، طردشدگی، خشم انباشته و ضرورت بقا زاده شد. در تپه های خشک و سنگی جنوب شرق کابل، جایی که دولت ها همواره غایب بوده اند و «قدرت» فقط در هیئت سرکوب، تخریب و حذف ظاهر شده است، زنانی که از همه ساختارهای رسمی—دولت، خانواده پدرسالار، بازار و قبیله—بیرون رانده شده بودند، تصمیم گرفتند خودشان جامعه بسازند: بی قیم، بی سرپرست، بی سلسله مراتب. درست در همین نقطه است که زن آباد از یک محل زیست، به یک تجربه عینی خودمدیریتی انارشستی بدل می شود

زن آباد در دهه نود میلادی و در پی جنگ های پی در پی شکل گرفت؛ جنگ هایی که نه تنها بدن ها، بلکه پیوندهای اجتماعی را ویران کردند و میلیون ها بیوه، یتیم و انسان «بی پشتوانه» تولید

نمودند. این اجتماع نه با نقشه شهری ساخته شد، نه با مجوز دولتی و نه با حمایت نهادهای رسمی.

بنیان آن بر همیاری مستقیم، مالکیت جمعی بر فضا، تصمیم گیری افقی و حذف اقتدار استوار بود. زنانی که در نظم مردسالار افغانستان «دیگ بی سرپوش»، «بی هویت» و «بار اضافی» شمرده می شدند، در این تپه به سوزه های فعال اجتماعی بدل شدند. آنها خانه ساختند، از یکدیگر محافظت کردند، دانش بقا را به اشتراک گذاشتند و شبکه ای از همبستگی آفریدند که عملاً جای خالی دولت، خانواده و بازار را پر می کرد.

در نظم مسلط افغانستان، زن بیوه نه تنها نیروی کار «غیرمولد» تلقی می شود، بلکه حضورش نوعی تهدید نمادین برای اخلاق مردسالارانه به حساب می آید. اخراج از خانه، اجبار به ازدواج مجدد، خشونت خانگی، مصادره فرزندان و تحقیر اجتماعی، ابزارهای رایج کنترل این بدن های «بی سرپرست» بوده اند. زن آباد این منطق را معکوس کرد: آنچه مایه طرد بود، به مبنای همبستگی تبدیل شد. بیوه بودن، نه نشانه ضعف، بلکه تجربه ای مشترک برای سازمانیابی اجتماعی شد.

بی بی کو، «مادر کلان تپه»، نماد همین دگرگونی است. او نه رهبر به معنای اقتدارگرا بود و نه فرمانروا؛ بلکه گره گاه اعتماد، تجربه و حافظه جمعی به شمار می رفت. زنی که دوبار بیوه شد، تحقیر شد، از خانه رانده شد و همان طردشدگی، او را به نیرویی سازنده بدل کرد. خشم او به قدرت تبدیل شد؛ نه قدرت سلطه، بلکه قدرت سازماندهی. زن آباد با چنین منطقی پیش رفت: هر زن تازه وارد با کمک جمعی خانه می ساخت، غذا تأمین می شد، تجربه های زیسته منتقل می گردید و هیچ نهادی فرمان نمی داد، اما همه مسئول بودند. این همان اصل بنیادین خودمدیریتی است: مسئولیت جمعی بدون اقتدار متمرکز. پس از مرگ بی بی کوه نیز جامعه فر نپاشید، زیرا مشروعیت نه در فرد، بلکه در شبکه روابط اجتماعی ریشه داشت.



نمونه هائی چون نادیه، نازی و بی بی مهر نشان می دهند که زن آباد چگونه در عمل کار می کند. وقتی نادیه حتی یک مشت آرد برای سیرکردن هفت دخترش نداشت، نه دولت وارد عمل شد و نه بازار؛ همسایگان آمدند. هر کدام مثنی آرد دادند و زنجیره بقا دوباره برقرار شد. این اقتصاد همبستگی است؛ نه اقتصاد صدقه و نه اقتصاد بازار. اقتصادی که بر اعتماد، تقسیم منابع و مراقبت متقابل استوار است و ارزش را خارج از منطق سرمایه تولید می کند.

امنیت در زن آباد نیز تعریفی کاملاً متفاوت دارد. امنیت نه از طریق پولیس، سلاح یا قانون، بلکه از طریق حضور جمعی و مراقبت متقابل تولید می شود. زنانی که شب ها در خیمه ها از ترس ربوده شدن دختران شان بیدار می ماندند، در این تپه احساس امنیت می کنند، چون تنها نیستند. حتی مقاومت در برابر مأمورانی که قصد تخریب خانه ها را داشتند، نمونه ای از دفاع جمعی بدون اتکا به ساختارهای رسمی قدرت است. زن آباد، افسانه «دولت به مثابه ضامن امنیت» را به طور عینی زیر سؤال می برد.

در مقابل، دولت — چه در شکل جمهوری پیشین، چه در هیئت جهادی و چه در قالب طالبان — یا غایب بوده یا سرکوبگر. هیچ سیستم مؤثر و پایدار حمایت اجتماعی برای بیوه ها وجود نداشته ندارد. طالبان این وضعیت را به اوج رسانده اند. منع آموزش، حذف زنان از فضای عمومی، بستن کلکین ها و محصورکردن زنان در خانه، همگی اجزای یک پروژه واحدند: نامرئی سازی زنان و شکستن پیوندهای اجتماعی. طالبان به خوبی می دانند که

زن منزوی، زن مطیع است و جامعه ای که پیوندهای افقی اش قطع شود، آسانتر کنترل می شود. در چنین بستری، زن آباد یک تهدید است؛ نه فقط برای طالبان، بلکه برای هر ساختار اقتدارگرا. زیرا نشان می دهد که زندگی بدون دولت، بدون قیم مردانه و بدون نظم سلسله مراتبی ممکن است. زن آباد ثابت می کند که امنیت، معیشت و کرامت الزاماً از بالا اعطا نمی شوند، بلکه می توانند از پایین، از دل همبستگی، سازمانیابی افقی و کار جمعی زاده شوند. این تجربه نه رومانتیک است و نه آرمانی؛ زاده ضرورت است، پر از رنج، کمبود و تناقض. اما دقیقاً به همین دلیل سیاسی است.

زن آباد نمونه ای روشن از ساختن «قدرت دوگانه از پایین» است: جامعه ای که در حاشیه نظم مسلط، کارکردهای اساسی زندگی — مسکن، امنیت، معیشت و معنا — را خود به دست می گیرد و وابستگی اش را به دولت و بازار کاهش می دهد. این مسیر لزوماً با خشونت آغاز نمی شود؛ با ساختن آغاز می شود: با زمین، با خانه گلی، با تقسیم غذا و با شبکه های اعتماد. هرچه این جوامع خودکفا یابند، مشروعیت و کارآمدی قدرت متمرکز فرسوده تر می شود. فروپاشی اقتدار، پیش از آنکه یک رویداد ناگهانی باشد، یک فرایند اجتماعی است.



زن آباد بدیل به مسکنی برای نادیه و فرزندانش شد

زن آباد البته پایان راه نیست و الگوی بی نقصی هم ارائه نمیدهد، اما یک امکان واقعی را پیش چشم می گذارد. تفاوت اساسی در اینجاست که رنج در زن آباد خصوصی و خاموش نیست؛ جمعی،

مرئی و قابل پاسخ است. این همان جایی است که کرامت انسانی بازسازی میشود. زنانی که روزی «بی هویت» خوانده میشدند، در این جامعه نام، صدا و نقش دارند.

زن آباد یک پیام روشن دارد: رهایی هدیه داده نمی شود، ساخته میشود. نه از مسیر تصرف دولت و نه از اصلاح قوانین سرکوبگر، بلکه از دل زندگی روزمره، از ساختن، از همبستگی و از گفتن این جمله ساده اما خطرناک: «ما با هم می توانیم.» این، خطرناکترین حقیقت برای هر نظم اقتدارگراست.

انارشیشم و ناسیونالیسم

از: یوری گوردان



انارشیشم ها با ناسیونالیسم مخالف اند؛ این را همه می دانند. به جای همبستگی فرامرزی و ستیز ضد سلسله مراتبی در درون مرزها، ناسیونالیسم وفاداری به دولت با نیروهای مسلح و نماد های عمومی اش را می پرورد، فرودستان را به همذات پنداری با ستمگران «هم میهن» خود تشویق می کند، اقلیت ها را قربانی می سازد و کارگران کشورهای مختلف را در رقابت اقتصادی یا جنگ

آشکار رو در روی هم قرار می دهد. مخالفت با ناسیونالیسم نقطه آغاز تقریباً بدیهی سیاست انارشیشمی است؛ امری که در کنش های ضد نظامیگری، ضدفاشیسم و همبستگی با مهاجران - و نمونه های دیگر - بازتاب یافته است. افزون بر این، اگر انارشیشم «نماینده نظامی اجتماعی مبتنی بر گروهبندی آزاد افراد» باشد (گولدمن، ۱۹۱۱). آنگاه انارشیشم ها ناگزیر باید این گزاره را رد کنند که افراد به یک جمع از پیش موجود متشکل از میلیون ها غریبه - که هرگز تولد در آن را انتخاب نکرده اند - بدهکار وفاداری اند. انارشیشم ها در پی جامعه ای هستند که در آن ملت ها و ناسیونالیسم، همراه با طبقات اجتماعی و همه اشکال سلطه، به پایان برسند.

این، خط تبلیغاتی شناخته شده است. اما این فصل می کوشد برخی پرسش های فلسفی را بپرورد که نه از مخالفت انارشیشمی با شووینیسملی به خودی خود، بلکه از درگیری با مسئله نژاد و هویت قومی-فرهنگی به طور عام برمی خیزند. برخلاف مفهوم انارشیشمی «ملت» به مثابه برساخته دولت، ایده هویت گروهی که از خویشاوندی بی واسطه تا تبار مشترک امتداد می یابد و از رهگذر زبان و فرهنگ میانجیگری می شود، از نقد ناسیونالیسم جان سالم به در میبرد. با این همه، همین ایده به روشنی تنش را آشکار می سازد که در درون جنبش انارشیشمی میان میل به واکاوی انتقادی اندیشه انارشیشمی و الزامات همبستگی استعمارزدایانه وجود دارد. از یکسو، شماری از انارشیشم ها «مردمان» را به گونه ای طبیعگرایانه و به مثابه اجزای از پیش داده نژاد انسانی درک کرده اند؛ از سوی دیگر، گروهی دیگر کوشیده اند خود هویت قومی-فرهنگی را به پرسش بکشند: یا با کنار نهادن آن به سود مقوله طبقه، یا - و شاید مهمتر - با واکاوی انتقادی ادعاهای مربوط به تداوم تاریخی، خویشاوندی قومی و پیوستگی زبانی. این رویکرد واکاوانه، افزون بر جذابیت های نظری پساساختارگرایانه اش، ابزاری مؤثر برای نقد ایدئولوژی های دولت قوم - ملتگرا و نیز برای مقابله نظری با راست افراطی فراهم می کند.

از سوی دیگر، هویت قومی- فرهنگی در جنبش‌های مرکزی است که انارشیزم‌ها در آنها مشارکت دارند یا همدست‌اند؛ از رهایی بومیان و سیاهان در آمریکای شمالی گرفته تا جنبش‌های رهاییبخش ملی در چیاپاس، فلسطین و روژاوا. در این زمینه، آیا میل واکاوانه ساز خطر آن را ندارد که همان خاص بودن‌های را هدف بگیرد که مطالبه همبستگی از انارشیزم‌ها را ممکن می‌سازند؟ آیا ارجاع به هویت قومی- فرهنگی به طور گزینشی - بر پایه دوست/دشمن - مشمول نقد واکاوسازانه می‌شود؟ یا این شکافی ناگزیر میان نظریه و عمل است که تنها می‌توان آن را به مثابه ثابت انتی‌نومی‌های اجتماعی زیربنایی فهمید و حل آن را به دگرگونی نهایی آنها سپرد؟ استدلال محوری من این است که میل‌گره گشایانه نسبت به هویت قومی- فرهنگی (و جنسیتی و دیگر هویت‌ها) ارزشمند است و باید حفظ شود؛ بالینحال، در به کارگیری آن باید اصل تبعیت‌پذیری اعمال گردد. این اصل فلتري اخلاقی پدید می‌آورد که منافع شخصی و نامتقارنی‌های قدرت را در عمل فلسفه انارشیزمی دخیل می‌کند. با طرح بحث در این چارچوب، از دریچه ناسیونالیسم میان تعهدات نظری و سیاسی خوانش می‌کنم و نقطه آغازی تازه برای گفت‌وگوهای همبستگی استعمارزدایانه پیشنهاد می‌دهم. با این دیدگاه، ناسیونالیسم را از زاویه تعهدات نظری و عملی بررسی می‌کنم و نقطه شروع تازه‌ای برای گفت‌وگوهای همبستگی با جنبش‌های ضداستعماری ارائه می‌کنم.

ابتدا به اختصار ترکیب فراملی جنبش انارشیزمی و واکنش‌های متفاوت آن به جنبش‌های رهاییبخش ملی را به عنوان زمینه بحث برجسته می‌کنم. سپس، با آغاز از نقد سنتی انارشیزمی «ملت» به مثابه برساخته دولت (در برابر ایده «مردمان»)، سه رویکرد متفاوت نسبت به نقش قومیت در هویت جمعی را شناسایی می‌کنم: رویکرد طبیعت‌گرا (که مردمان مشخص را بخشی از خانواده انسانی می‌بیند)، رویکرد طبقه‌محور (که هویت قومی- فرهنگی را کنار می‌نهد) و رویکرد فرهنگ‌گرا. رویکرد اخیر که به تمامی در آثار رودالف راکر بیان شده، با تضعیف نظام مندرجات و اهمیت

خویشاوندی و زبان، بنیان‌های «مردمی بودن»ی را که ناسیونالیسم مدعی تملک آن است، سست می‌کند. با بررسی نقدهای استعمارزدایانه جهانشمول‌گرایی در دو رویکرد اول، نشان می‌دهم که گرایش ضد بنیادگرایی رویکرد فرهنگ‌گرا هم ممکن است با ویژگی‌ها و خواست‌هایی که در مبارزات ضد استعماری با انارشیزم همراه‌اند، در تضاد قرار گیرد. اگر اخلاق‌شناسایی انارشیزمی مستلزم پذیرش بدوی بیان خود مردم ستمدیده - و مردمان - از هویت‌ها و اهداف‌شان باشد، آنگاه واکاوی می‌تواند تعادل میان انسجام مفهومی و همبستگی‌های سیاسی را برهم زند. به عنوان راه حلی پیشنهادی، اخلاقی از واکاوی را مطرح می‌کنم که به اصل تبعیت‌پذیری و توجه به جایگاه بندی آگاه است. در پایان، اشاره‌ای به استعمارزدایی زیست منطقه‌گرایی می‌کنم.

ملت، مردم، طبقه و فرهنگ

درگیری‌های انارشیزمی با ناسیونالیسم از ترکیب فراملی و خوی جهان‌وطنی خود جنبش تأثیر پذیرفته است. انارشیزم از همان آغاز، فرامرزی شکل گرفت؛ با «پیوندهای فراملی و جریان‌های چند سوئه‌ایده‌ها، انسان‌ها، منابع مالی و ساختارهای سازمانی... که غالباً بر جابجایی‌های مهاجرانه بنا می‌شد و به وسیله مطبوعات جنبش و سفرهای فعالان برجسته تقویت می‌گردید.» (واندر والت و هریش ۲۰۱۰). برخلاف دیدگاه رایج اروپا محور، انارشیزم‌ها از دهه ۱۸۷۰ در ارجانتین، کیوبا و مصر فعال بودند، و دو دهه نخست قرن بیستم شاهد برآمدن جنبش‌های انارشیزمی پیشرفته‌ای از فلیپین، پرو و جاپان تا افریقای جنوبی، چلی و ترکیه بود. در بریتانیه و در آمریکای شمالی و جنوبی، ورود مهاجران یهودی، ایتالوی و ایرلندی، جوامع کارگری چند فرهنگی‌ای پدید آورد که در آنها چشم اندازی رادیکال و جهان‌وطنی - پذیرای تنوع و همبستگی فراتر از خطوط قومی و فرهنگی - ریشه گرفت. این مواجهه‌های فراملی امروز نیز جنبش انارشیزمی را زنده نگه داشته‌اند؛ انارشیزم‌ها همچنین از نخستین و پیگیرترین مخالفان نژادپرستی و برده‌داری بوده‌اند. جوزف دژاک، انارشیزم فرانسوی فعال در نیوآرلینز دهه

۱۸۵۰، به اتحاد انقلابی بردگان سیاه و پرولتاریای سفید می‌اندیشید و جان براون را همسنگ «اسپارتکس» می‌دانست. او انتظار داشت که «اتحادیه هیولایان آمریکا، جمهوری فسیل شده» در فاجعه انقلاب ناپدید شود و «جمهوری اجتماعی» ای پدید آید که در آن «سیاهان و سفیدان، کریول‌ها (افرادی که در مستعمرات زاده شده بودند، نه در سرزمین مادری استعمارگر.) و سرخپوستان برادری کنند... و یک نژاد یگانه بنیان نهند. قاتلان سیاهان و پرولتاریان، دوزیستان لیبرالیسم و گوشتخواران امتیاز چون کایمن‌ها (مردمان جزایر کایمن) مجموعه‌ای از جزایر کوچک در دریای کارائیب که امروزه قلمرو فرادریایی بریتانیه به شمار می‌آیند). به دورترین باتلاق‌ها عقب بنشینند. بعدتر، در اوج لینچ کردن‌ها (اعدام‌ها یا قتل غیرقانونی و خودسرانه افراد توسط گروه‌های مردم نهاد، معمولاً به دلایل نژادی، بدون محاکمه یا حکم قانون). در جنوب آمریکا، جیمز اف. مارتین جزوه‌ای مفصل علیه نژادپرستی و کارکرد آن در انسان‌زدایی و توجیه جنایات نوشت: «حماقت کور تعصب نژادی به راستی غیرقابل فهم است... با بی‌اعتنایی دیوانه‌وار به هر ملاحظه منطقی عمل می‌کند و هنگام به چالش کشیده شدن، هیچ گزارش منسجمی از خود نمی‌دهد... گوش‌هایش را در خشم کور می‌بندد.

ژان گراو، در نقد ناسیونالیسم و نظام‌گیری، هم به غیرعقلانی بودن تصورات برتری نژادی و فرهنگی تاخت و هم به نقش موزیانه آنها در مشروعیت بخشی کارگران به استثمار خودشان. در جامعه‌رو به احتضار و انارشی (۱۸۹۹)، استثمار را غارت و قتل در مقیاس بزرگ خواند، ادعاهای «متمدن‌کننده»‌اش را به سخره گرفت و از شورش‌های مردمان استعمارشده پشتیبانی کرد. در فصلی با عنوان «نژادهای پست وجود ندارند»، مجموعه‌ای از استدلال‌های رایج آن زمان درباره حقارت غیراروپاییان را رد می‌کند و میان نژادپرستی و برجسب‌زنی بورژوازی فقرا به مثابه ذاتاً پست، قیاس می‌نهد.

زمینه مهم دیگر در واکنش‌های انارشستی به ناسیونالیسم، مواجهه با جنبش‌های رهاییبخش ملی بوده است. از یکسو،

پرودون و باکونین هر دو با قیام پولند مخالفت کردند؛ هرچند رویکردهای شان متفاوت بود، اما آن را تلاشی نخبه‌محور می‌دیدند که مسئله اجتماعی را دور می‌زد و خطر تقویت توسعه‌طلبی فرانسه یا پروس را داشت. از سوی دیگر، برخی از مبارزات رهاییبخش مردمان تحت سلطه خارجی حمایت کردند، آن هم در چارچوب پروژه‌ای انقلابی برای الغای سلطه و نهادهای حافظ آن. لاندائر (فیلسوف و فعال انارشست آلمانی) از جنگ‌های «مردمان انقلابی» علیه ستم خارجی حمایت می‌کرد و همزمان «همبستگی میان همه مردمان در ستیز با جنگ و دولت» را می‌ساخت. پیشتر، کروپوتکین استدلال می‌کرد که رفع سلطه خارجی شرط پیشینی انقلاب اجتماعی است و از رهایی ملی «ارمنیان ترکیه، فنلندها و پولندی‌های روسیه» و نیز «سیاهان آمریکا» - که وضعیت‌شان را همسنگ اشغال خارجی می‌دانست - پشتیبانی می‌کرد. برای کروپوتکین، بین الملگرایی اصیل باید با امپریالیسم بستیزد و «آزادی کامل هر ملت، هرچند کوچک، و حق مطلق آن برای رشد در مسیر دلخواهش» را اعلام کند؛ در عین حال، انارشست‌های حامی رهایی ملی باید بکوشند «معنای قیام را گسترش دهند و پرچمی برافرازند که نماینده آرمانی برتر باشد».

در نیمه دوم قرن بیستم، انارشست‌ها از حمایت بی‌چون و چرای مارکسیست‌ها از دولت‌های متمرکز در مستعمرات سابق آفریقا و جنوب آسیا فاصله گرفتند. در زمینه الجزایر، «انارشست‌های فرانسوی چون کامو، ژویو، گزن و جمع نویر ایت روج (سیاه و سرخ) آشکارا اقدامات و جهت‌گیری‌های اف‌ال‌ان (جنبش ضداستعماری الجزایری که از سال ۱۹۵۴ رهبری مبارزه مسلحانه و سیاسی علیه استثمار فرانسه را به عهده داشت) را نقد کردند، در حالی که از اصل پایان دادن به سلطه استعماری و خودگردانی الجزایری پشتیبانی می‌نمودند. از جمله جنبش‌های گردی، صحراوی، هواوی و پورتوریکویی، تلاش‌ها برای حداکثر خودمختاری ملت‌های بومی آمریکا، زاپاتیست‌های

مکسیکو و دست کم در نظریه، جنبش زیست منطقه گرایی در امریکا).

در همه این واکنش ها به ناسیونالیسم، تمایزی میان «ملت» به مثابه موجودیتی مصنوعی که دولت می سازد، و اصطلاحاتی چون «ملیت ها»، «مردمان»، «قوم ها» و «نژادها» برقرار بوده است؛ اصطلاحاتی که یا به عنوان موجودیت های واقعی تلقی می شدند یا خودشان موضوع نقد بی ثبات ساز قرار می گرفتند. در این چارچوب، ناسیونالیسم به عنوان ایدیولوژی وفاداری به دولت-ملت موجود تعریف و رد می شود. استدلال محوری رودالف راکر در *ناسیونالیسم و فرهنگ* این بود که ناسیونالیسم در دوران مدرن جای دین را به عنوان ابزار اصلی مشروعیت بخشی طبقات حاکم گرفته است. ملت «علت دولت نیست، بلکه نتیجه آن است؛ این دولت است که ملت را می سازد» و ناسیونالیسم «چیزی جز دین سیاسی دولت مدرن» نبوده است (راکر ۱۹۳۷). درباره هویت قومی- فرهنگی و مردمی بودن، می توان سه رویکرد را بازشناخت: طبیعتگرا، طبقه گرا و فرهنگگرا.

رویکرد طبیعتگرا، مردمان را موجودیت هائی واقعی می داند که در ویژگی های مشترک جغرافیایی، فرهنگی، زبانی و/یا تبارشناختی ریشه دارند. برای باکونین، میهن نمایانگر «شیوه ای از زیستن و احساس کردن» است که «همواره نتیجه غیرقابل انکار یک تکوین تاریخی طولانی» بوده است. عشق به میهن در میان «مردم عادی... عشقی طبیعی و واقعی است»، حال آنکه «میهن دوستی سیاسی یا عشق به دولت» بیان وفادار آن نیست، بلکه «تحریفی است به واسطه انتزاعی کاذب، همواره به سود اقلیتی بهره کش» در مقاله ای درباره ملیگرایی نوحاسته فنلند، افزون بر میراث و زبان، بر نقش «پیوند میان مردم و سرزمینی که در آن می زیند - سرزمینی که از آن خصلت ملی می گیرند و مَهر خود را بر آن می زنند - به گونه ای که انسان و سرزمین کلیتی جدایی ناپذیر بسازند» تأکید کرد، (کروپوتکین ۱۸۸۵). او در عین مخالفت با ناسیونالیسم دولت های موجود، همچنان نژاد انسانی را متشکل از گروه های قومی- فرهنگی کم و بیش صاحب

قلمرو میدید و تنوع را در «خانواده بین المللی» می ستود و می کوشید «ویژگی های محلی و فردی» را بپرورد. (به نقل از کاظم ۱۹۷۸). چنین رویکردی، هرچند تنوع فرهنگی را تشویق می کند، پیوسته واری ای از فرد به گروه قومی- فرهنگی و سپس به گونه انسانی می سازد. ژان گراو نیز (۱۸۹۹) می نویسد: «بی تردید نمی خواهیم بگوئیم همه نژادها کاملاً یکسان اند؛ اما باور داریم که همگی استعدادها و ویژگی های اخلاقی، فکری و جسمانی ای دارند که اگر مجال رشد آزادانه می یافتند، می توانستند سهم خود را در کار تمدن انسانی ایفا کنند.»

رویکرد طبیعتگرا غالباً بر اخلاقی جهانشمول و انسانگرایانه استوار است: «باور به انسانیت مشترک مردم، فارغ از عضویت شان در گروه های فرهنگی، قومی و جنسیتی متفاوت، و همپیوندی های مکمل آنان در جامعه ای آزاد به مثابه انسان های عقلانی (بوکچین ۱۹۹۵).

رویکرد دوم، اعتبار سیاسی هویت قومی- فرهنگی را انکار می کند و آن را با طبقه جایگزین می سازد. این رویکرد در سنت انارشستی چندان غالب نبوده، اما اخیراً از سوی «انارشست های مبارزه طبقاتی» شنیده می شود. اشمیت و ون دروالد که قومیت (و جنسیت) را از نظر نظری تابع طبقه می دانند، ناسیونالیسم و هویت قومی- فرهنگی را همدریف «سیاست هویت» قرار می دهند؛ سیاستی که به زعم آنان ذاتگرایانه و تکه تکه کننده است. آنان به جایش بر ظرفیت همبسته ساز «سیاست طبقاتی» تأکید می کنند که می تواند «مردم عادی... را فراتر از خطوط نژادی» بسیج کند. در اینجا نژاد یا قومیت کارکردی کاملاً منفی می یابد و وفاداری های ناشی از آنها به مثابه آگاهی کاذب طرد می شود و روابط قدرت نهفته در آنها به رسمیت شناخته نمی شود. در زمینه فلسطین، این رویکرد اغلب به اظهاراتی درباره «منافع واقعی پرولتاریای غزه و کرانه باختری» می انجامد که نه در خودمختاری در چارچوب نظم موجود، بلکه در «پیوند با کارگران همه جا برای پایان دادن به هرگونه استثمار» است (کمونیسم آزاد ۲۰۱۴). گونه ای انتزاعی تر از طبقه گرایی در مقاله آلفردو

یونانو دربارهٔ رهایی ملی دیده می شود، وقتی می نویسند: «انارشیت ها از مشارکت در جبهه های رهایی ملی سر باز می زنند؛ آنان در جبهه های طبقاتی مشارکت می کنند که ممکن است درگیر مبارزات رهایی ملی باشند یا نباشند» (۱۹۷۶). او با پذیرش این پیش فرض که «فرهنگ قومی، فرهنگ طبقاتی است و از این رو فرهنگ انقلابی است»، می افزاید: «پایه قومی امروز عبارت است از تمام مردم استثمارشده ای که در قلمرو معینی از ملتی معین زندگی می کنند؛ میان استثمارگر و استثمارشده هیچ پایه قومی مشترکی وجود ندارد... این پایه طبقاتی همراه با نابودی دولت سیاسی از میان خواهد رفت...» (همانجا). یونانو با جذب هستی شناختی قومیت در طبقه، از انکار هویت فراتر می رود؛ اما این صورت بندی نمی تواند واقعیت هائی چون شکاف های قومی درون جمعیت های استثمارشده - چه در شرایط استعماری و چه در شمال جهانی چندقومیتی - را توضیح دهد.

رویکرد سوم، یعنی فرهنگگرا، به جای جایگزینی قومیت با طبقه، به بی ثبات سازی ارجاع به خویشاوندی، زبان و میراث مشترک به عنوان بنیان های گروه های انسانی می پردازد. آنچه باقی می ماند، مفهومی ضدبنیادگرایانه از فرهنگ مردمی است که با الگوهای محلی تعامل انسانی شناخته می شود و در جریان جابه جایی جمعیت ها، کنش ها و ایده ها همواره در تغییر است. این رویکرد در نزد گوستاو لاندایر نیز دیده می شود؛ جایی که «مردم» کاملاً جدا از نشانه های قومی - فرهنگی صورتبندی می گردند. به گفتهٔ گراوئر، لاندایر مردم را «نه به عنوان ساختاری سیاسی یا اقتصادی، و نه به هیچ وجه به مثابهٔ موجودیتی زیستی با پیوندهای خونی ثابت و تغییرناپذیر» می دید؛ نه زبان مشترک و نه وحدت جغرافیایی شرط لازم روح مردمی نبود (۱۹۹۴). مردم اسطوره ای لاندایر موجودیتی روحانی است: «برابری افراد - احساسی و واقعی - که در روحی آزاد به وحدت و اتحاد می رسد» (به نقل گراوئر ۱۹۹۴). این فرهنگ آزاد فرودست، پیشینی انارشیتی است و زیر و در برابر روابط سلسله مراتبی اجتماعی وجود دارد. نبود ارجاعات قومی - فرهنگی در مفهوم مردم نزد

لاندایر، امکان می دهد که ارگانیسم او با راست عامیانه اش یکی نشود؛ اما نتیجه، مفهومی از مردم است که از هر پیش فرض طبیعتگرایانه دربارهٔ بنیان قومی مردم بودن فاصله دارد.

رودالف راکر در *ناسیونالیسم و فرهنگ* (۱۹۳۷) در این مورد صریحتر است. در بخش نخست کتاب، او نقدی تاریخی و ایدیولوژیک از دولت - ملت مدرن ارائه می کند و در این زمینه تمایز میان ملت و مردم را با زبان طبیعتگرایانه آشنا می سازد. اما این صورتبندی همراه کننده است، زیرا در بخش دوم کتاب، راکر نقد ناسیونالیسم را از نو سامان می دهد و آن را به حمله ای به ثبات و اهمیت زبان و پیوندهای قومی گسترش می دهد. او پس از نشان دادن نبود «همسانی منافع مادی و یگانگی اخلاق، آداب و سنن» در ملت های موجود، به زبان می پردازد و با مثال هائی از وامگیری ها و تغییر زبان جمعیت ها نتیجه می گیرد که «زبان محصول وحدت خاص مردمی نیست؛ ساختاری است در تغییر دائمی... همواره سیال». بنابراین «زبان ویژگی یک ملت نیست؛ حتی همیشه تعیین کنندهٔ عضویت در یک ملت هم نیست...». فصل بعدی دربارهٔ نژاد - نوشته شده در سایه نازیسم - افزون بر رد نژادپرستی «علمی»، به زیر سؤال بردن خود تمایز قومی می رسد: هیچ پیوندی میان «کیفیات ذهنی، اخلاقی و فرهنگی» و «ویژگی های جسمانی واقعی یا خیالی یک نژاد» وجود ندارد، و این ویژگی ها نیز حاصل آمیزش و مهاجرت اند؛ از اینرو «نژادهای خالص» وجود ندارند... «نژاد چیزی ثابت و تغییرناپذیر را توصیف نمی کند، بلکه چیزی است در وضعیت تغییر مداوم».

راکر با تأکید بر سیلان و تغییر، می کوشد هر ویژگی قومی ثابت را از مفهوم فرهنگی مردم بودن بزداید. مردم، در این معنا، نمائیه محلی از فرایندی جهانی گسترش فرهنگی اند که هم «تنوع بی پایان» دارد و هم همه جا به وسیلهٔ «آرمان سازماندهی شایسته تر و روحی والاتر در زندگی اجتماعی و فردی» رانده می شود. از اینرو، فرهنگ نزد راکر بر ضد انزوا و خودبستگی استوار است: «بازسازی های فرهنگی و تحریک اجتماعی همواره

آنگاه رخ می دهد که مردمان و نژاد های گوناگون به هم نزدیکتر شوند... هر فرهنگ نو با آمیختن عناصر مردمی متفاوت آغاز می شود... فرهنگ تنها با گردش خون نو در رگهای حاملانش زاده یا بارور می شود...»

می توان استدلال کرد که راکر با واکاوی زبان و نژاد به عنوان لنگرهای ناسیونالیسم و با ترجیح سیلان و تغییرپذیری، به موضعی ضدبنیادگرایانه نزدیک میشود. این رویکرد، نشانه همان میل نفی کننده و نیهیلیسم مفهومی ریشه دار در سنت انارشستی است - از شمایل شکنی اشتیرنر و «میل ویرانگر» باکونین تا فراخوان های گولدمن به دگر ارزشگذاری هنجارهای اجتماعی. بالین همه، راکر همه چیز را واکاوب نمی کند؛ او هنوز «امر اساسی و جهانشمول پیونددهنده همه انسان ها» را در آرمان فرهنگ می یابد. اما این جهانشمولی بسیار نازک است و محتوای عینی صورتبندی فرهنگی را گشوده و ذاتاً تغییرپذیر می گذارد. بدین ترتیب، بررسی مفهوم قومیت در آثار راکر زمینه را برای نقدهای گسترده تر نسبت به ذاتگرایی هستی شناختی، بنیادگرایی معرفت شناختی و بر ساخت های سوژه فراهم می کند.

بی ثبات سازی های استعمارزدایانه

در کنار روایت های طبیعتگرایانه از هویت قومی- فرهنگی، انارشست ها در نقد ناسیونالیسم، ثبات و اهمیت آن را نیز به پرسش کشیده اند. اما این پرسش ها در بافت مشارکت یا حمایت انارشست ها از جنبش هایی که هویت جمعی شان - از جمله - بر زبان، میراث و تبار مشترک بنا شده است، چه سرنوشتی می یابند؟ استدلال می کنم که همبستگی های انارشستی در سیاست استعمارزدایانه هر سه رویکرد متذکره را به چالش می کشد.

اندیشه استعمارزدایانه به مثابه «نافرمانی معرفتی» توصیف شده است؛ کنشی که طی آن کسانی که «زخم استعماری» مشترک دارند می توانند از سلطه غرب و شیوه های فکری تحمیل شده آن «گسست سیاسی و معرفتی» ایجاد کنند (میگنولو ۲۰۰۹). این

رویکرد، نژادپرستی ساختاری را در کانون نقد اجتماعی قرار می دهد و استعمار را نه صرفاً رویدادی تاریخی، بلکه مجموعه ای از منطق ها می بیند که نابرابری های جهانی را تداوم می بخشند. برای جنبش های رادیکال، این بدان معناست که مبارزات دگرگونی اجتماعی باید با توجه صریح به بُعد استعماری و نژادی نابرابری پیش بروند، نه با بازتولید بی انتقاد جهانشمولگرایی غربی که پروژه استعماری را پنهان کرده است.

این نقد، رویکردهای طبیعتگرا را دست کم از آن حیث به چالش می کشد که به انسانگرایی جهانشمول متوسل می شوند؛ اما بیشترین مشکل را برای طبقه گرایی می آفریند. راجر وایت، انارشست رنگین پوست امریکایی، استدلال می کند که دعوی «جهانشمولی و اولویت مبارزه طبقاتی» «از بقایای فلسفی استعمار انگلو-اروپایی» است (۲۰۰۴) زیرا از مردمان غیرسفید عاملیت تاریخی را انکار می کند و با کنارگذاشتن بنیان قومی مبارزات شان، برداشت اروپا محور از پرولتاریا را بر آنان فراقینی می کند. در عوض، انارشست ها باید نژاد را همسنگ جنسیت، طبقه، سن و دیگر محورهای تقلیل ناپذیر سلطه در نظر گیرند. رویکرد تقاطعی - که هیچیک از این رژیم ها را از نظر تحلیلی برتر قرار نمی دهد - از تقلیلگرایی طبقاتی هم از نظر نظری موجه تر و هم از نظر سیاسی فراگیرتر است.

جهانشمولی نازک رویکرد فرهنگگرا شاید از این نقد خاص بگریزد؛ بالینحال، حرکت راکر از رد ملت به رد قومیت مردمان نیز پرسش برانگیز است. نقد واکاوانه او - هرچند در زمینه حمله هستی شناختی به ناسیونالیسم و نژادپرستی اروپایی قابل فهم است - اگر بی فلتتر تعمیم یابد، نقش سازنده تبار و زبان مشترک در مبارزات مردمان بومی و دیگر گروه های قومی ستمدیده را تضعیف می کند. چنانکه رام نات (۲۰۱۱) می نویسد: «آنجا که قومیت لگدمال و فرهنگ ویران می شود، بی اعتنائی به ارزش غرور قومی و حق وجود آن، قساوت آمیز است... در بافت استعماری، دفاع از هویت قومی و واگرایی فرهنگی از مسلط، جزء کلیدی مقاومت است.»

از اینرو، نقد فرهنگ‌گرایانه و واکاوانه را که نیازمند فلتری است که نامتقارنی میان بیان‌های قومی- فرهنگی مورد حمایت دولت‌ها و آنهایی را که دولت‌ها می‌کوشند سرکوب، همگونسازی یا هم‌اختیارسازی کنند - در حالی که حق خودارادیت را انکار می‌کنند. همانگونه که انارشیاست‌ها موظف اند مواضع خود را در نسبت با جنبش‌های صاحب هویت در نظر گیرند، اندیشه انارشیاستی نیز باید راهی برای آشتی دادن میل واکاوانه ساز با سیاست‌شناسایی بیابد. پاسخ پیشنهادی من، بجای بازگشت به طبیعت‌گرایی، به کارگیری اصل تبعیت‌پذیری و «رهبری گرفتن» در خود کار واکاوی است.

تبعیت‌پذیری اصل آن است که مردم به نسبت ذی نفع بودنشان در یک مسئله، بر آن قدرت داشته باشند. این اصل از ویژگی‌های بنیادی سازماندهی انارشیاستی است و با تمرکززدایی و خودمختاری پیوند دارد. در بافت استعمارزدایانه، تبعیت‌پذیری رهبری مبارزات را در دست گروه‌های بومی می‌گذارد و شیوه‌های حمایت غیربومیان را صورتبندی می‌کند. در فلسطین/اسرائیل نیز اصولی مشابه در کنش مشترک شکل گرفته است: فلسطینیان بیش از دیگران از تصمیم‌ها متأثرند و بنابراین باید تصمیم‌های مهم را بگیرند؛ و اسرائیلی‌ها مسئولیت ویژه‌ای در احترام به خودارادیت فلسطینیان دارند.

به موازات این جهت‌گیری‌های سیاسی، می‌توان از «تبعیت‌پذیری فلسفی» به مثابه فلتری اخلاقی برای واکاوی سخن گفت؛ فلتری که به نامتقارنی‌های قدرت آگاه است و از «پایین زدن» پرهیز می‌کند. کار واکاوی یک هویت به عهده خود کسانی است که آن هویت را دارند یا به نام آن سرکوب می‌شوند. برای اعضای گروه‌هایی که در پی خودارادیتی‌اند، این به معنای حق بازتعریف پویا و فعال فرهنگ خود است؛ نه بازگشت به یک «خلوص» خیالی، بلکه احیای ظرفیت فرهنگ برای رشد و تحول آزادانه.

در پایان، پیامدهای رویکرد استعمارزدایانه برای زیست منطقه‌گرایی نیز برجسته می‌شود. زیست منطقه‌گرایی -

به عنوان بدیلی برای ناسیونالیسم - تعلق غیردولتی عرضه میکند و با جامعه‌ای بی دولت سازگار است؛ اما گذار به آن مستلزم استعمارزدایی روابط اجتماعی درون زیست منطقه است و ناگزیر با تعارض‌های توزیع قدرت و منابع - از جمله بر خطوط نژادی - روبرو میشود. از این منظر، زیست منطقه‌گرایی باید نه فقط تمرکززدایی بوم‌شناختی، بلکه برنامه‌ای برای خواهانه درون زیست منطقه را دنبال کند.

نتیجه‌گیری: درگیری‌های انارشیاستی با ناسیونالیسم همواره کوشیده‌اند دولت را از چارچوب هستی‌شناسی پیوندهای اجتماعی کنار بگذارند. حتی حمایت از جنبش‌های رهاییبخش دولتی نیز در قالب یک شبکه افقی گسترده انجام میشود که به «بی مرزی» و «بی ملتی» منتهی شده و سازماندهی‌های چندلایه و تمرکززدایی‌شده را امکان‌پذیر می‌سازد.

باینحال، همین علاقه به سیالیت هستی‌شناختی و سست کردن بنیادها، گاه با امتیاز همراه است و میتواند به ابزاری سرکوبگر یا مانعی ناآگاهانه برای همبستگی بدل شود. این فصل استدلال کرد که اخلاق تبعیت‌پذیری برای آشتی دادن واکاوی ضدملی با نقدهای استعمارزدایانه و موضع‌گیری‌ها ضروری است.

ادغام رویکرد استعمارزدایانه در اندیشه و عمل انارشیاستی هنوز کامل نیست؛ اما پیشرفت‌های آن یادآور پویایی و توان خودانتقادی انارشیاست است. با مواجهه صریح با تنش‌های درگیر در نسبت با ناسیونالیسم و هویت قومی- فرهنگی، میتوانند شیوه‌هایی از همبستگی و دگرگونی هویت بیافرینند که جامعه‌ای نه فقط بی دولت و بی طبقه، بلکه استعمارزدوده را از پیش تصور کند. در زمانی که ناسیونالیسم دولتی - اغلب با چهره‌های نژادپرستانه و مذهبی - در سراسر جهان به اوج خود میرسد، شکل‌گیری و پیشبرد چنین رویکردهای از پایین به بالا بیش از هر زمان دیگری اهمیت و فوریت دارد.

انارشيسم و ناسيوناليسم؛ نقدي روشن و عملي براي مردم آزاديخواه

انارشيسم و ناسيوناليسم؛ نقدي روشن و عملي براي مردم آزاديخواه در دنيايي كه ناسيوناليسم هاي دولتي با چهره هاي نژادپرستانه، مذهبي و استبدادي در حال اوج گرفتن اند، بازخواني تفكر انارشيسي بيشتري از هر زمان ديگري ضرورت دارد. همه مي دانند كه انارشيسم ها با ناسيوناليسم مخالف اند. اما اين مخالفت به چه معناست و چرا مهم است؟

ناسيوناليسم؛ دشمن همبستگي واقعي

ناسيوناليسم، به جاي آنكه مردم را به هم نزديك كند، وفاداري آنها را به دولت، پرچم و نيروهاي مسلح آن تقويت مي كند. نتيجه چيست؟ فرودستان و اقليت ها قرباني مي شوند و مردم كشورها به جاي همكاري و همبستگي، در رقابت اقتصادي يا جنگ مستقيم با هم قرار مي گيرند. انارشيسم ها شروع مبارزه خود را در مخالفت با چنين ساختاري مي بينند و اين ديگاه در حركت هاي ضد جنگ، ضدفاشيسم و حمايت از مهاجران بازتاب يافته است.

اما داستان پيچيده تر از اين حرف هاست. انارشيسم ها نه فقط با دولت و ملت ها مخالفت دارند، بلكه با هرگونه تلاش براي تثبيت هويت گروهی كه مانع عدالت و همبستگي شود نيز مخالف اند. برخي انارشيسم ها هويت قومي و فرهنگي را كنار مي گذارند و تنها طبقه را معيار مي دانند. برخي ديگر با روش واكوانه، يعني نقد و باز كردن ساختارهاي ناسيونالستي و پيوند هاي خویشاوندی و زبان، نشان می دهند كه همه اينها محصول قدرت و تاريخ اند، نه حقيقت مطلق.

اصل تبعيت پذيري؛ راهنمای عمل انارشيسم ها

اما نقد نظري و فلسفي كافي نيست. اگر قرار باشد واكواي به ابزاري براي تحقير يا انكار هويت واقعي مردم بدل شود، راه به جايي نخواهيم برد. به همين دليل اصل تبعيت پذيري مطرح مي شود: هر گروه يا مردمي كه تحت سلطه يا ستم است، حق دارد درباره هويت و مسير خود تصميم بگيرد و ديگران تنها از آن حمايت كنند، نه آن را تحميل يا تغيير دهند.

اين اصل در جنبش هاي رهاييبخش و ضداستعماري، از امريكاي شمالي تا فلسطين و روزهوا، به شكل عملي ديده شده است. فلسطينيان بيشتري از ديگران از تصميم ها متاثرند و نابر اين بايد تصميم هاي مهم را خودشان بگيرند. انارشيسم ها، حمايت كننده اما نه سلطه گر، مسئوليت دارند تا حقوق و خوداردايتي آنان را رعايت كنند.

تاريخ گواهي مي دهد كه انارشيسم ها هميشه از آزادي، برابري و همبستگي حمايت كرده اند؛ از اتحاد بردگان سياه و كارگران سفيد در امريكا گرفته تا جنبش هاي رهاييبخش مردم تحت سلطه استعماري در سراسر جهان. همزمان، نقد ناسيوناليسم به معنای مخالفت با فرهنگ يا مردم نيست، بلكه مخالفت با نظامي است كه وفاداري به دولت را بر حقوق و هويت واقعي مردم ترجيح مي دهد.

سه رويکرد انارشيسي نسبت به هويت جمعي

۱. رويکرد طبيعيتگرا: مردم را موجوديت هاي واقعي با ويژگي هاي مشترك فرهنگي و زباني مي بيند و همبستگي را بر اساس انسانيت مشترك مي سازد. براي مثال، باكونين و كروپوتكين بر اهميت ميراث، زبان و فرهنگ محلي تأكيد دارند، اما در عين حال، اين هويت ها نبايد ابزار سلطه يا ناسيوناليسم شوند.

۲. رويکرد طبقه گرا: قوميت و هويت فرهنگي را كنار مي گذارد و تنها مبارزه طبقاتي را معيار مي داند. اين رويکرد مي تواند باعث شود كه سياست هاي ناسيونالستي، حتي به

شکل غیرمستقیم، دوباره بازتولید شود، زیرا هویت واقعی مردم و مبارزانشان را نادیده می گیرد.

۳. **رویکرد فرهنگگرا:** با پذیرش تنوع فرهنگی، ساختارهای ناسیونالیستی و تثبیت شده را باز می کند و مردم را به عنوان بخشی از فرایندی زنده و در حال تغییر می بیند. راکر و لاندایر نشان داده اند که فرهنگ و هویت محلی، در عین تغییرپذیری، می تواند ابزار همبستگی و مقاومت باشد، بدون آنکه به ناسیونالیسم مشروعیت ببخشد.

چالش های عملی

انارشیزم ها با دو چالش جدی روبرو هستند:

- **نقد نظری:** دولت و ناسیونالیسم را از منظر فلسفی و انتقادی بررسی کنند.
- **عمل سیاسی:** در مبارزات واقعی مردم تحت ستم، نقش حمایتی و همدلانه داشته باشند.

این دو گاهی در تعارض اند. نقد نظری ممکن است موجب شود که ارزش هویت های قومی- فرهنگی در مبارزات واقعی کم اهمیت جلوه کند. به همین دلیل، تبعیت پذیری و احترام به خودارادیتی مردم، به یک اصل اخلاقی و عملی برای انارشیزم ها تبدیل می شود.

نتیجه گیری؛ راهی برای آزادی و عدالت واقعی

هدف انارشیزم ها، جامعه ای بی دولت، بی طبقه و استعمارزوده است؛ جایی که مردم آزادانه رشد کنند، فرهنگ ها و هویت های محلی شکوفا شوند و همبستگی و عدالت واقعی شکل بگیرد. در زمانی که ناسیونالیسم های دولتی و قدرت های استبدادی در سراسر جهان در حال اوج گرفتن اند، بازخوانی اصول انارشیزم و ترویج همبستگی از پایین، بیش از هر زمان دیگری ضرورت دارد.

انارشیزم، از پایین و با احترام به خاص بودن های مردم، می تواند الگویی برای همبستگی جهانی، عدالت اجتماعی و آزادی واقعی ارائه کند. این پیام برای هر کسی که به دنبال دنیایی عادلانه، آزاد و بدون ظلم است، ضروری است.

افق نو

ارگان مرکزی جبهه انقلابی مردم

NEW HORIZON

Central Publishing organ of the People's
Revolutionary Front

نشانی تماس: s.sayeb20@yahoo.com